
KÖPRÜLÜ KÜT
842



لاسعی علیه

هذا شرح على المواقف للسيد على الجرجانى

فهرست تاليفات مولانا قطب الدين رازى رحمه الله تعالى

محاكمات شرح مطالع شرح شمسيه حواشى كشاف رساله تحقيق كليات

فهرست تاليفات مولانا على القوشجى قدس سره ونور قبره

شرح تجريد حاشيه كشاف شرح تحفه محمديه فتحيه فارسى حساب فارسى هيئه شرح رح رساله فى مسئله حل ما يتحل

فهرست تاليفات مولانا جلال الدين محمد الدوانى نور مرقده

حاشيه على شرح التجريد مولانا على قوشجى رحمه الله شرح هياكل حاشيه اخرى على الشرح المذكور للتجريد حاشيه اخرى عليه

رساله فى اثبات الواجب رساله فى افعال العباد رساله فى بيان معنى كلمة التوحيد حاشيه على بعض من المحاكمات رساله الحورا

شرح الزوراء رساله فى شرح غزل الحافظ الشيرازى رساله الصيحه والصدا رساله فى العداله رساله فى شرح بيت

من النظم الموسوم بگلشن راز رساله فى طريق تضاعيف بيوت الشطرنج رساله فى النرد اخلاق جلاليه

شرح عقايد مولانا عضد حاشيه على حاشيه مطالع سيد الافاضل حاشيه على شرح المواقف فى تعريف العلم

حواشى على تهذيب المنطق لمولانا التفتازانى حاشيه على حاشيه الصغرى شرح الرباعيات رساله علم

رساله مسايل شتى شرح رساله فى اثبات علم الكل الجواهر

فهرست تاليفات مير صدر الدين محمد الشيرازى رحمه الله تع

حاشيه على شرح تجريد مولانا على رحمه الله حاشيه آخر عليه كتاب فى ~~تحقيق~~ تحقيق العلم والمعلوم رساله فى اثبات الواجب

وصفاته حاشيه على حاشيه مطالع سيد الافاضل حاشيه على حاشيه شرح الشمسيه

فهرست تاليفات صاحب الكشاف رحمه الله

كشاف ربيع الابرار انموذج فى علم النحو ~~مفصل~~ مفصل فسطاس العروض

تاليفات مولانا جامى قدس الله روحه

نفحات الانس شواهد النبوة شرح الكافية كتاب فى ~~حكايت السلامان والابسال~~ فى حكايت السلامان

والابسال رساله فى العروض رساله فى القافية رساله فى المعما رساله اخرى فيها رساله اخرى ايضا فيها

رساله منظومة فيها بهارستان كتاب منشاة خسرو وشيرين ليلى مجنون يوسف وزليخا

سبحة الابرار سلسلة الذهب تحفة الاحرار

فهرست تالیفات امام الغزالی قدس الله سره العزیز

احیاء العلوم کیمیاء سعادت رساله مشکاة الانوار منهاج العابدین تهافت الفلاسفه

مقاصد الفلاسفة



فهرست تالیفات الموالی العظام رضوان الله علیهم اجمعین

فهرست تالیفات مولانا سعد الدین التفتازانی رحمة الله علیه

شرح العزی مطول شرح الشمسیه مختصر تلویح شرح العقاید شرح المختصر فی الاصول شرح ارشاد مقاصد
شرح المقاصد التهذیب شرح المفتاح فتاوی حنفیه شرح الکشاف شرح التلخیص الجامع مفتاح الفقه

فهرست تالیفات سید شریف قدس الله سره

شرح عزی شرح کافیه فارسی حاشیه متوسط حاشیه کوجک حواشی علی شرح هدایه حکمة میرک حاشیه شرح طوالع اصفهانی
حاشیه مطالع حاشیه تجرید حاشیه مطول شرح مفتاح شرح مواقف حاشیه عضد حاشیه کشاف رساله
رساله فارسی فی المنطق شرح تذکره شرح جغمینی حاشیه اقلیدس حاشیه محاکمات رساله فی علم المناظره
شرح فرایض

فهرست تالیفات مرحوم مولانا قطب الدین العلامه الشیرازی رحمه الله

شرح قانون درة التاج شرح حکمة الاشراق اختیارات مظفری نهایة الادراک تحفه شاهی
شرح مفتاح

فهرست تالیفات شیخ المحققین ابو علی سینا رحمه الله

شفا حکمه ثمانیه عشر مجلد — قانون اربع عشر مجلدات — اشارات مجلده — کتاب المجموع مجلده — الحاصل والمحصول عشرون مجلدات — البر والاثم مجلدتان — الارصاد الکلیه مجلده
الانصاف عشرون مجلده — النجات ثلاث مجلدات — الهدایه مجلد — المختصر الاوسط فی المنطق مجلد — الحکمة العلائیه مجلد — لسان العرب عشر مجلد — الادویة القلبیه مجلد
رساله فی الاکسیر مجلد — رساله فی قسمة الروایا بثلثه اقسام — تدارک الخطاء الواقع فی التدبیر — نکت المنطق — رساله فی السلکه — رساله فی القضاء والقدر
الالة الرصدیه — غرض المنطق فی الشعر — قصاید فی العظة والحکمة — مختصر اقلیدس — فی الحروف — نعم المواضع — الحدود
الاجرام السماویه — الاشاره الی علم المنطق — اقسام الحکمة فی النهایة واللانهایة — عهد کتبه لنفسه — فی ان ابعاد الجسم غیر ذاتیه — حی بن یقظان
خطبه کلام فی الهندبا — فی ان علم زید غیر علم عمرو — فی انه لا یجوز ان یکون شی واحد جوهرا وعرضا — رسایل له اخوانیه وسلطانیه
رسایل جرت بینه وبین بعض الفضلا — رساله العشق — رساله القولنج مجلد — عیون الحکمه — مقاله فی الرد علی ابی الفرج — مقاله یسمیها
مقاله یسمیها بدینة القوی الحیوانیه — فصول ومسایل

فهرست تالیفات خواجه نصیر الدین الطوسی رحمه الله

شرح اشارات نقد محصل تذکره بیست باب سی فصل مدخل منظوم تحریر اقلیدس تحریر مجسطی معیار الاشعار فی علم العروض

فهرست تالیفات حجة الاسلام امام فخر الدین رازی قدس الله سره العزیز

تفسیر کبیر شرح اشارات محصل سر مکتوم سرائر الافکار محصول فی علم الاصول نهایة العقول اربعین اختیارات العلائی فی النجوم
ملخص مطالب عالیه مباحث المشرقیه

فهرست تالیفات مولانا نظام الدین اعرج

شرح تذکره شرح زیج ایلخانی شرح مجسطی







بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمة الحدوث والزوال وتنزهت سرادقات جلاله
عن وصمة التغير والانتقال تلألأت على صفحات الموجودات أنوار جبروته وسلطانه وتهللت
على وجنات الكائنات آثار ملكوته وإحسانه تحيرت العقول والأفهام في كبرياء ذاته و
تولهت الأذهان والأوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل بذاته على ذاته وشهد بوحدانيته
نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى محمد المبعوث بالهدى إلى كافة الورى
وعلى آله البررة الأتقياء وأصحابه الخيرة الأصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء وبعد فإن
أنفع المطالب حالا ومآلا وأرفع المآرب منقبة وكمالا وأكمل المناصب مرتبة وجلالا و
أفضل الرغائب بهجة وجمالا أسنى المعارف الدينية والمعالم اليقينية إذ يدور عليه الفوز بالسعادة
العظمى والكرامة الكبرى في الآخرة والأولى وعلم الكلام في عقائد الإسلام من بينها أعلاها شأنا وأقواها
برهانا وأوثقها بنيانا فإنه مأخذها وأساسها وإليه يستند اقتباسها واقتناصها بل هو كما وصف
به رئيسها ورأسها ومما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة وألف فيه من الزبر المهذبة المحررة كتاب
المواقف الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأولاها ومن شعبه وفوائده على ألطفها و
أسناها ومن دلائله العقلية على عمدها وأجداها ومن شواهده النقلية على أقيدها وأجلاها وكيف لا وقد
انطوى على خلاصة أبكار الأفكار وزبدة نهاية العقول والأنظار وتحصيل ما لخص لسان
التنقيح وملخص ما حرره بنان التدقيق في ضمن عبارات رائقة معجزة وإشارات شائقة موجزة
فصار بذلك في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار واستمال إليه بصائر أولي الأبصار من أذكياء الأمصار
والأقطار فاستيسروا لكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا واستبهموا رموز إشاراته اللامعة ولم
يهتدوا إليه سبيلا فاجتمع إلي نفر من أجلة الأحباب المطلعين على أسرار الكتاب واقترحوا علي أن أكشف
لهم عن مخدراته الأستار وأبرز لهم عن نقاب الحجاب هاتيك الأسرار ليجلوها بأعينهم مبتهجات بزينتها
متبخترات بمحاسن فطرتها فأسعفتهم إلى ذلك متمسكا بحبل التوفيق ومستهديا إلى سواء الطريق وشرحته
بحمد الله سبحانه شرحا يذلل من سواد صعابها ويبسط من غرائب نقابها يهتدي به الشادي إلى لب
الألباب ويطلع به الناظر على العجب العجاب وضمنته جميع ما يحتاج إليه من بيان ما فيه وما له وما عليه
مراعيا في ذلك شريطة الإنصاف متجانبا عن طريقة الاعتساف ولما تيسر لي إتمامه وختم بالخير اختتامه جعلته
بدعاء من أيده الله بالسلطنة العظمى والخلافة الكبرى وزاده بسطة في الفضل والندى وشيد ملكه بجنود
لا قبل لها وأيده بمعقبات من السماوات العلى يحفظونه من بين يديه ومن خلفه بأمر ربه الأعلى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء ليحق الحق ويقطع دابر الكافرين ويبطل به الباطل ويشفي غيظ صدور المؤمنين ويجعل له
لسان صدق في الآخرين ويرفع مكانه يوم الدين في أعلى عليين وما هو إلا حضرة المولى السلطان الأعظم [illegible]

الأعلم الأكرم مالك رقاب الأمم من طوائف العرب والعجم المخصوص من لدن حكيم عليم بفضل
جسيم وخلق عظيم ولطف عميم يشمل الورى ألطافه وعمهم أعطافه وصانهم أكنافه عن
كل ما تدنس مكارمه لا تحصى ومآثره لا تستقصى معالي عطاياه سمت فوق المدارك وتباعدت
عن رتبة الإدراك الدر والدراري حافا جود منحصنا بالبحر والأفلاك من البهاء إلى جنابه
يجد له مكانا عليا ومن أعرض عن بابه لم يجد له نصيرا ولا وليا إذا أتم بتنفيذ أمضى وإذا عزم
له بكرمه أسرع إليها ومضى عزماته مثل السيوف صوارما ولم يكن للصادمات فلول ناشر
العدل والإحسان على الأنام وباسط الأمن والأمان في الأيام وهو الذي نصب رايات
العلم والكمال بعد انتكاسها وعمر رباع الفضل والإفضال بعد اندراسها فعادت رياض
العلوم إلى رواتها مخضرة الأطراف واجتنى ثمار مجانيها [illegible] جوانبه والأكناف
ملجأ سلاطين العالم بالاستحقاق ومفخر أساطين بني آدم في الآفاق السلطان
المؤيد المنصور المظفر جلال الحق والدولة والدين إسكندر خلد الله ملكه وسلطانه وأفاض
على العالمين بره وإحسانه وهذا دعاء لا يرد لأنه صلاح لأصناف البرية شامل وها
أنا أفيض في المقصود متوكلا على الصمد المعبود وأقول قال المصنف تغمده الله بغفرانه
خطبة كتابه الإشارة إلى مقاصد علم الكلام رعاية لبراعة الاستهلال فيشتمل أولا [illegible] قال
الحمد لله العلي شأنه أي أمره وحاله في ذاته وأفعاله فإنه تعالى جامع لجهات علو الشأن لا يتطرق
إلى سرادقات قدسه شائبة نقصان الجلي برهانه حجته القاطعة التي نصبها دالة على وجود
ذاته واتصافه بكمالاته وبراهينه المبثوثة في الآفاق والأنفس يجليها كلها لبصائر أولي
الأبصار [illegible] عن تصورها نطاق لا لإظهار القوي سلطانه سلطنته
ونفاذ حكمه إذ لا يستعصي عليه أدنى شيء من الأشياء ولا يجري في ملكوته إلا ما يشاء الكامل حوله
قوته المحولة للممكنات من حال إلى حال إيجادا وإفناء إعادة وإبداء الشامل طوله فضله و
نواله فإن رحمته وسعت كل شيء على حسب حاله ثم إنه قدس سره ضمن ما ذكر إلى الفهم من قوله
الذي خلق سبع سماوات هي أفلاك الكواكب السبعة السيارة فإن الفلكين الآخرين يسميان
كرسيا وعرشا ومن الأرض مثلهن مثل السماوات في العدد كما ورد في الأثر من أن الأرضين أيضا
سبع طبقات وفي كل طبقة منها مخلوقات وما يعلم جنود ربك إلا هو وقد يؤول
بأن المراد بالأقاليم السبعة وأخرى بطبقات العناصر الأربعة حيث عدت سبعا بكمال قدرته
متعلق بخلق وجعل الأمر أي حكمه أو تدبيره يتنزل بينهن من السماء السابعة إلى الأرض السفلى
ببالغ حكمته التي هي إتقانه وإحكامه في علمه وفعله وكرم بني آدم نوع الإنسان على غيره بالعقل

الغريزى بالمعنى المستعد لادراك المعقولات التى جبلت عليها فطرتهم ويسمى عقلا هيولانيا
والعلم الضرورى اى حاصل لهم بلا اكتساب المسمى عقلا بالملكة واهلهم جعلهم اهلا وفى نسخة الاظهر
واهله بتاويل الانسان للنظر والاستدلال بالعلوم الضرورية والارتقاء فى مدارج الكمال و
ذلك بان يرتقى اولا من الضروريات الى النظريات ويسمى عقلا مستفادا ثم
تكرر مشاهدتها من بعد اخرى حتى يحصل ملكة استحضارها متى اريد بلا تجشم كسب جديد ويسمى
عقلا بالفعل وهو وان كان متاخرا عن المستفاد فى الحدوث لكنه وسيلة اليه متقدمة عليه
فى البقاء وقد يقال العقل المستفاد هو ان تصير النفس الناطقة بحيث تشاهد معقولاتها
بالمرة دفعة واحدة فلا يغيب عنها شئ منها اصلا وهذا هو الغاية القصوى فى الارتقاء فى الكمالات
العلمية ومستقره الدار الآخرة واما فى الدار الدنيا فقد يرجى لمحات منه للنفوس المجردة عن
العلائق البشرية ثم امرهم عطف على كرمهم مع ما عطف عليه وكلمة ثم على معناها الاصلى الذى
هو المهلة والمراد انه تعالى امرهم على السنة الرسل بالتفكر فى مخلوقاته واحوالها والتدبر
لمصنوعاته واطوارها وفى قوله ليؤديهم اى التفكر والتدبر فيهما مع ما فى حيزه نوع تفصيل لما
اجمله من مباحث الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات فى قوله العلى شانه وما
يعقبه الى العلم بوجود صانع لان المخلوقات حادثة ولا بد للحادث من صانع قديم لا اول
لوجوده اذ لو كان حادثا لاحتاج الى صانع آخر فيتسلسل او دار قيوم قائم بنفسه مقيم لغيره
فان ذلك لازم لكونه صانعا حقيقيا حكيم لظهور اتقانه فى آثاره الصادرة عنه واحد لصفات
الالوهية لا شريك له فيها والا اختل النظام المشاهد فى العالم احد فى ذاته لا تركيب فيه
والا لكان ممكنا وحادثا فقيرا لا شريك له من صاحبة او ولد لعدم مجانسته غنى صمد
سيد يقصد فى الحوائج من صمده يصمده صمدا اى قصده متنزه عن الاشباه المتابعة
المشاركة له فى صفاته والامثال الموافقة اياه فى حقيقته فانه متصف بصفات الجلال اى
العظمة يقال جل فلان اذا عظم قدره وجلال الله عظمته مبرأ عن شوائب النقص جامع
لجهات الكمال اى فى الذات والصفات والافعال عن فى جميع ذلك عما سواه فلا يحتاج الى
شئ من الاشياء فيما ذكرناه عالم بجميع ما ذكرناه كما سيأتى من ان المقتضى لعلمه خصوصية ذاته
والمصحح للمعلومية ذوات المعلومات ولا شك ان نسبة ذاته الى جميعها على سواء فوجب عموم علمه
اياها فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء اى لا يبعد ولا يغيب عنه اقل
قليل هو مثل فى القلة فكيف بالزائد المشتمل عليه قادر على جميع الممكنات لان مقتضى القدرة
ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بينها فوجب شمول قدرته اياها على سبيل الاختراع

والآن آه اى بلا احتذاء مثال يقال اخترعه اى ابتدعه واصل الخرع هو الشق وانشاء
بفعل كذا اى ابتداء بفعل مريد جميع الكائنات خيرها وشرها لان وقوع ما لا يريده بل
يكرهه كما زعمت المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للالوهية تتردد بتعاقب الافعال
المتقنة المحكمة الخالية عن الاخلال واحاسن الاسماء وانما اختار صيغة الفعل الا عن تفرد
على متعدد تنبيها على انه استيناف يدل على اتصاف ذاته بما ذكر من الصفات فان الاتقان
المشار اليه بقوله تعالى صنع الله الذى اتقن كل شئ يدل على علمه وقدرته وارادته كما ان اسماءه
الحسنى تنبئ عن اتصافه المسمى بالكمالات والتبرى عن النقايص ازلى لا هو اعم من القديم لان
اعدام الحوادث ازلية وليست بقديمة وانما ذكره مع الاستغناء عنه بقديم لتقابله لفظا
ابدى فانهما يذكران غالبا لوصف بالقدم والبقاء ربط بالازلى على طريقة الاستيناف بصيغة
الفعل توصفه بالقدم وذلك لا ينافى كون صفاته الذاتية على ذاته قديمة لانها ليست مغايرة له
وربط بالابدى توصفه بالبقاء فانه الباقى بذاته وما سواه انما هو باق به وبارادته وقضى اى
حكم على ما عداه بالعدم والفناء هو العدم الطارئ على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا له الملك
توطئة لما يذكر من صفاته الفعلية وما يتعلق بها وانما ذكرها بصيغ الافعال لما سبقها اياها يحيى
ويميت من الابادة بمعنى الاهلاك ويبدئ ويعيد وينقص من خلقه ويزيد كل ذلك على حسب مشيته
لا يجب عليه شئ من الافعال كما يزعمه اهل الاعتزال اذ لا حاكم فوقه يوجبه عليه تعالى عن
ذلك علوا كبيرا وكون العقل حاكما باطل كما ستعرفه له الخلق والامر له الايجاد والحكم يفعل ما
يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته لا مانع لمشيته ولا راد لحكمه لا يعلل افعاله بالاغراض والعلل
لان ثبوت الغرض للفاعل من فعله يستلزم استكماله بغيره وثبوت علة لفعله يستلزم نقصانا
فى فاعليته وليس يلزم من ذلك عبث فى افعاله لانها مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى الا
انها ليست عللا لافعاله ولا اغراضا له منها قدر الارزاق والآجال فى الازل اشار به
الى القضاء الذى يتبعه القدر والرزق عندنا ما ينتفع به حلالا كان او حراما والاجل
يطلق على جميع مدة الشئ كالعمر وعلى آخر الذى يتعرض فيه كوقت الموت وقوله ثم انه تعالى بعث
اليهم الانبياء والرسل اشارة الى مباحث النبوات وكلمة ثم للتراخى فى الرتبة فان البعثة
مشتملة على احكام كثيرة اشار اليها ههنا سوى الامر بالتفكر الذى ذكره فيما سبق ولا يجوز
حملها على المهلة بناء على ان ذلك الامر يعرف بالعقل فانه باطل عندنا بل عرف بالرسول نبى معه كتاب
وشرع والنبى غير الرسول من الكتاب معه بل امر بتبليغ شرع من قبله كيوشع مثلا مصدقا
لهم للانبياء والرسل بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة فان ما يصدق الله به انبياءه

فی دعوی النبوة یسمی معجزة لاعجازه الناس عن الاتیان بمثله وآیة ایضا لکونه علامة
دالة علی صدق مبعث ایاهم والکواکب الغالبة من بدر الهدی اضاءة حتی غلب ضوءه ضوء
الکواکب لبعثهم لبعثهم من بین الواو الی التنزیه عن النقایص وتوحیده عن
الشرکاء وخص التوحید بالذکر مع اندراجه فی التنزیه لمزید اهتمام بشانه و
یامرونهم بمعرفته بعرفة وجوده وتعظیمه باثبات الکمالات الوصفیة الذاتیة وبجلیه
باثبات الکمالات الفعلیة تکمیلا للمبعوث الیهم فی قوتهم النظریة ویبلغوا احکامه
المتعلقة باعمالهم الیهم تکمیلا لهم فی قوتهم العملیة مبشرین ومنذرین بوعد بنعیمه المقیم
ووعید بنار الجحیم فاقام بهم علی المکلفین الحجة واوضح المحجة فانقطعت بذلک اعذارهم
بالکلیة قال تعالی لئلا یکون للناس علی الله حجة بعد الرسل واما من نشاء علی شاهق
جبل ولم یبلغه دعوة نبی اصلا فانه معذور عند الاشاعرة فی ترک الاعمال والایمان
ایضا ثم ختمهم بافضلهم قدرا ومرتبة وشرفا واتمهم بدلا شرعا یهتدی به فی ظلمات الهوی
واکرمهم نسبا فان الله اصطفاه من اشرف القبائل کما نطق به الحدیث المشهور واز کاهم
مکان غرس واطیبهم منبتا موضع نبات والزمهم محتدا مکان اقامة من حتد بالمکان
یحتد اذا اقام به والمراد بهذه الثلثة مکة شرفها الله فان الاماکن لها مدخل فی ذکاء
الاخلاق وطهارتها وطیب الاوصاف ووسامتها وحسن الافعال وکرامتها وهی ازکی
البلاد عن المشرکین الذین هم نجس فقد طردوا عنها بقوله تعالی فلا یقربوا المسجد الحرام
بعد عامهم هذا واطیبها واحبها الی رسول الله عم لقوله علیه السلام ما اطیبک من بلد واحبک
الی واکرمها عند الله لقوله علیه السلام انک خیر ارض الله واحب ارض الله الی الله واقومهم
دینا واعدلهم ملة الدین والملة یتحدان بالذات ویختلفان بالاعتبار فان الشریعة
من حیث انها تطاع بها تسمی دینا ومن حیث یجتمع علیها تسمی ملة واما کان شرعه اقوم و
اعدل لخلوه من الاصار والتکالیف الشاقة التی کانت علی الیهود من وجوب قطع
موضع النجاسة وحرمة الجلوس مع الحائضة فی بیت واحد وتعیین القود و عن النجس
المفرط المفوت لمحاسن الآداب الذی کان فی دین النصاری من مخامرة النجاسات
ومباضعة الحیض وتعیین العفو فی القصاص الی غیر ذلک واوسطهم امة الاوسط کالوسط
بمعنی الافضل وکذلک جعلناکم امة وسطا واسدهم اصوبهم قبلة فان الکعبة اول بیت وضع
للناس مبارکا واسد ما استقبل الله واشدهم عصمة فان الانبیاء معصومون وکان
علیه السلام اشدهم واقویهم فی العصمة لان الله تعالی اعانه علی قرینه من الجن فلم یامره الا بخیر و

اقوامهم

والحکمة علمیة وعملیة کما شهد به سیرته لمن تتبعها واعزهم نصرة فانه خص بالرعب مسیرة شهر
قال تعالی وینصرک الله نصرا عزیزا ای بالغا فی العز والغلبة سید البشر کما اشتهر
فی الخبر المبعوث الی الاسود والاحمر ای العرب والعجم وقیل الجن والانس الشفیع
المشفع المقبول الشفاعة تعالی شفعته قبلت شفاعته یوم المحشر بکسر الشین من حشر
یحشر وبحبس حبیب الله قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله ابی القاسم محمد بن
عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم کنی علیه السلام بابی القاسم اما لان القاسم اکبر اولاده
واما لانه یقسم للناس حظوظهم فی دینهم ودنیاهم وذکر الابن مع مبالغة فی مباینته
القسمة وانزل معه عطف علی ضمنهم ومالشانه الی اظهر معجزاته الدالة علی نبوته فانه
الباقی علی وجه کل زمان والدائر علی کل لسان بکل مکان کتابا عربیا مبینا ای ظاهرا
اعجازه او مظهرا للاحکام من ابان بمعنی ظهر او اظهر فاکمل لعباده دینهم واتم علیهم
نعمته ورضی لهم الاسلام دینا ماخوذ من قوله تعالی الیوم اکملت لکم دینکم الآیة کتابا بدل
من کتابا عربیا کریما مرضیا جامعا للمنافع لا یستقصی وقرآنا متلوا قدیما لان کلام
الله تعالی من صفاته الحقیقیة التی لا مجال للحدوث فیها ذا غایات هی اواخر السور ومواقف
هی فواصل الآیات محفوظا فی القلوب ومرویا فی الصدور مقروا بالالسن مکتوبا
فی المصاحف وصف القرآن بالقدم ثم بما یدل علی انه من العبارات المنظومة کما هو
مذهب السلف حیث قالوا ان الحفظ والقراءة والکتابة حادثة لکن متعلقها اعنی
المحفوظ المقرو المکتوب قدیم وما یتوهم من ان ترتب الکلمات والحروف وعروض
الانتهاء والوقوف مما یدل علی الحدوث فباطل لان ذلک لقصور فی الآت القراءة
واما ما اشتهر من الشیخ ابی الحسن الاشعری من ان القدیم معنی قائم بذاته تعالی قد عبر عنه
بهذه العبارات الحادثة فقد قیل انه غلط من الناقل منشاؤه اشتراک لفظ المعنی
بین ما یقابل اللفظ وبین ما یقوم بغیره وسیزداد لک وضوحا فیما بعد ان شاء الله
تعالی لا یاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه لا یجد الباطل سبیلا الیه من
الجهات الا انه خص ما بین الجهتین لان من یاتی شیئا یاتیه غالبا من قدامه او من خلفه
ولا یتطرق الیه النسخ ای لا ینتهی حکمه بعد زمانه علیه السلام وذلک لانقطاع الوحی وتقرر احکامه
الی یوم القیمة ولا التحریف فی اصله بان یبدل کلماته عن مواضعها کما فعلت الیهود بکلم
التوریة او وصفه بان یغیر مثلا اعرابه او تشدیده کما غیرت النصاری تشدید ما انزل
الیهم فی الانجیل من قوله ولد الله عیسی من جاریته عذراء ای جعله متولدا منها وانا لم ینطرق

الى الآن تجربة اصلا لقوله تعالى وانا له لحافظون ولما توفاه اشارة الى مباحث الامامة
فانها وان كانت من فروع الدين الا انها الحقت باصوله دفعا لخرافات اهل البدع
والاهواء وصونا للائمة المهديين عن مطاعنهم كيلا يفضي بالقاصرين الى سوء اعتقادهم
وقوا اصحابه لنصب اكرمهم واتقاهم يعني ابا بكر رضي الله عنه اذ قد نزل فيه وسيجنبها
الاتقى وقد علم ان اكرمكم عند الله اتقاكم واشار الى ان انعقاد امامته كان بالبيعة و
الاجماع واحقهم بخلافته واولاهم فانه عليه السلام جعله خليفة له في امامة الصلوة حال حيوته
فابوه قواعد الدين احكموها ومهدوا بسطها ووطأ ابن في كل تصلبه في دفع مانعي الزكوة
معللين بان صلوته عليه السلام كانت سكنا لهم دون صلوته ورفع مبانيه وسيد تعالى شيد
البناء طوله واقام الاود وركن الفتق الاود الاعوجاج والرتق ضد الفتق وهو الشق
ولم الشعث يقال لم الله شعثه اي اصلح وجمع ما تفرق من اموره وسد الثلمة الخلل وقام
قيام الاسد بازدرائهم ودفع اثم الاسد بوزن السبد هو القوى وجلب المصالح جذبها ودرء
المفاسد دفعها لاولائهم واحزامهم وكفاه في دفع المفاسد ان قتل مسيلمة الكذاب في خلافته
وتبع من بعده من الخلفاء الراشدين سيرته واقتفى اثره اتبع اثره وهو بتحريك الثاء
ما بقي من رسم الشيء والرسم ونبرته اي طريقته فجزوا وقهروا عتاة الجبابرة جمع العاتي
وهو متجاوز الحد وجمع الجبار وهو الذي يقتل على الغضب وكسروا اعناق الاكاسرة
جمع كسرى بفتح الكاف وكسرها معرب خسرو وهو لقب ملوك الفرس حتى اضاءت ابدينه الآفاق
واشرقت الآفاق بذلك كل الاشراق وزينوا المغارب والمشارق بالمعارف والعلوم
والاعتقادات الحقة ومحاسن الافعال المرضية ومكارم الاخلاق الزكية وطهروا
الظواهر من الفسوق من الخروج عن الطاعة والبطالة بكسر الباء ومن الكسالة المؤدية
الى اهمال المهمات والبواطن من الزيغ وهو الميل الى العقائد الزائغة الباطلة والجهالة
والحيرة وهي التردد بين الحق والباطل والضلالة وهي سلوك ما لا يوصل الى المطلوب
صلى الله عليه صلوة تكافئ تماثل سابق بلائه سابق مشقته وعنائه في ازهاق الباطل
وافنائه وتضاهي تشابه حسن عنايته ونعمه وكفايته في اظهار الحق واعلائه وعلى
آله نجوم الهدى ومصابيح الدجى يهتدى بهم في مسالك الافكار ومنازل الاعمال وعلى جميع
اصحابه ممن هجر اليه من اوطانه او نصره وآوى في مكانه وسلم عليه وعلى آله واصحابه
تسليما كثيرا وبعد شرع يبين الباعث على تأليف الكتاب فان كمال كل نوع بعد ان كان
بعد حصوله تكملة نوعا متنوعة المسمى كمالا اولا على الاطلاق انما هو كحصول صفاته الخاصة

الكمال

به وصدورها آثاره المقصودة منه وهي تسمى كمالا ثانيا واشار الى الثانية فيما احدها صفات
مختصة قائمة به غير صادرة عنه كالعلم للانسان مثلا وثانيها آثار صادرة عنه
مقصودة منه بخصوصه فيختص به ايضا كالكتابة الصادرة عنه وكالمضاء ذلك النوع
بعضا الى ان يعد واحد منهم بالف ولم ار امثال الرجال تفاوتت لدى المجد حتى
عد الف بواحد بل يعد احدهم سماء والآخر ارضا الناس ارض بكل ارض وانت
من فوقهم سماء واما تفاضل الانواع فيما بينها فبحسب تفاضل متنوعاتها المستتبعة
لخواصها وآثارها المقصودة منها كما اشار الله بقوله والانسان فان ذلك ساير الا
في الحصول في الحيز في المكان والفضاء الخالي عن المتحيز وللنباتات في الاغتذاء و
النشو والنماء وللحيوانات التي في حركته بالطبع وحركة بالارادة واحساسه والى
الامور المشتركة بينه وبين غيره ليست كمالا من حيث انه انسان تام كما كان
للجسم مطلقا او للجسم النامي او للحيوان وانما يتميز الانسان عن غيره الامور المشاركة اياه
فيما ذكر بما اعطي من القوة النطقية التي هي كماله الاول الممتنع اياه وما يتبعها من الكمالات
الثانية التي بها تتفاضل افراده بعضها على بعض من العقل اي استعداد لادراك
المعقولات والعلوم الضرورية الحاصلة له باستعمال الحواس وادراك المحسوسات والتنبه
لما بينهما من المشاركات والمباينات واهليته للنظر والاستدلال وترقيه بذلك في درجات
الكمال وعلمه بالممكن والمستحيل فاذا كمال الاشرف الاعلى انما هو بتعقل المعقولات الاولى
اكتسابا للمجهولات منها وان كانت الاخلاق الحسنة التابعة للاعمال الصالحة كما لا يعتد
به ايضا لكن الكمالات العلمية ارفع والمنتهى اذ لا كمال له كمعرفته تعالى والعلوم الكثيرة متكثرة
والاحاطة بجملتها متعذرة او متعسرة فلذلك قلتنعد الاحاطة بل تعذر ما افترق اهل
العلم زمرا فرقا وتقطعوا اي تقسموا امرهم بينهم زبرا هو بفتح الباء جمع زبرة وهي القطعة
من الحديد وكونها وبضمها جمع زبور بمعنى الكتاب اي اتخذوا امر العلم وطلبهم اياه فيما بينهم
قطعا مختلفة او كتبا متفاوتة دابا امرهم فيه بين منقول متخالف الاصناف ومعقول
متباين الاطراف وفروع متدانية الجنوب واصول متباينة العروق وتفاوتت
عطف على افترق حالهم في اقتناء العلوم وتفاضل درجاتهم في الترقي الى الآن قال ابن عباس
رضي الله عنه في درجاتهم انها تفسيرها ورعيها ما بين ابن المجتبى من تلك الدرج فخمسمائة عام
والمراد تصوير الكثرة لا الحصر في تاع العدد وقال بعض اكابر الائمة واعتقاد الائمة الحبر
بالكسر والفتح العالم الذي يحبر الكلام ويزينه في بيانه معنى الخبر المشهور والذي المالوف

عطوتقر

المروي من ثبوت الحديث اذا ذكرته عن غيرك اختلاف امتي رحمة عطف بيان للخبر
وقوله يعني يريد الرسول عم باختلاف امته اختلاف هممهم في العلوم معقول في كلام البعض
وما بعده متعلق بذلك الاختلاف اعني قوله همة واحد في الفقه لضبط الاحكام المتعلقة
بالافعال وهمة لفرق الكلام لحفظ العقائد فينتظم بها امر المعاد وقانون العدل
المنتظم للنوع كما اختلف همم اصحاب الحرف والصناعات لبعثهم كل واحد منهم بحرفة او صناعة
فيتم النظام في المعاش المعين لذلك الانتظام وهذا الاختلاف التضاد فيه كما لا يخفى لكنه
مذكور ههنا تبعا وتنظيرا واذا كان الامر على ما ذكرت تعذر الاحاطة بجملة العلوم فاذا
الواجب على العاقل الاشتغال بالاهم وما الفائدة فيه اعم قال كما ذكروا ان ارفع العلوم رتبة
ومنقبة واعلاها فضيلة ودرجة وانفعها فائدة واجداها عائدة واحراها اي اجدرها
بعقد الهمة بها والقاء الشراشر عليها يقال القى عليه شراشره اي نفسه بالكلية حرصا
ومحبة ومعنى في الاصل اعني الاثقال جمع شرشرة وادأب النفس في اتعابها فيها وتعويدها
بها وصرف الزمان اليها علم الكلام المتكفل باثبات الصانع وتوحيده في الالوهية وتنزيهه
عن مشابهة الاجسام وتركها الاعراض اذ لا يشبهه شيء منهما اصلا واتصافه بصفات الجلال
والاكرام اي بصفات العظمة والاحسان الى المخلصين من عباده او بالصفات السلبية والثبوتية
او القهر واللطف واثبات النبوة التي هي اساس الاسلام بل لا مرتبة اشرف منها بعد الالوهية
وعليه مبنى الشرائع والاحكام اي وعلى علم الكلام بناء العلوم الشرعية والاحكام الفقهية
اذ لولا ثبوت الصانع بصفاته لم يتصور علم التفسير وعلم الحديث ولا علم الفقه واصوله
وبه يترقى في الايمان باليوم الآخر الى درجة الايقان وذلك الايقان هو السبب للهدى
والنجاح في الدنيا والفوز والفلاح في العقبى فوجب ان يعتنى بهذا العلم كل الاعتناء
وانه في زماننا هذا قد اتخذ ظهريا اي امرا منسيا قد القي وراء الظهر وصار طلبته
عند الاكثر شيئا فريا بديعا عجيبا وقيل مصنوعا مختلقا لم يبق منه من علم الكلام
بين الناس الا قليل ومطمح نظر من يشتغل به على التقليد قال وقيل مما
فعلان والمعنى ان منتهى ما يرتفع اليه نظر من يشتغل به نادرا هو النقل عن شخص
معتبر او مجهول من غير التفات الى دراية واستبصار في رواية فوجب علينا ان نرغب
طلبة زماننا في طلب التدقيق ونسلكهم في هذا العلم مسالك التحقيق واني قد
طالعت ما وقع الي من الكتب المصنفة في هذا الفن فلم ار فيها ما فيه شفاء العليل
بامراض الاوهام في الآراء او رواء اي ري او ارتواء للغليل لحرارة العطش

يعقد المطالب الاعتقادية والشوق اليها وفي الصحاح ان الرواء بالمد وفتح الراء
هو الماء العذب ويكسر ما جمع ريان وبعضها المنظر الحسن شيما حذف منه كلمة
لا لكثرة الاستعمال والجملة الحالية اعني قوله والهمم قاصرة ماوله بالظرف نظرا
الى قرب الحال من ظرف الزمان فصح وقوعها صلة لما وهذا من قبيل الميل الى المعنى
والاعراض عما يقتضيه اللفظ بظاهره اي انتفى حصول الشفاء والارواء
عن تلك الكتب في كل زمان لا مثل انتفائه في قصور الهمم فان سبب الانتفاء اقوى
والرغبات في تعلم فاترة والدواعي اليه قليلة والصوارف عنه متكاثرة ثم انه
بين ما اجمله من حال تلك الكتب بقوله مختصراتها قاصرة عن افادة المرام باختصارها
المخل ومطولاتها مع الاسأم بما فيها من الاسهاب المملّ مدهشة للافهام في الوصول
الى حقائق المسائل ثم زاد في ذلك البيان بذكر احوال المصنفين في تصانيفهم الكلامية
فقال منهم من كشف عن مقاصده اي مقاصد علم الكلام القناع بان ازال استارها
عنها ولكنه قنع من دلائله بالاقناع بما يفيد الظن ويقنع ومنهم من سلك المسلك السديد
في الدلائل لكنه يلحظ المقاصد ينظر اليها بمؤخر عينه من مكان بعيد فلم يكشفها ولم يحررها
ومنهم من غرضه نقل المذاهب التي ذهبت اليها طوائف من الناس والتعويل عليها
والاقوال التي صدرت عمن قبله والتصرف بالرفع عطف على نقل في وجوه الاستدلال و
تكثير السؤال والجواب ولا يبالي الى ما آل الحال اي شيء مرجع نقله وتصرفه وتكثيره هل
يترتب عليها ثمرة او يزداد بها خبرة ومنهم من يلفق يجمع ويضم مغالطات يغلط
فيها لترويج رأيه ولا يبالي ان التغالط ورآه فيرتقها ويفضحها ومنهم من يتطوق في نقد
مقدمة ويختار منها من المقدمات التي نظر فيها ما يؤدي اليه بادي رأيه اي اوله بلا امعان
تامل ويبني عليها مطالبه وربما يكثر ترهج ويحمل بعضها بعض تلك المقدمات على بعض
بالابطال ويتطرق الى المقاصد بسببه الاختلال ومنهم من يكثر حجم الكتاب بالبسط في
العبارة والتكرار في المعنى ليظن به انه بحر زخار كثير الماء متلاطم من زخر البحر امتد وارتفع
ومنهم من هو كحاطب ليل يجمع الحطب بالليل فلا يميز بين الرطب واليابس والضار
والنافع وجالب رجل وخيل الرجل جمع الراجل وهو خلاف الفارس والخيل الفرسان
يعني كجالب العسكر باسره ضعيفه وقويه ثم اشار الى وجه الشبه في جانب المشبه في
كلا التشبيهين بقوله يجمع ما يجد من كلام القوم ينقله نقلا ولا يستعمل عقلا ليعرف اغث

ارشاد الحاطب وجالب العسكر به

ما اذن ام سمين وسخيف اى دقيق تركيك بها الفتاة ما وجيه ام متين اى قوى
فصادحمع ما ذكره باعتنائه على تاليف الكتاب كما اشار اليه بقوله فحدانى اى
ساقنى وبعثنى الحدب العطف والشفقة على اهل الطلب لهذا العلم ومن له فى تحقيق
الحق فيه اربة حاجة الى ان كتبت فيما اشار به اليه كتابا مقتصدا متوسطا لا مطولا
مملا بتطويله ولا مختصرا مخلا بايجازه اودعته اوردت فيه لباب الالباب خلاصة
العقول ومزجت فيه القشر من اللباب ولم آل ولم اترك جهدا وطاقة فى تحرير
المطالب الكلامية وتقرير المذاهب الاعتقادية وتركت الحجج تتبختر تتمايل فى مشيها
كالمتدللة بجمالة اتضاحا مفعول له والشبه تتضاءل تتصاغر وتتحاقر افتضاحا
كالذى ظهرت قبائحه وانكشفت سوآته و تبهت فى النقد والتزييف للدلائل والهدم
والترصيف اى الاحكام للمقاصد على نكت هى ينابيع التحقيق وفقر هدى الى مظان
التدقيق النكتة طائفة من الكلام مبتدعة منتهية على لطيفة مؤثرة فى القلوب والينبوع
عين الماء والفقرة بالسكون فقارة الظهر ويطلق على اجود بيت فى القصيدة تشبيها
له بها وعلى قرينة الاسجاع ايضا وانا انظر من الموارد مواضع الورود جمع مورد من ورد
الماء الى المصادر مواضع الرجوع جمع مصدر اذا رجع وانا امل فى المخارج قبل ان اضع قدمى
فى المداخل ثم ارجع البصر اى الرجوع الى الخلف انا امل فيما قدمت هل فيه من قصور فازيله
فاتمه وارجع البصر كرة بعد اخرى هل ارى من فطور اى شق فاسده واصلحه حافظا حال
من فاعل كتبت وما نحن جزء من اودعته وما عطف عليه اى فعلت كل ذلك حافظا للاوضاع
التى ينبغى ان يحافظ عليها رامزا مشيرا بايجاز العبارة مشبعا موضحا باطنابها فى مقام التوشيح
والاشباع فلقد بالغ فى تحرير كتابه وتحريض طالبيه حتى جاء متعلق بتلك الافعال المذكورة كما اراد
وفوق ما اراده وسيرد فى اتمام ما قصدته ثم بين بحجته على وفق اراداته بقوله جاء كلاما لا عوج فيه
ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب تعتنا سببا صدوده اوابله وروادفه اوالى تعقبه مقاتله لغا التعقد
ولواحقه وقوله يكاد ابدا من كلاما ما يكاد الجنان لم يطمثها لم يمسها من قبل انس ولا جان
وكنت برهة من الزمان مدة طويلة منه اجيل رائى اديره واردد قداحى كما يفعل الياسر حال
تفكرى فى الميسر واؤامر نفسى من المؤامرة وهى المشاورة كان كلامها المتناور بين يامر صاحبه
بما يراه واشاور ذوى النهى جمع نهية وهى العقل لانه ينهى عن القبائح من اصدقائهم تعدد
خاطبيها من الخطبة والضمير للبكر ومن جملة خاطبيها سلطان الهند محمد شاه جونه ولكنه

الراغبين فيها وقوله فى كفو متعلق باجيل وما عطف عليه اذ زفها اليه يقال زففت العروس الى زوجها
ازف بالضم زفا وزفافا يعرف قدرها ويغلى مهرها يكنى موفق من عند الله المواقف جمع موقف من
الوقوف بمعنى اللبث بقوله الذين فيها بالسيف والسنان وهو منطبع باطلاقه مستشرف الى المواقف جمع
موقف من الوقوف بمعنى الاطلاع وفيه اشارة الى اسم الكتاب ينصب فيها بالحجج والبرهان ولا بد لذلك
الاعزاز من يد النصرة فان السيف القاضب القاطع اذا لم يمض الحجة حد كالقضيب الخاف
وهو منديل يلف ليضرب به عند التلاعب حتى وتوعاية لاجالة الرأى وما عطف عليها الاعتبار على
من لا يوازن وازنت بين الشيئين اذا وزنت احدهما بالآخر لتعرف ايهما ارجح ولا يوازى
لا يحاذى ولا يقابل باحد وهو غنى من ان يباهى غيره واجل من ان يباهى ويفاخر والغنى
انه اجل من متعلق المباهاة اى مما يمكن ان يتعلق به فلا يتصور ان يفاخر احدا اصلا وهو اعظم
من ملك البلاد وساس اى حفظ وضبط العباد شانا بنزع النسبة فى اعظم واعلام منزلا ومكانا
واندا هم راحة وبنانا يقال فلان ندى الكف اذا كان سخيا واشجعهم جاشا هو بالهمزة رواع
القلب اذا اضطرب وفلان رابط الجاش اى يربط نفسه عن الفرار لشجاعته وجنانا واقوام
دينا واروعهم سيفا وسنانا يقال زعته وارتاع اى افزعته ففزع وابسطهم ملكا وسلطانا واى
واشملهم عدلا واحسانا واعزهم انصارا واعوانا واجمعهم للفضائل النفسية التى اصولها ثلثة
الحكمة والعفة والشجاعة واولاهم بالرياسة الانسية من شيد رفع واحكم قواعد الدين بعد ان كاد
تنهدم واستبقى حشاشة الكرم بقية روحه حين ارادت ان تنعدم ورفع رايات المعالى اوان
زمان ناهزت قاربت الانتكاس الانقلاب على رؤسها وجدد آثار بقية الفضائل التى دعى
اليها فى الشرع ولو ابدل لفظ المكارم بالمعالم لكان اقعد وقد ادنست علمت بل لا اندرس كاد
بالانمحاء تحرز تمالك الاكاسرة بالارث والاستحقاق عال الدنيا والدين ابو اسحق لازال الافلاك
متابعة لهواه والاقدار متحرية لرضاه هذا دعاء قد شاع فى عبارتهم لكن الاحتراز عن امثاله
اولى اذ فيه مبالغة غير مرضية والى الله اتضرع باطلق لسان وارق جنان اى بغاية وافرة توجب
طلاقة اللسان ورقة قلب تامة يلزمها الاخلاص المستدعى للاجابة ان يديم ايام دولته و
يمتعه بما خوله اعطاه وملكه دهرا طويلا ويوفقه لان يكسب بما خوله الابقين ذكرا جميلا فى
هذه الدار واجرا جزيلا فى دار القرار انه على ذلك قدير وبالاجابة جدير والكتاب مرتب على
ستة مواقف وذلك لان ما يذكر فيه اما ان يجب تقديمه فى علم الكلام وهو الموقف الاول فى المقدمات
او لا يجب وح اما ان يبحث فيه عما لا يختص بواحد من الاقسام الثلثة التى للموجود وهو الموقف الثانى

في الامور العامة او عما يختص فاما بالممكن الذى لا يقوم بنفسه بل بغيره وهو الموقف الثالث
في الاعراض او بالممكن الذى يقوم بنفسه وهو الموقف الرابع في الجواهر واما بالواجب تعالى
فاما باعتبار ارساله للرسل وبعثه للانبياء وهو الموقف السادس في السمعيات او لا باعتبار
وهو الموقف الخامس في الالهيات والوجه في التقديم والتاخير ان المقدمات يجب تقديمها على
الكل والامور العامة كالمبادى لما عداها والسمعيات متوقفة على الالهيات المتوقفة
على مباحث الممكنات واما تقديم العرض على الجوهر فلانه قد يستدل باحوال الاعراض على احوال
الجواهر كما يستدل باحوال الحركة والسكون على حدوث الاجسام وبتقطع المسافة المتناهية
في زمان متناه على عدم تركبها من الجواهر الافراد التى لا تتناهى ومنهم من قدم مباحث الجواهر
نظرا الى ان وجود العرض متوقف على وجود الجوهر الموقف الاول في المقدمات وفيه مراصد ستة

الموقف الاول

المرصد الاول فيما يجب تقديمه في كل علم واما المراصد الباقية ففيما يجب تقديمه في هذا العلم كما
ستعرفه ولم يرد بوجوب التقديم انه لا بد منه عقلا بل اريد الوجوب العرفى الذى مرجعه
اعتبار الاولى والاخلق في طرق التعليم وفيه مقاصد ستة ايضا الاول تعريفه اى تعريف العلم الذى
يطلب تحصيله وانما يجب تقديم تعريفه ليكون طالبه على بصيرة في طلبه فانه اذا تصوره بتعريفه سواء كان
حد المفهوم اسمه او رسمه فقد احاط بجميعه احاطة اجمالية باعتبار امر شامل له يضبطه ويمتاز عما عداه

المقصد الاول

بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان فرض انه يكفيه في طلبه لكنه لا يفيد بصيرة فيه فان من ركب متن
عمياء العمياء يعنى الباطل او نكد ان يخبط خبط عشواء وهى الناقة التى لا تبصر قدامها فهى تخبط بيديها كل شئ
ويقال فلان ركب العشواء اذا خبط امره على غير بصيرة والكلام علم يقتدر معه اى يحصل
مع ذلك العلم حصولا دائما عاديا قدرة تامة على اثبات العقائد الدينية على الغير والزامه اياها بايراد
الحجج عليها ودفع الشبه عنها فالاول اشارة الى المقتضى والثانى الى انتفاء المانع وههنا ابحاث الاول
انه اراد بالعلم معناه الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطى في العقائد ودلائلها على ما صرح به
الثانى انه اختار صيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق التعريف
على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات
انما يصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين التى تستفاد منها صور الدلائل فقط ودون علم الجدل
الذى يتوسل به الى حفظ اى وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له
باثبات ما هى العقائد والمتبادر من الاحد بالمعية نوع اختصاص به ودون علم النحو المجامع لعلم الكلام
مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في ذلك الترتيب العادى اصلا

الثالث انه اختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم واختار معه على به مع شيوع استعمال
تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا
بان ثمرة الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت
مما يستقل العقل فيه ولا يجوز حمل الاثبات ههنا على التحصيل والاكتساب اذ يلزم منه ان يكون
العلم بالعقائد خارجا عن علم الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه الرابع ان المتبادر من الباء
في قوله بايراد هو الاستعانة دون السببية ولئن سلم وجب حملها على السببية العادية
دون الحقيقية بقرينة ذلك التنبيه السابق وليس المراد بالحجج والشبه ما هو كذلك في نفس
الامر بل بحسب زعم من يتصدى للاثبات بناء على قصة المخطى ولم يرد بالغير الذى يثبت العقائد
عليه معينا حتى يرد انها اذا اثبتت عليه مرة لم يبق اقتدار على اثباتها قطعا فيخرج المحدود عن
الحد الخامس ان هذا التعريف انما هو لعلم الكلام كما قررناه لا للمعلوم وان امكن تطبيقه عليه
بنوع تكلف فيقال علم اى معلوم يقتدر معه اى مع العلم به الخ والمراد بالعقائد ما يقصد
فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من الشرع قسمان احدهما ما يقصد به نفس
الاعتقاد دون العمل كقولنا الله تعالى عالم قادر سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية واصلية و
عقائد وقد دون الكلام لحفظها والثانى ما يقصد به العمل كقولنا الوتر واجب والزكوة فرض
وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها وانها لا تكاد تنحصر في عدد
بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتاتى ان يحاط بها كلها وانما مبلغ من يعلمها هو التهيؤ التام
لها اعنى ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامها اذا رجع اليه وان استدعى زمانا بخلاف العقائد فانها
مضبوطة لا تتزايد انفسها فلا يتعذر الاحاطة بها والاقتدار على اثباتها انما تكثر وجوه استدلالاتها
وطرق دفع شبهاتها وبالدينية المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا كانت او خطاء فان الخصم
كالمعتزلة مثلا وان خطأناه في اعتقاده وما يتمسك به في اثباته لا نخرجه من علماء الكلام ولا نخرج علمه الذى
يقتدر معه على اثبات عقائده الباطلة من علم الكلام الثانى موضوعه المقصد الثانى موضوع العلم الذى يراد

المقصد الثانى

تحصيله وانما وجب تقديم موضوعه اى التصديق بموضوعيته لتمتاز العلم المطلوب عند الطالب مزيد
امتياز اذ به اى بالموضوع تمايز العلوم في انفسها بيان ذلك ان كمال النفس الانسانية في قوتها الادراكية
انما هو بمعرفة حقائق الاشياء واحوالها بقدر الطاقة البشرية ولما كانت تلك الحقائق واحوالها متكثرة متنوعة
وكان معرفتها مختلطة منتشرة متعسرة وغير مستحسنة اقتضى حسن التعليم وتسهيله ان يجعل مضبوطة
متمايزة فتصدى لذلك الاوائل فتتبعوا الاعراض والاحوال الذاتية المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا

او من جهة واحدة او بالاشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتي او عرضي علما واحدا و دونوا على
حدة وسموا ذلك الشيء او تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم
كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة اخرى متشاركة في موضوع اخر
فجاءت علومهم متمايزة في انفسها بموضوعاتها وسلكت الاواخر ايضا في الطريقة في علومهم وهو امر استحساني اذ
لا مانع عقلا من ان تعد كل مسئلة علما برأسه وتفرد بالتعليم ولا من ان تعد مسائل كثيرة غير متشاركة في موضوع واحد
سواء كانت متناسبة من وجه واحد او لا علما واحدا وتفرد بالتدوين واعلم ان الامتياز الحاصل للطالب بالموضوع
انما هو للمعلومات بالاصالة وللعلوم بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه
قد يلاحظ الموضوع في التعريف كما في تعريف الكلام ان جعل تعريفا للمعلومة وهو اى موضوع الكلام المعلوم من حيث يتعلق
به اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم
والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا يتوقف عليها تلك العقائد كتركب
الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد
كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم المتناول للموجود والمعدوم
والحال فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريبا وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها
تعلق به اثباتها تعلقا بعيدا وللبعد مراتب متفاوتة وقد يقال المعلوم من الحيثية المذكورة يتناول محمولات
مسائله ايضا فالاولى ان يقال العلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها لا يقال
ان اريد بالمعلوم مفهومه والمحمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد
به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون البحث عرضا ذاتيا له مبحوثا عنه ما لم يتقيد بما جعله مساويا
كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا بان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من موضوعه
نعم ينبغي ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان
كان يبحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية وقيل هو اى موضوع الكلام ذات الله والقائل به هو
القاضي الارموي اذ يبحث فيه عن اعراضه الذاتية اى عن صفاته الثبوتية والسلبية وعن افعاله اما في الدنيا
كحدوث العالم اى احداثه واما في الاخرة كالحشر للاجساد وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام في الدنيا من حيث
انهما واجبان عليه ام لا والثواب والعقاب في الاخرة من حيث انهما يجبان عليه ام لا ولابد في هذه الاربعة من
اعتبار قيد الوجوب او عدمه والا لكانت من قبيل الافعال دون الاحكام وفيه نظر من وجهين الاول انه قد يبحث
فيه اى في الكلام عن غير ما ذكرنا من الاعراض الذاتية لذاته تعالى كالجواهر والاعراض اى عن احوالهما لا من حيث
انها مستندة اليه تعالى حتى يمكن ان يندرج في البحث عن اعراضه الذاتية وذلك مثل قولهم الجوهران لا يتداخلان والاعراض

والاعراض لا تنتقل لانا نقول ذلك البحث انما يورد في هذا العلم على سبيل المبدئية لا على انه من مسائله فلا يلزم ان
يكون راجعا الى احوال موضوعه لانا نقول ليس في كل البحث من الامور المبينة بلا مهلة حتى يكون من المبادي
المطلقة المستغنية عن البيان بالكلية فلابد من بيانه في علم فان بين في هذا العلم فهو من مسائله فوجب ان يكون
راجعا الى احوال موضوعه وليس كذلك كما عرفت و الشبهة وجواز كون بعض مسائل علم مبدأ لمسائل اخرى منه
اذا لم يتوقف الاولى على الاخرى فيكون مسئلة من جهة ومبدأ من جهة لكن كما سيأتي او في علم اخر اى وان بين
في علم اخر كان ذلك العلم اعلى منه اى من علم الكلام يتبين فيه مبادئه شرعي اذ لا يجوز ان يتبين مبادئه في علم اعلى غير
شرعي والا لاحتاج رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق الى علم اعلى غير شرعي وانه اى ثبوت علم شرعي اعلى
من علم الكلام باطل اتفاقا وللقائل ان يقول ان مبادي العلم الاعلى قد تبين وان كان على قلة في العلم الادنى
واللازم على ذلك التقدير ثبوت علم شرعي يتبين فيه مبادي الكلام او احتياجه في مبادئه الى علم غير شرعي فان سلم
بطلان الثاني فلا نسلم بطلان الاول اذ لا يقال ليس لنا علم شرعي يتبين فيه ما كان يتصدى الثاني من موضوع
العلم لا يتبين فيه وجوده وذلك لان المطلوب المبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه ولا شك انه
متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا فانا مبينا فيه والا لزم توقفه على نفسه واعترض عليه بان
اثبات العرض الذاتي الذي هو غير الوجود متوقف عليه واما اثباته فلا فلا محذور اصلا واجيب بان الوجود
المطلق مشترك بين الموجودات باسرها فلا يكون عرضا ذاتيا لشيء منها واما الوجود الخاص بواحد منها فهو
جزئي حقيقي لا يحمل على شيء قطعا وربما يقال لما امتاز الوجود عما عداه من الاعراض الذاتية بتوقفها عليه لم
يستحسنوا ان يجعلوا مهمها في قرن فيطلب اثباته مع اثباتها في علم واحد فيلزم اذا كان موضوع الكلام ذاته
تعالى اما كون اثبات الصانع مبينا بذاته فلا يحتاج الى البيان اصلا او كونه مبينا في علم اعلى سواء كان شرعيا
اولا فان بيان وجود الموضوع انما يجوز في الاعلى الذي هو اعم موضوعا دون الادنى لان الاخص يتبين في الاعم
بالنظر الى الغير في دون العكس والقسمان باطلان كون اثباته تعالى بينا بذاته وكونه مبينا في علم اعلى من الكلام
باطلان اما بطلان الاول فمما لا ينبغي ان يشك فيه واما بطلان الثاني فقد خالف فيه الارموي حيث جوز ان
يكون ذاته تعالى مسلم الانية في الكلام مبينا في العلم الالهي الباحث عن احوال الموجود بما هو موجود المنقسم الى الواجب
وغيره وهو مردود بان اثباته تعالى هو المقصد الاعلى في علمنا هذا وايضا كيف يجوز كون اعلى العلوم الشرعية
ادنى من علم غير شرعي بل احتياجه الى ما ليس علما شرعيا مع كونه اعلى منه مما يستنكر ايضا فان قلت المعلوم الذي جعلته
موضوع الكلام ما حال انيته قلت مبينة بذاتها غير محتاجة الى البيان كانية الموجود الذي هو موضوع الالهي
ولا نعني بانيتهما سوى حملهما على غيرهما ايجابا فتدبر وقيل هو اى موضوع الكلام الموجود بما هو موجود اى
حيث هو غير مقيد بشيء والقائل به طائفة منهم حجة الاسلام وتميز الكلام عن الالهي المشارك له في موضوعه

ايضا هو الموجود مطلقا باعتبار وسواء البحث هنا اى فى الكلام على قانون الاسلام بخلاف البحث فى الالهى فانه
على قانون عقولهم وافق الاسلام او خالفه وفيه ايضا كالقول الاول نظر من وجهين الاول انه قد يبحث فيه اى فى
الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا باعتبار انها موجودة فى الخارج اى يبحث فيه عن احوال الامور
لا يتوقف تلك الاحوال على وجود تلك الامور سواء كانت موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم
ام لا والدليل وجه دلالته كذا او ينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية كما ستعرفه لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها
فى الخارج واما الوجود الذهنى فهم اى المتكلمون لا يقولون به حتى يقال النظر والدليل وكذا المعدوم الخارجى والحال
من الموجودات الذهنية فيندرج تحت الموجود بما هو موجود ولا شك ان احوالها انما تعرضها من حيث انها موجودة مطلقا
فلا اشكال الثانى قانون الاسلام ما هو الحق من هذه المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام
قطعا فان زعم هذا القائل ان الكلام هو هذه المسائل الحقة فقط ورد عليه ما اشار اليه بقوله وهذا القدر اى كون
يكون للمسائل حقة على قانون الاسلام لا يميز العلم اى علم الكلام عما ليس علم الكلام كيف وكل من صاحبى المسائل
الحقة والباطلة يدعى ذلك اى كون مسائله حقة على قانون الاسلام مع ان هذا الزعم منه باطل قطعا لان المخطى من ارباب
علم الكلام ومسائله من مسائل الكلام كما اشير اليه وان كفر ذلك المخطى كالمجسمة المصرحين بكونه تعالى جسما دون القائلين
باتصافه بصفات الاجسام المتسترين بالبلكفة او بدع كالمعتزلة وقد يجاب عنه بان المراد بكون البحث على
قانون الاسلام ان تلك المسائل ماخوذة من الكتاب والسنة وما ينسب اليهما فيتناول الكل ولقائل ان يقول
ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو
باطل كما مر وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها فى عروض المحمولات لموضوعاتها على قياس ما مر فى حيثية
المعلوم المقصد الثالث فايدته وانما وجب تقديم فايدة العلم الذى يراد ان يشرع فيه دفعا للعبث فان
الطالب ان لم يعتقد فائدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه قطعا وذلك ظاهر لم يتعرض له وان اعتقد فيه فايدة
غير ما هو فايدة امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدته وربما لم يكن موافقا لغرضه فيعد
سعيه فى تحصيله عبثا عرفا وليزداد عطف على دفعا جده فيه اذا كان ذلك العلم مهما للطالب بسبب فايدته التى
عرفها فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد فى تحصيله بحسب تلك الفايدة وهى اى فايدة علم الكلام امور الاول بالنظر
الى الشخص فى قوته النظرية وهو الترقى من حضيض التقليد الى ذروة الايقان يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين
اوتوا العلم درجات خص العلماء الموقنين بالذكر مع اندراجهم فى المؤمنين رفعا لمنزلتهم كانه قال وخصوصا هؤلاء
الاعلام منكم الثانى بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقايد الدين والزام
المعاندين باقامة الحجة عليهم فان هذا الالزام المشتمل على تفضيح المعاند ربما جره الى الاذعان والاسترشاد فيكون
تاما فعاله وتكميلا اياه الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ قواعد الدين وهى عقايده عن ان تزلزلها

شبه المبطلين الرابع بالنظر الى الفروع وهو ان يبنى عليه العلوم الشرعية اى يبنى عليه ما عداه منها فانه اساسها
واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم
يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصوله فكلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة منه فالآخذ فيها بدونه
كبان على غير اساس واذا سئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين الاولين فانهم كانوا
عالمين بحقيقته وان لم يكن فيما بينهم هذه الاصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما فى علم الفقه بعينه الخامس
بالنظر الى الشخص فى قوته العملية وهو صحة النية بالاخلاص فى الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته فى الاحكام المتعلقة
بالافعال اذ بها اى بصحة النية والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله
اى والغاية التى يفيدها ما ذكر من الامور الخمسة وينتهى اليها هى الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب
الى الشرع فيه لذاته ومنتهى الاغراض وغاية الغايات المقصد الرابع مرتبته اى شرفه وانما وجب
تقديم مرتبة العلم الذى يطلب ان يشرع فيه ليعرف قدره ومرتبته فيما بين العلوم فيوفى حقه من الجد والاعتناء
فى اكتسابه واقتنائه اذا عرفت هذا فنقول قد علمت ان موضوعه اى موضوع الكلام وهو المعلوم اعم الامور
واعلاها فيتناول اشرف كان العلم به اشرف مع ان موضوعه مقيد بحيثية تنبىء عن شرفه ايضا وغايته اعنى تلك
السعادة الابدية على الامور الخمسة اشرف الغايات واجديها نفعا ودلائله يقينية يحكم بها اى بصحة مقدماتها
وصحة الصور العارضة لها صريح العقل بلا شائبة من الوهم وقد تأيدت تلك الدلائل بالنقل وهى اى شهادة
العقل لها بصحتها مع تأيدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة اذ لا يبقى شبهة فى صحة الدليل الذى تطابق فيه العقل
والنقل قطعا بخلاف دلائل العلم الالهى فان مخالفة النقل اياها شهادة عليها بان احكام عقولهم بها ماخوذة
من الوهم لا من صرائحها فلا وثوق بها اصلا وهذه الامور المذكورة فى شرف علم الكلام اعنى معلومه وغايته
وحجته هى جهات شرف العلم لا تعدوها اى لا تتجاوز جهات الشرف التى ذكرناها واما كون مسائل علم
الكلام اقوم فراجع الى فضيلة الدلائل ووثاقتها فهو اى الكلام اذن اشرف العلوم بجميع جهات الشرف المقصد
الخامس مسائله بدون كلمة فى وهو المناسب لما تقدم وما تأخر والموجود فى كثير من النسخ فى مسائله وانما وجب
تقديم الاشارة الاجمالية الى مسائل العلم الذى يطلب الشروع فيه ليتنبه الطالب على ما يتوجه اليه من
المطالب فيتنبه بها موجبا لمزيد استبصار فى طلبها وانما قال التى هى المقاصد لان كل علم مدون له مسائل
هى المقاصد الاصلية فيه وهى حقيقته ومباد اما تصورية او تصديقية هى وسائل الى تلك المقاصد وربما
عدت جزءا منه لشدة الحاجة اليها واما عد موضوعه جزءا ثالثا منه ففيه ان الموضوع نفسه من المبادى التصورية
وكونه موضوعا له من مقدمات الشروع فيه الخارجة عنه اتفاقا وانتفاء عن وجوده من المبادى التصديقية
المسماة عندهم اصولا موضوعة كما صرح به ابن سينا فى برهان الشفاء وهى اى مسائل الكلام كل علم نظرى

جعل المسألة نفس الحكم لانه المقصود في القضية المطلوبة في العلم واما المأخذ فمن المبادي التصورية و
ووصف الحكم بكونه نظريا بناء على الغالب والا فالمسألة قد يكون ضرورية فتورد في العلم اما
لاحتياجها الى تنبيه يزيل عنها خفاءها او لبيان لميتها وانما حمل كل حكم نظري على المسائل نظرا الى مآل
معناه كانه قال ومن الاحكام النظرية لمعلوم سواء ذلك الحكم النظري من العقائد الدينية او يتوقف
عليه اثبات شيء منها سواء كان توقفا قريبا او بعيدا وسواء الكلام العلم الاعلى اليه تنتهي العلوم الشرعية
كلها وفيه تثبت موضوعاتها وحيثياتها فليست له مباد تبين في علم آخر سواء كان علما شرعيا او غير شرعي
وذلك ان علماء الاسلام قد دونوا لاثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وافعاله
وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق فيها ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين
فيه الى علم آخر اصلا فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي يتوقف عليها تلك
العقائد سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد ادلتها او باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة
في علمهم فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه ليس له مباد تبين في علم آخر بل مباديه اما بينة بنفسها مستغنية عن
البيان بالكلية او مبينة فيه ففي تلك المبادي المبينة فيه مسائل له من حيثية ومباد لمسائل اخر
منه لا يتوقف تلك المبادي عليها لئلا يلزم الدور وبما قررناه تبين لك ان احوال المعدوم والحال ومباحث
النظر والدليل مسائل كلامية وتجويز ان يكون مبادي اعلى علوم الشرع مبينة في علم غير شرعي ويحتاج بذلك اليه
مما لا يجتري عليه الا فلسفي او متفلسف يتحسس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج اصول الفقه
الى العربية مما لا يتفوه به محصل فان وجدت في الكتب الكلامية مسائل لا يتوقف عليها اثبات العقائد اصلا ولا
دفع الشبه عنها قطعا فذلك من خلط مسائل علم آخر به تكثيرا للفائدة في الكتاب ثمة اي من الكلام تستمد العلوم الشرعية
وهو لا يستمد من غيره اصلا فهو رئيس العلوم الشرعية على الاطلاق لنفاذ حكمه فيها باسرها وليس ينفذ فيه حكم شيء
منها ثم قد ينفذ حكم بعض منها على بعض آخر فيكون لذلك البعض رياسة مقيدة ثم ان نفع الكلام فيما عداه بطريق
الافاضة والانعام من الاعلى على الادنى دون الخدمة فلا تناسب تسميته خادم العلوم المقصد السادس في تسميته

المقصد

وانما وجب تقديمها لان في بيان تسمية العلم الذي يتوجه الى تحصيله مزيد اطلاع على حاله يفضي بالطالب مع ما يتوقع
الى كمال استبصاره في شأنه انما سمي الكلام الكلام اما بازاء المنطق للفلاسفة يعني ان لهم علما نافعا في علومهم
سمي بالمنطق ولنا ايضا علم نافع في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام الا ان نفع المنطق في علومهم بطريق
الالة والخدمة ومن ثمة يسمى خادم العلوم والتها وربما يسمى رئيسها نظرا الى نفاذ حكمه فيها ونفع الكلام
في علومنا بطريق الاحسان والمرحمة فلا يسمى الا رئيسها او لان ابوابه عنونت اولا اي في كتب المتقدمين
بالكلام في كذا فبعد تغير العنوان بقي ذلك الاسم بحاله او لان مسئلة الكلام بمعنى قدم القرآن وحدوثه اشهر اجزائه

وسببه ايضا الشديد منه حتى كثر فيه اي في حكم الكلام انه قديم او حادث التشاجر والتنازل والسفك اذ قد روي
ان بعض الخلفاء العباسية كان على الاعتزال فقتل جماعة من علماء الامة طالبا منهم الاعتراف بحدوث
القرآن فغلبت عليه تسمية للكل باسم اشهر اجزائه او لانه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم على قياس
ما قيل في المنطق من انه يفيد قوة على النطق في العقليات والمخاصمات المرصد الثاني في تعريف

المرصد الثاني

مطلق العلم من هنا شرع في مقاصد علم الكلام وما تقدم في المرصد الاول كان مقدمة للشروع فيه ولا بد
للمتكلم من تحقيق ماهية العلم اولا ومن بيان انقسامه الى الضروري والمكتسب ثانيا ومن الاشارة الى ثبوت
العلوم الضرورية التي تنتهي اليها ثالثا ومن بيان احوال النظر وافادته للعلم رابعا ومن بيان الطريق
الذي يقع فيه النظر ويوصل الى المط خامسا اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقائد و
اثبات مباحث اخر يتوقف عليها العقائد وقد عرفت انه قد جعل جميع ما يتوقف عليه اثبات العقائد
من القضايا المكتسبة مقاصد في علمه كيلا يحتاج فيه الى علم آخر فالمباحث المذكورة في هذه المراصد الخمسة
مسائل كلامية وفي ابكار الافكار تصريح بذلك حيث جعل مشتملا على ثماني قواعد متضمنة لجميع مسائل
الاصول الاولى في العلم واقسامه الثانية في النظر وما يتعلق به الثالثة في الطرق الموصلة الى المطلوبات
النظرية وفيه اي في العلم المطلق ثلاثة مذاهب المذهب الاول انه ضروري تصور ماهيته بالكنه واختاره
الامام الرازي لوجهين الوجه الاول ان علم كل احد بوجوده اي بانه موجود ضروري اي حاصل له
بلا اكتساب ونظر وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والعلم المطلق جزء منه لان المطلق
ذاتي للمقيد والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل فاذا حصل العلم الخاص الذي هو كل لكل احد بالضرورة كان
العلم المطلق الذي هو جزؤه سابقا عليه والسابق على الضروري اولى ان يكون ضروريا فالعلم المطلق
ضروري وهو المط والجواب عنه ان الضروري حصول علم جزئي متعلق بوجوده فان هذا العلم حاصل
لكل احد بلا نظر وهو اي حصول ذلك العلم الجزئي غير تصوره وغير مستلزم له اذ كثيرا ما يحصل لنا علوم
جزئية بمعلومات مخصوصة ولا نتصور شيئا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا بل نحتاج في تصورها الى توجه
مستانف اليها فلا يكون حصولها عين تصورها ولا مستلزما له واذا لم يكن ذلك العلم الجزئي المتعلق بوجوده
متصورا فلا يلزم تصور العلم المطلق اصلا فضلا عن ان يكون تصوره ضروريا ويجوز ان يجاب عنه ايضا
بانه انما يتم اذا كان العلم ذاتيا لما تحته وكان شيء من افراده متصورا بالكنه بديهة وكلاهما ممنوعان
لا يقال نحن لا نقتصر على ما ذكر بل نقول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ويعلم ايضا كذلك انه
عالم بذلك والعلم الاحد تصوري بالثاني التصديق وهو بديهي ايضا فيكون تصوره السابق على التصديق البديهي
اولى ان يكون بديهيا فان قلت في جواب هذا التوجيه لا يلزم من بداهة التصديق بداهة تصوراته ولا

بداهة شئ منها فان التصديق البديهي ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر فجاز ان يكون تصوراته باسرها
كسبية فلا يصح الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة شئ من تصوراته اصلا قلت في رد هذا
الجواب ان المدعى حصول هذا التصديق بلا نظر في الحكم ولا في شئ من اطرافه اذ لا يخلو عنه البله والصبيان
الذين لا يتأتى منهم الاكتساب لا في حكم ولا في تصور والنزاع في التسمية بان التصديق انما هو الحكم وحده وتصور
اطرافه شروط له خارجة عنه فالبديهي منه هو الحكم المستغني عن الاستدلال وان كانت تصوراته نظرية وليس
التصديق عبارة عن المجموع المركب من الحكم وتصورات اطرافه حتى يكون بداهته مستلزمة لبداهة تصوراته لا
يجدي طائلا في هذا المقام لما عرفت من ان هذا التصديق الذي كلامنا فيه مستغن عن النظر مطلقا ثم شرع في
جواب لا ابطال بقوله لانا نقول يكفي في التصديق تصور الطرفين بوجه ما ولا يحتاج فيه الى التصور بهما
بالكنه كما نحكم على جسم معين مشاهد من بعيد بانه شاغل لحيز معين مع الجهل بحقيقته هل هو انسان او حجر بل
ومع الجهل بحقيقة الحيز والشغل بل نحكم بان الواجب لذاته ان تقرر اولا وان لم نعلم حقيقتهما بكنههما بل
باعتبار امر عام عارض لهما ككونه صانعا للعالم وكونها مدبرة للبدن مثلا فاللازم مما ذكرتم ان يكون تصور
مطلق العلم بوجه ما بديهيا ولا نزاع فيه بل في تصوره بحسب الحقيقة الوجه الثاني ان العلم لو كان كسبيا معرفا فاما
ان يعرف بنفسه وهو باطل قطعا او بغيره وهو ايضا باطل لان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور
لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الآخر وهذا الوجه على تقدير صحته حجة على من يقول انه اي مطلق العلم معلوم
بحسب حقيقته لكن لا بالضرورة فانه اذا لم يسلم كونه معلوما كذلك لم يتجه ان يقال لا يلزم من امتناع كونه مكتسبا
ان يكون ضروريا لجواز ان يكون تصوره بكنهه ممتنعا والجواب ان غير العلم انما يعلم بحصول علم جزئي متعلق به
لا بتصور حقيقة العلم المطلق فان اكثر الناس يعلمون اشياء كثيرة وليسوا يتصورون حقيقة العلم المطلق
والذي نحاول ان نعلمه اي نطلب ان نحصله على ذلك التقدير هو غير العلم تصور حقيقة العلم فلا دور اذ اللازم
ان يكون تصور حقيقة العلم موقوفا على حصول علم جزئي متعلق بذلك الغير وعلى حصول حقيقة العلم في ضمن ذلك
الجزئي ايضا فيتوقف تصور حقيقته على حصولها في ضمن بعض جزئياتها وليس في ذلك الحصول متوقفا على
تصور حقيقته فلا دور وحاصل حل الشبهة بالفرق بين حصول العلم المطلق بنفسه في الذهن وبين
تصوره وذلك لان منشأها عدم الفرق بينهما ففي الشبهة الاولى يتخيل انه اذا حصل بالضرورة علم جزئي
قائم بالنفس كان ماهية العلم حاصلة بالضرورة في ضمنه قائمة بالنفس ايضا وهذا معنى كون تلك الماهية
متصورة وفي الشبهة الثانية يتخيل ان تصور ماهية العلم يتوقف على حصول علم جزئي متعلق بالغير ولا شك انه
متوقف على حصول ماهيته في ضمنه قائمة بالذهن وهذا معنى تصورها فقد يتوقف كل منهما على الآخر واذا ظهر الفرق
بينهما بان ارتسام ماهية العلم في النفس على وجهين احدهما ان ترتسم فيها بنفسها في ضمن جزئياتها وذلك حصولها

وليس تصورها

وليس تصورها ولا مستلزما له على قياس حصول الشجاعة للنفس الموجب لاتصافها بها من غير ان تصورها والثاني ان
ترتسم فيها بمثالها وصورتها وهذا هو تصورها لا حصولها على قياس تصور الشجاعة الذي لا يوجب اتصاف النفس
بها وهو المطابق لتعريفها اضمحلت الشبهتان بالكلية المذهب الثاني وبه قال امام الحرمين والغزالي انه ليس
ضروريا بل هو نظري ولكن يعسر تحديده وربما نقل بالدليل الثاني فاعلم وقال ربما لان القوة به تخيليته الا ذكر انه
ان تم دل على امتناع التحديد دون عسره وان لم يتم لم يدل على شئ قال الافظ تعريفه معرفة القسمة والمثال اما
القسمة فهي ان تميزه عما يلتبس به من الاعتقادات فنقول مثلا الاعتقاد اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق
او غير مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فقد خرج عن القسمة اعتقاد جازم مطابق ثابت وهو العلم بمعنى
اليقين وقد تميز عن الظن بالجزم وعن الجهل المركب بالمطابقة وعن تقليد المصيب الجازم بالثابت الذي لا يزول
بالتشكيك واما المثال فكان يقال العلم ادراك البصيرة المشابه لادراك الباصرة او يقال هو كاعتقادنا ان الواحد
نصف الاثنين وهذا القول بعيد فانهما اي القسمة والمثال ان افادا تمييز الماهية العلم عما عداها صلحا معرفا
وحدا لها اذ لا نعني هنا بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل بهما معرفة لماهية العلم لان تحصيل المعرفة بشئ لا يتأتى بتميزه
عن غيره لامتناع حصول معرفته بدون تميزه واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة
محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر
في الادراكات الخفية ثم قال ان التقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان الاشتباه والتمثيل بادراك الباصرة يفهمك
حقيقته فظهر انه انما قال بعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا الكلام محقق لا يعد فيه لكنه جار
في غير العلم كما اعترف به المذهب الثالث انه نظري لا يعسر تحديده وذكر له تعريفات الاول لبعض المعتزلة انه
اعتقاد الشئ على ما هو به وهو اي هذا التعريف غير مانع لدخول التقليد فيه اذا طابق الواقع فزيد لدفعه عن ضرورة
او دليل فاندفع دخول التقليد لكن بقي الاعتقاد الراجح المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل
ظني داخلا فيه الا ان يخص الاعتقاد بالجازم اصطلاحا فلا يدخل الظن فيه ويرد عليهم اي على اصحاب هذا
التعريف خروج العلم بالمستحيل عنه فانه ليس شيئا اتفاقا بخلاف المعدومات الممكنة التي اختلف فيها وقد
اجاب بعضهم عنه بان العلم لا يتعلق بالمستحيل فلا نقض به فاشار الى رده بقوله ومن انكر تعلق العلم بالمستحيل
فهو مكابر لبديهة العقل فان كل عاقل يجد من نفسه الحكم باستحالة اجتماع الضدين والنقيضين ولا
يتصور ذلك الا مع كون اجتماعهما المستحيل معلوما بوجه ما ومناقض كلامه ايضا لان هذا الانكار تعلق
العلم بالمستحيل حكم على المستحيل بانه لا يعلم فيستدعي هذا الحكم العلم به لامتناع الحكم على ما ليس معلوما اصلا نعم
قد يعتذر لهم بان المستحيل ليس شيئا لغة فلا يخرج العلم به عن تعريفهم وكونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت
في نفسه لا ينافي ذلك اي كونه شيئا لغة الثاني للقاضي ابي بكر الباقلاني انه معرفة المعلوم على ما هو به فيخرج عنه

حد علم الله سبحانه مع كونه معترفا بان لله علما اذ لا يسمى علمه تعالى معرفة اجماعا لا اصطلاحا ولا لغة وايضا ففيه دور
اذ المعلوم مشتق من العلم فلا يعرف الا بعد معرفته لان المشتق مشتمل على معنى المشتق منه مع زيادة وايضا فقوله على
ما هو به قيد زايد لا حاجة اليه اذ المعرفة لا تكون الا كذلك لان ادراك الشيء لا على ما هو به جهالة لا معرفة الثاني
للشيخ ابي الحسن الاشعري فقال تارة بالقياس الى المحل هو الذي يوجب كون من قام به عالما او هو الذي
يوجب لمن قام به اسم العالم ومؤدى العبارتين واحد وفيه دور اذ لا اختلاف للعالم في الحد وفيه ان الادراك
مجاز عن العلم لان معناه الحقيقي هو اللحوق والوصول والمجاز لا يستعمل في الحدود وان اجيب بانه اشتهر
في العلم فلنا لم يندفع بذلك تعريف الشيء بنفسه لان المعنى المجازي هو العلم نفسه فكانه قيل هو علم المعلوم وفيه
الزيادة المذكورة يعني ان قوله على ما هو به زايد فان المعلوم لا يكون الا كذلك الرابع لابن فورك ما يصح عن
قام به اتقان الفعل اي احكامه وتخليصه عن وجوه الخلل فان اراد ما يستقل بالصحة فهو باطل قطعا وان اراد
ما له مدخل فيها فيدخل القدرة في الحد ويخرج عنه علمنا اذ لا مدخل له في صحة الاتقان على رأينا فان افعالنا
ليست بايجادنا وقد اورد عليه بعد تسليم ان فعل العبد بايجاده علم احدنا بنفسه وبالباري تعالى وبالمستحيل
فان ما يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا يصح اتقانه به وانما يرد ما ذكر ان لو اراد ما يصح به اتقان متعلقه واما
لو اراد ما يصح به الاتقان في الجملة وان لم يكن مصححا بحسب تخصيصه فلا ورود لهذا عليه ولهم عبارات قريبة
من هاتين العبارتين المذكورتين نحو تبيين المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة المذكورة والدور وان التبيين
مشعر بالظهور بعد الخفاء فيخرج عنه علمه تعالى او اثباته اي اثبات المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور
وانه يلزم ان يكون العالم منا بوجوده تعالى مثبتا له وهو محال وايضا الاثبات يطلق على الايجاد وعلى تسكين
الشيء عن الحركة ولا مجال لارادة شيء منهما ههنا وقد يطلق على العلم تجوزا فيلزم تعريف الشيء بنفسه او الثقة بانه
اي المعلوم على ما هو به وفيه الزيادة والدور وانه يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به وذلك مما يمتنع
اطلاقه عليه شرعا الخامس للامام الرازي انه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة او دليل واعترض
به تعريفه عن كونه ضروريا ولا اعتبار عليه غير انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه في الاعتقاد ولا يخفى وروده
ايضا على التعريف الاول المنقول عن بعض المعتزلة مع انه علم تعالى مثلا في الاعراض على مذهب الشيخ وفي الجواهر
على حقيقة الانسان او ارادات الاولى من المنويات الاصطلاحية والثاني من الماهيات الموجودة
السادس للحكماء انه حصول صورة الشيء كليا كان او جزئيا موجودا او معدوما في العقل اي عنده ليتناول
ادراك الجزئيات وبعالى ببيان خاصة الاختصاص بالكليات حتى تمثل ماهية المدرك في نفس الدراك بشرط
المدرك يكد ما وسواء كون العلم حصول الصورة او تمثل الماهية مبني على الوجود الذهني ويحسب عنه اي عن
الوجود الذهني وكون العلم عندهم عبارة عنه وما ذكروه في تعريف العلم يتناول الظن والجهل المركب

والتقليد

والتقليد بل الشك والوهم ايضا وتسميتها علما اي جعلها مندرجة فيه كما ذهبوا اليه يخالف استعمال اللغة والعرف
والشرع اذ لا يطلق على الجاهل جهلا مركبا انه عالم في شيء من استعمالات اللغة والعرف والشرع
كيف ويلزم ان يكون اجهل الناس بما في الواقع اعلمهم به وكذا لا يطلق العالم في شيء منها على الظان
والشاك والواهم واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا لا حقيقة ولا مشاحة اي لا مضايقة ولا
منازعة في الاصطلاح بل لكل احد ان يصطلح على ما شاء الا ان رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين
الجمهور اولى واوجب السابع وهو المختار من تعريفاته لبرائته عما ذكر من الخلل في غيره ويتناوله للتصور
والتصديق اليقيني انه صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها تميزا يحترز به عن الحد
ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها
تميزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته ممتاز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما
الادراكات فانها توجب لمحالها تميزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب لها ايضا تميزا لمدركاتها عما عداها اي
تجعلها بحيث تلاحظ مدركاتها وتميزها عما سواها بين المعاني ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة
فتخرج به ادراكات هذه الحواس فانها توجب تميزا في الامور العينية كما سنصرح به لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل
متعلق التمييز نقيضه ذلك التمييز وبهذا القيد خرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز اي محل فيها يحتمل
نقيضه بلا خفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من
الايجاب والسلب الى النقيض وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وتحقيقه ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة
بشيء توجب تلك الصفة ايجابا عاديا كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك التمييز
فلا بد من اعتبار المحل الذي هو العالم لان التمييز المتفرع على الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان يتميز انما
هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشيء هو الذي لا يحتمل النقيض وهذا الحد يتناول التصديق
اليقيني وهو ظاهر والتصور ايضا اذ لا نقيض له لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما ولا
تمانع بين التصورات فان مفهومي الانسان واللاانسان مثلا لا يتمانعان الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء او
يحصل هناك قضيتان متنافيتان صدقا وكذا قولنا حيوان ناطق وحيوان ليس بناطق على التقييد
لا يتمانعان الا بملاحظة وقوع تلك النسبة ايجابا وارتفاعها سلبا عن التصديقين اللذين اشير بهذين
القولين اليهما بعد رعاية شروط التناقض فيهما واطلاق النقيض على اطراف القضايا باعتبار اخذ
تلك الاطراف بمعنى السلب والعدول مجاز على التاويل لا يقال فعلى هذا جميع التصورات علوم مع ان بعضها
غير مطابق لانا نقول لا يوصف التصور بعدم المطابقة اصلا فانا اذا ابصرنا من بعيد شبحا هو حجر مثلا
وحصل منه في اذهاننا صورة انسان فتلك الصورة صورة للانسان وعلم تصوري به والخطأ انما هو في حكم

حكم العقل بان ما في الصنوبر للشبح المرئي والتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا كان
او ممتنعا وعدم المطابقة في احكام العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال واورد على الحد المختار العلوم العادية
وهي العلوم المستندة الى العادة كعلمنا مثلا بان الجبل الذي رايناه فيما مضى لم ينقلب الآن ذهبا فانها تحتمل
النقيض فتخرج عن الحد مع كونها من افراد المحدود وانما كانت محتملة له لجواز خرق العادة فنقول مثلا في المثال المذكور
ان شمول قدرة المختار مع استواء الجواهر الافراد في قبول الصفات المتقابلة كالذهبية والحجرية اذا كا
متجانسة في الاجسام كما ذهب اليه بعضهم توجب ذلك الاحتمال واذا قيل انها مختلفة الماهية وما يتركب منه
الحجر لا يجوز ان يتركب منه الذهب قلنا نحن نعلم بالعادة ان الله تعالى خلق لذلك المكان المخصوص مثلا حجرا مع جواز ان يكون
المختار قد اعدمه واوجد بدله ذهبا والجواب ان هناك احتمالين العاديات للنقيض بمعنى انه لو فرض نقيضها
واقعا بدلها لم يلزم منه اي من ذلك النقيض محال لذاته لان تلك الامور العادية ممكنة في ذواتها والممكن لا يلزم
شيء من طرفيه محال لذاته غير احتمال متعلق التمييز الواقع فيه اي في العلم العادي للنقيض وذلك لان الاحتمال الاول
راجع الى الامكان الذاتي الثابت للممكنات في حد ذواتها كما بيناه والاحتمال الثاني هو ان يكون متعلق التمييز محتملا
لان يحكم فيه المميز بنقيضه في الحال كما في الظن او في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنافٍ ضعفه لكل
التمييز اما لعدم الجزم او لعدم المطابقة او لعدم استناده الى موجب وهذا الاحتمال الثاني المنافي للاول هو المراد
من الاحتمال المذكور في التعريف وهو الذي ورد النفي عليه فيه وانه ثم والموصول تختص بالامور العقلية
كلية كانت او جزئية اذا المراد بها ما يقابل العينية الخارجية التي تدرك باحدى الحواس الخمس فتخرج عن
العلم ادراك الحواس الظاهرة لانه يعتبر في الامور العينية ومن ثم ترى كالشيخ الاشعري انه اي ادراك الحواس
من قبيل العلم كما سياتي تطرح هذا القيد فيقول صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ومنهم من يزيد
قيدا في الحد المختار ويقول بين المعاني الكلية وهذه الزيادة مع الغنى عنه تخل بالطرد اي طرد الحد لخروج
افراد المحدود وجزئياته فيها وشرط ايا ما فهو محمول على معناه اللغوي دون الاصطلاحي اذ تخرج بها عن
الحد العلم بالجزئيات كالعلم بان هذا مثلا لذاتنا وما ذكرنا المختار انما هو حد للعلم عند من يقول العلم صفة ذات
تعلق بالمعلوم ومن قال انه نفس التعلق المخصوص بين العالم والمعلوم كما سياتي حده بانه تمييز معنى عند
النفس تمييزا لا يحتمل النقيض واعلم ان احسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو انه صفة يتجلى بها المذكور
لمن قامت به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل بلا خلاف ويتناول المفرد والمركب والكلي
والجزئي والتجلي هو الانكشاف التام فالمعنى انه صفة ينكشف بها المذكور لمن قامت به ما من شانه ان يذكر
انكشافا تاما لا اشتباه فيه فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في الحقيقة
عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح ينحل به العقدة المرصد الثالث في اقسام العلم

وفيه مقاصد

وفيه مقاصد المقصد الاول ان العلم بمعنى الادراك مطلقا ليتناول الظنيات ايضا او بالمعنى المعتبر
في الحد المختار ان خلا عن الحكم اي ايقاع النسبة او انتزاعها فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة
فيه اصلا كالانسان او فيه نسبة تقييدية كالحيوان الناطق او انشائية كقولك اضرب او نسبة خبرية
لم يحكم باحد طرفيها كما اذا شككت في زيد قائم فان هذه كلها علوم خالية عن الحكم المذكور والا اي وان
لم يخل عن الحكم فتصديق والمتبادر من هذه العبارة ان التصديق هو الادراك المقارن للحكم كما يقتضيه
عبارة المتأخرين لا نفس الحكم كما هو مذهب الاوائل ولا المجموع المركب منه ومن تصورات النسبة وطرفيها
كما اختاره الامام الرازي ونحن نقول اما جعل الحكم ادراكا كما يشهد به رجوعك الى الوجدان لك
ان تقول فالصواب ان العلم ان كان حكما اي ادراكا لان النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو تصديق والا فهو تصور فيكون
لكل من قسمي العلم طريق موصل يخصه وان جعل فعلا كما توهمه العبارات التي يعبر بها عنه من الاسناد والايجاب
والايقاع والسلب والانتزاع فالصواب ان يقسم العلم الى تصور ساذج وتصور معه تصديق كما ورد في بعض
الكتب المعتبرة فللعلم ح وهو التصور مطلقا طريق خاص كما سيأتي نظري منه وللعارض المسمى بالحكم والتصديق
طريق آخر واما جعل التصديق قسمان العلم مع تركبه من الحكم وغيره فلا وجه له فعلا كان الحكم او ادراكا وسماك
التصور والتصديق نوعان متباينان بالذات اي بالماهية فانك اذا تصورت نسبة امر الى آخر وشككت
فيها فقد علمت ذينك الامرين والنسبة بينهما قطعا فلك في هذه الحالة نوع من العلم ثم اذا زال عنك الشك
وحكمت باحد طرفي النسبة فقد علمت تلك النسبة نوعا آخر من العلم ممتازا عن الاول بحقيقته وجدانا وباعتبار
اللازم المشهور وهو احتمال الصدق والكذب في التصديق وعدمه في التصور المقصد الثاني العلم الحادث
قيد بالحدوث ليخرج عنه علمه تعالى فانه قديم لا يوصف بضرورة ولا اكتساب ينقسم الى ضروري ومكتسب فالضروري
قال القاضي ابو بكر في تفسيره هو العلم الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد المخلوق الى الانفكاك عنه
سبيلا كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات واورد عليه جواز زواله اي زوال العلم الضروري بعد
حصوله باضداده كالنوم والغفلة واورد ايضا انه قد يتقدم العلم الضروري لعدم مقتضيه كما يتقدم قبل الحس
اي الاحساس والوجدان وساير ما يتوقف عليه من التواتر والتجربة وتوجه العقل فلا يكون العلم الضروري
لازما للنفس المخلوق لا دايما ولا بعد حصوله ولا يرد على التعريف ما اورد عليه اذ عبارته مشعرة بالقدرة اي
باعتبار مفهوم القدرة في التعريف منفية فانك اذا قلت فلان لا يجد الى كذا سبيلا يفهم منه انه لا يقدر عليه واذا قلت
لا يجد اليه سبيلا فهم منه انه لا يقدر عليه فمراد القاضي ان الانفكاك عن العلم الضروري ليس مقدورا للمخلوق وما ذكرتم
من زواله باضداده وتقدمه قبل ما يقتضيه لا ينافي مراده اذ ليس شيء منهما انفكاكا مقدورا ولا غير مقدور
فان قلت الانفكاك مقدورا كان او غير مقدور معتبر في اللزوم المذكور في التعريف فالسؤال باق بحاله قلت

واذ لولاه اى لولا ان بعضا من كل منهما ضرورى لزم الدور او التسلسل اذ ح يكون كل واحد
من التصور وكذا كل واحد من التصديق نظريا فاذا حاولنا تحصيل شئ منهما كان ذلك التحصيل مستندا
الى تصور او تصديق آخر هو ايضا نظرى مستند الى غيره من التصورات او التصديقات فاما ان
يدور الاستناد فى مرتبة من المراتب او يتسلسل الى ما لا نهاية وهما ممتنعان الاكتساب لانهما باطلان
ممتنعان كما سيأتى فما يتوقف عليهما كان باطلا ممتنعا فح يلزم ان لا يكون شئ من التصور او
التصديق حاصلا لنا وهو باطل قطعا اى بالبداهة اذا فرض ان الكل نظرى فهذا الذى ذكره من
لزوم الدور او التسلسل وكونهما مانعين من الاكتساب ومفضيين الى ان لا يكون شئ من الادراكات
حاصلا لنا ايضا نظرى على ذلك التقدير وح يمتنع اثباته لان اثباته انما يكون بنظرى آخر فيلزم الدور
او التسلسل لما ذكرتم بعينه والحاصل ان دليلكم على بطلان كون الكل نظريا ليس يتم بجميع مقدماته لان كونه
تاما كذلك يستلزم المحال المذكور لانا نقول ما ذكرناه فى دليلنا من التصورات والتصديقات
نظرى وغير معلوم على ذلك التقدير لا فى نفس الامر بل هو معلوم لنا فى نفس الامر واى ان ما لا الدليل الذى
ذكرناه حجة قائمة على من اعترف بالمعلومات اى اعترف بان تلك القضايا المذكورة فى الدليل معلومة فى نفس
الامر وزعم انها كسبية على ذلك التقدير فلا يكون معلومة عليه فكيف يجوز التمسك بها فى ابطاله اذ ح
نجاب بان الاستدلال بها يتوقف على معلومية صدقها وهى واقعة فى الواقع فان جامعها ذلك التقدير فلا
كلام وان لم يجامعها كان ذلك التقدير غير واقع فى نفس الامر وهو المط لا علىّ فحجتنا مطلقا اى تحجيه
معلومية تلك القضايا على ذلك التقدير وفى نفس الامر ايضا فان هذه الحجة لا تقوم عليه قطعا لانكلها
يورد فى اثبات معلومية صدق مقدماتها نتجه عليه منع المعلومية اذ لم يثبت بعد ضرورى لا يقبل المنع
وقد يقال اراد ان ما ذكرناه فى امتناع كسبية الكل انما يقوم حجة على من اعترف بان لنا معلومات تصورية
وتصديقية الا انها باسرها كسبية وذلك لانا اذا انبتنا ح ان الكل من كل منهما ليس كسبيا لزم ان يكون
بعض من كل منهما ضروريا واما من يجحد المعلومات ولا يعترف بشئ منها فله ان يقول امتناع كسبية
الكل لا يستلزم ضرورية البعض لجواز امتناع الحصول وقد مر نظيره فى الاستدلال الثانى على ان التصور
العلم ضرورى وبعضه نظرى بالضرورة الوجدانية ايضا فان كل عاقل يجد من نفسه احتياجه فى تصور
حقيقة الروح والملك والتصديق بان العالم حادث الى نظر وكسب المقصد الرابع فى نقض مذاهب
ضعيفة فى هذه المسئلة وهى اى تلك المذاهب بنا وبل الطائف اربع المذهب الاول ان الكل
ضرورى وبه قال بالنسبة من اصحابنا وذلك لعدم حصول شئ منه بعد ما اذ لا تأثير لها عندنا وهؤلاء
فرقتان فرقة تسلم توقفه اى توقف بعض من الكل او توقف العلم على النظر فيكون النزاع معهم فى تجرد

لعله اراد باللزوم الثبوت مطلقا ثم فتح يكون الانفكاك عنه غير مقدور وارادوا به امتناع الانفكاك المقدور
فيكون آخر كلامه تفسيرا لاوله فان قيل فكذا النظرى بعد حصوله اى هو ايضا غير مقدور الانفكاك اذ لا
قدرة للمخلوق على الانفكاك عنه بعد حصوله فيدخل فى حد الضرورى والثانى فى قوله فكذا الا شعار بترتب
هذا السؤال على الجواب عن السؤال الاول قلنا لا يلزم من عدم القدرة على الانفكاك عن النظرى بعد حصوله
عدم القدرة على الانفكاك عنه مطلقا والمذكور فى التعريف هو عدم القدرة على الانفكاك مطلقا وذلك انما
يوجد فى الضرورى واما النظرى فمقدور انفكاكه قبل حصوله بان نترك النظر فيه ونقول لكن فى تلخيص تعريف
القاضى هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للخلق واذا لم يكن تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا كالمحسوسات
بالحواس الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل يتوقف على امور غير مقدورة لا نعلم ما هى وكيف
حصلت وكيف حصلت كما سنذكره بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا وكالمحسوسات
بالحواس الباطنة مثل علم الانسان بلذته وألمه وكالعلم بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة
لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالامور التى لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خاليا عنها مثل
علمنا بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهيات ما يثبته بمجرد العقل اى يثبته بمجرد التفاته
اليه من غير استعانة بحس او غيره تصورا كان او تصديقا فهو اخص من الضرورى وقد يطلق مرادفا
له والكسبى يقابل الضرورى فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة واما النظرى فهو ما يتضمنه النظر
الصحيح هذه عبارة القاضى قال الآمدى ومعنى تضمنه له انه يحال لو قدر انتفاء الآفات واضداد
العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه بلا ايجاب وتوليد مع انه لا يحصل الا معه ولم يقل ما يوجبه
النظر الصحيح كما قال بعضهم وليس ايجاب النظر للعلم مذهبا بل حصوله عقيبه بطريق العادة عندنا
ولم يقل ايضا ما يحصل عقيبه اذ يدخل فى الحد بعض الضروريات اعنى ما يحصل من الضروريات عقيب
النظر الصحيح كالعلم بما يحدث بعده من الالم واللذة والفرح والغم ونحو ذلك ثم نرى ان الكسب لا يمكن الا
بالنظر لانه لا طريق لنا الى العلم مقدورا سواه فان الالهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا ابهة وكذلك
التصفية لاحتياجها الى مجاهدات فلا يثق بها مزاج ولا مانع لكون العلم كسبيا مقدورا سوى ان طريقه
مقدور فهو اى النظرى عين الكسبى ولتر ليتهما مثلا زمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح
وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقدور لنا ومن ترى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز ان يكون هناك
طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعلوا اخص بحسب المفهوم من الكسبى لكنه اى النظرى يلازمه اى الكسبى
عادة بالاتفاق من الفريقين المقصد الثالث ان كلا من التصور والتصديق بعضه ضرورى بالوجدان
فان كل عاقل يجد من نفسه ان بعض تصوراته وكذا بعض تصديقاته حاصل له بلا اقتدار منه ولا نظر فيه

تلك الحقيقة المخصوصة بعينها ليتصور بكنهها او بوجه اتم مما ذكر وان لم يبلغ الكنه ومنهم من اثبت في
جواب مانع الشبهة وراء الوجهين اي الوجه المعلوم والوجه المجهول امرا ثالثا هو المط بقوم ان اي الوجه
به وهذا القيد احترازا عن فهام الوجهين بالامر الثالث زايد على كلام هذا المثبت وفيه حزازة لجواز ان
يكون احد الوجهين جزءا واطلاق القيام عليه مستبعد جدا الا ان يراد به الحمل ولا حاجة في دفع
مانع الشبهة اليه اي الى اثبات الامر الثالث لانها قد اندفعت بما حققناه مع ان اثباته مخالف
للواقع وذلك لانا اذا اوردنا تعريف مفهوم لنتصوره فلا بد ان يكون ذات ذلك المفهوم اي نفسه
وعينه مجهولا وغير حاصل لنا ليمكن تحصيله وهذا معنى قولنا المجهول هو الذات اي ذات المط وعينه ولا بد
هناك ايضا ان يكون امرا ما صادقا عليه معلوما لنا ليصح به توجهنا اليه وطلبنا اياه وهو المراد بقولنا بعض
اعتبارات الذات اي بعض اعتبارات ذات المط الذي هو المجهول ولا خفاء في انه ليس هناك امر ثالث يتعلق
به غرضنا حتى يتصور ان يكون المط امرا ثالثا وراء الوجهين فان قلت قد يطلب مفهوم الانسان من حيث
هو وقد يطلب وجه من وجوهه وقد يطلب مفهوم الانسان بوجه من وجوهه فعلى هذا التقدير بالاخير يثبت
امور ثلثة مفهوم الانسان الذي هو المط ووجهه المجهول الذي باعتباره صار مطلوبا ووجهه المعلوم الذي به
امكن طلبه قلت مفهوم الانسان بحسب ذلك الوجه الذي طلب به مفهوم هو المجهول وهو ذات المطلوب فليس
لنا الا ذات المط المجهول وبعض اعتباراته المعلوم واعلم ان صاحب نقد المحصل اثبت الامر الثالث الزاما
للامام بما ذكره في مسئلة المعلوم على الاجمال حيث قال المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان
متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الاجمالي
نوع تغاير العلم التفصيلي فانه فيما عرف هناك بان الشيء المعلوم من وجه والمجهول من وجه تغاير الوجهين فالزم صاحب
هينا بان المط التصوري ليس احد الوجهين بل الشيء الذي له ذانك الوجهان ويشهد بما ذكرناه ان هذا
المثبت قال في تقد تنزيل الافكار المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة ببعض عوارضها فالمتفق
بالوجهين وقال بعض الناظرين هو المولى شرف الدين المراغي ان مانع الشبهة اذا اوردت القياس
الاستدلال كانت قضيتاه ما صغريهما من منفصلة ذات جزئين ومن حمليتين هكذا المط التصوري اما مشعور به وكل
مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه فالمط التصوري يمتنع طلبه ولا شك ان هذا الانتاج انما
يصح اذا صدقت الحمليتان معا لكن قولنا كل مشعور به يمتنع طلبه وكل غير مشعور به يمتنع طلبه لا يجتمعان على
الصدق اذ العكس المستوي لعكس نقيض كل منهما ينافي الآخر فان الاول ينعكس بعكس النقيض الى قولنا
كل ما لا يمتنع طلبه فهو غير مشعور به وهذا العكس ينعكس بالمستوي الى قولنا بعض غير المشعور به لا يمتنع
طلبه وهذا اخص من نقيض الثاني فينافيه وكذا الثاني ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو

الشبهة بلا مخالفة معنوية لانا نعلم ان ليس لقدرتنا تاثير في حصول شيء منه لكنا نعبر بالكسب المقدور لنا
ما يتعلق به القدرة الحادثة كسبا ويحصل عقيب النظر عادة لا ما تؤثر فيه قدرتنا حقيقة قال
الامام الرازي في المحصل العلوم كلها ضرورية لانها اما ضرورية ابتداء او لازمة عنها لزوما ضروريا فانه
ان بقي هناك عدم اللزوم ولو على ابعد الوجوه لم يكن علما واذا كانت كذلك كانت بالكل ضرورية
وقال نافيه اراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد سمى كل اليقينيات
ضروريا موافقة لقول ابي الحسن الاشعري وقد يمنع ذلك اي توقفه على النظر وسواء ان اراد
بعدم توقفه انه اي العلم لا يتوقف على النظر وجوبا اذ ليس بينهما ارتباط عقلي يوجب ذلك بل يتوقف
عليه عادة او اراد به ان العلم الحاصل بعده اي بعد النظر غير واقع به اي بالنظر او غير واقع بقدرتنا
على التاثير بل يخلقه الله فينا عقيب النظر بطريق جريان العادة فهو مذهب اهل الحق من الاشاعرة
واحترز بذلك عما اختاره الامام الرازي في المحصل من القول بوجوب العلم من النظر لا على سبيل التوليد
وقد نسب هذا القول الى الشيخ وامام الحرمين فانهما قالا باستلزام النظر للعلم وجوبا من غير ان يكون
النظر علة او مولدا وان اراد بعدم توقفه عليه انه لا يتوقف عليه اصلا اي لا تاثيرا ولا وجوبا
ولا عادة فهو مكابرة ومخالفة لما يجده كل عاقل من ان علمه بالمسائل المختلف فيها يتوقف على نظر فيها
المذهب الثاني من المسئلة ان التصور لا يكتسب بالنظر بل كل ما يحصل منه كان ضروريا حاصلا بلا اكتساب
ونظر بخلاف التصديق فانه ينقسم الى الضروري ومكتسب وبه قال الامام الرازي واختاره في كتبه لوجهين
الاول ان المط التصوري اما مشعور به مطلقا فلا يطلب لحصوله بناء على ان تحصيل الحاصل محال بالضرورة
او لا يكون مشعورا به اصلا فلا يطلب ايضا لان المغفول عنه بالكلية وهو المسمى بالمجهول المطلق لا يمكن
توجه النفس الى طلبه نحوه بالضرورة ايضا واجيب عن هذا الوجه بان الحصر اي حصر المطلوب التصوري
فيما هو مشعور به من جميع الوجوه او غير مشعور به اصلا ممنوع لجواز ان يكون معلوما ومشعورا به من وجه دون
وجه ولم يتبين بما ذكر ان هذا القسم يمتنع طلبه فقال الامام وقال الوجه المعلوم معلوم مطلقا والوجه المجهول
مجهول مطلقا فلا يمكن طلب شيء منهما لما مر من امتناع توجه النفس نحو المغفول عنه بالكلية والجواب عن هذا
الوجه بعد استيفاء الاقسام الثلثة ان يقال لا نم ان الوجه المجهول مجهول مطلقا اي من جميع الوجوه فان المجهول
مطلق ما لم يتصور ذاته بكنهه ولا بشيء مما يصدق عليه من ذاتياته او عرضياته والوجه المجهول ليس كذلك
بل قد تصور بشيء يصدق عليه وهو الوجه المعلوم فان الوجه المجهول فيما هو الذات والحقيقة التي
تطلب تصورها بكنهها والوجه المعلوم بعض الاعتبارات الثابتة له الصادقة عليه سواء كان ذاتيا له او عرضيا
كالعلم الذي وقع مثلا بانه شيء به الحيوة والحس والحركة وان له حقيقة مخصوصة هي الامور المذكورة صفاته فتطلب

تحصيل للحاصل واستناع

مشعور به وينعكس هذا العكس المستوي الى قولنا بعض المشعور به لا يمتنع طلبه وهو اخص من نقيض الاول
فينافيه ايضا واذا كان لازم كل منهما منافيا للآخر امتنع اجتماعهما صدقا فاجيب بمنع انعكاس الموجبة
الكلية كنفسها عكس النقيض ثانيا فان انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض الى الموجبة كلية كما هو طريقة
القدماء مما لم يقم عليه برهان واجيب بتقييد الموضوع فيهما بالتصور لغيرى اي نحن نستدل هكذا التصور
اما تصور مشعور به واما تصور غير مشعور به وكل تصور مشعور به يمتنع طلبه وكل تصور غير مشعور به
يمتنع طلبه وح ينعكس الحملية الاولى بعكس النقيض الى قولنا كل ما لا يمتنع طلبه فهو ليس تصورا مشعورا
به وينعكس هذا العكس المستوي الى قولنا بعض ما ليس تصورا مشعورا به لا يمتنع طلبه وهذا لا ينافي
الحملية الثانية لان موضوعها اعم من موضوعها الا ترى ان ما ليس تصورا مشعورا به جاز ان لا يكون تصورا
اصلا وان يكون تصورا غير مشعور به وقس على ذلك حال الحملية الثانية فان العكس المستوي لعكس
نقيضها هو قولنا بعض ما ليس تصورا غير مشعور به لا يمتنع طلبه وموضوعه اعم من موضوع الحملية الاول فلا منافاة
بينهما الوجه الثاني من متمسكي الامام في امتناع كسب التصور ان حقائق الماهية اي المفهوم التصوري ان عرفت
وحصلت بالكسب والنظر فاما بنفسها او بجزئها او بالخارج منها سواء كان خارجا بتمامه او ببعضه والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلانه يستلزم معرفتها قبل معرفتها لان معرفة المعرف الموصل متقدمة على معرفة المعرف
الموصل اليه وتقدم الشيء على نفسه محال بديهة واما الثاني فلان جميع الاجزاء نفسها فلا يجوز تعريف الماهية بجميع
اجزائها لانه تعريف للشيء بنفسه والبعض من اجزاء الماهية ان عرفها فانها لا تعرف بالتعريف من المعرفة
الا بمعرفة جميع الاجزاء عرف ذلك البعض نفسه وقد ابطل او الخارج وعرف الجزء الخارج هو منه فيبطل
وهذان المحذوران انما يلزمان معا اذا كان ذلك البعض معرفا لكنه الماهية وهو هو فالاول ان ذلك
البعض ان عرفها فلابد ان يعرف جزءا منها فذلك الجزء اما نفسه فيكون معرفا لنفسه واما غيره فيلزم التعريف
بالخارج لان كل جزء خارج عما يقابله من الاجزاء واما الثالث فلان الخارج لا يعرف الماهية الا اذا
كان شاملا لافرادها دون شيء مما عداها ليكون مميزا لها عن جميع ما سواها والعلم بذلك الاختصاص الشمولي
يتوقف على تصورها وانه دور لتوقف تصور الماهية ح على تعريف الخارج اياها وتوقف تعريفه اياها على العلم بذلك
الاختصاص المتوقف على تصورها وتصور ما عداها مفصلا والثاني لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى
تفصيلا واجاب عنه بعض المتاخرين بعض صاحب نقد المحصل بان جميع اجزاء الماهية ليس نفسها
اذ كل واحد من اجزائها متقدم عليها بالذات فكذا الكل يكون متقدما عليها فلا يكون نفسها لامتناع
تقدم الشيء على نفسه فجاز تعريفها بجميع اجزائها فقلنا ان دفع هذا الجواب بطريق المعارضة الماهية لو كانت
غير جميع الاجزاء فاما معها اي فاما ان يكون تعقل الماهية مع الاجزاء واذ ليست تلك الاجزاء تماما

فلابد

فلابد هناك من امر آخر معتبر في ذاتها فلا يكون جميع الاجزاء جميعا بل شيئا ودونها اي او يكون تحصلها
بدون الاجزاء وقطع النظر عنها فلا يكون اجزاء لاستحالة تحصل الماهية بدون اجزائها و
الاظهر في العبارة ان يقال لو لم يكن جميع الاجزاء نفس الماهية فاما ان يكون داخلا فيها فلا
يكون جميعا او خارجا عنها فلا يكون اجزاء وقلنا في دفعه بطريق المناقضة لا يلزم من تقدم كل من
الاجزاء على الماهية تقدم الكل عليها فان الكل المجموعي وكل واحد قد يتخالفان في الاحكام فان كل انسان
تسعه هذه الدار التي لا تسع كلهم وكل العسكر يهزم العدو الذي لا يهزمه كل واحد منهم بل نقول كل
واحد جزء من الكل المجموعي الذي ليس جزءا لنفسه ثم انه اكد هذه المناقضة بقوله والا اي وان
لم يصح ما ذكرناه من انه ليس يلزم من تقدم كل واحد على شيء تقدم الكل عليه لتقدم الكل اي تقدم كل الاجزاء
على نفسه لان كل واحد منها متقدم على كلها كتقدمه على الماهية بعينه ويمكن ان يجعل هذا نقضا اجماليا كما لا يخفى
فان اراد هذا المجيب بجميع الاجزاء جميعها مطلقا بحيث يتناول المادية والصورية معا فدفع جوابه
ما قدمنا وان اراد به الاجزاء المادية فقط لم يكن ما اراده اعني الاجزاء المادية وحدها
جميعا حقيقة بل بعضا داخلا في القسم الثاني ولا كافية في معرفة كنه الماهية فلا يكون التعريف بها حدا تاما
والكلام فيه وقال غيره وهو الفاضل الارموي بجمع تصورات الاجزاء يحصل تصور واحد لجميع الاجزاء
ومحصله على ما لخصه في بعض كتبه ان جميع الاجزاء وان كان نفس الماهية بالذات الا انهما يتغايران
بالاعتبار فانه قد يتعلق بكل جزء تصور على حدة فيكون هناك تصورات بعدد الاجزاء وقد يتعلق
تصور واحد بجميع الاجزاء فمجموع التصورات المتعلقة بالاجزاء تفصيلا هو المعرف الموصل الى التصور
الواحد المتعلق بجميع الاجزاء اجمالا وليس في ذلك تقدم شيء على نفسه ولا شك ان المتبادر من هذه العبارة
هو انا اذا تصورنا كل واحد من الاجزاء حتى اجتمعت في ذهننا تصوراتها معا مرتبة يحصل لنا
تصور آخر مغاير لذلك المجموع المرتب متعلق بجميع الاجزاء هو تصور الماهية والوجدان يكذبه فلذلك
قال واي ان الاجزاء اذا اجتمعت في الذهن مرتبة مقيدا بعضها ببعض حتى حصلت صورة فيه مجتمعة
تلك فتلك الاجزاء المجتمعة المرتبة هي الماهية يعني ان تلك الصور المجتمعة تصور الماهية بالكنه بل عينها كما
ستعرفه لا ان ثمة مجموعا من التصورات يوجب ذلك المجموع حصول شيء آخر في الذهن هو الماهية اي تصور
وتوضيحه ان كل صورة جزء مرآة يشاهد بها ذلك الجزء قصدا فاذا اجتمعت صورتان وتقيدت
احدهما بالاخرى صارتا معا مرآة واحدة يشاهد بها مجموع الجزئين قصدا او يشاهد بهما كل واحد
منهما ضمنا وهذا هو تصور الماهية بالكنه اي حاصل بالاكتساب من تصوري الجزئين ومتحد معهما
بالذات ومغاير لهما بالاعتبار وعلى قياس حال الماهية بالنسبة الى جميع اجزائها فالمعرف للماهية

مجموع امور كل واحد منها متقدم على الماهية وله مدخل في تعريفها واما المجموع المركب منها اي الحاصل في الذهن فهو
تصور الماهية المط بالاكتساب الذي هو جمع تلك الامور وترتيبها وما احسن ما قيل حدث تصورات
بمجموع تصورات محدود وهذا المجموع وتعريفه للماهية في الذهن كالاجزاء الخارجية وتقومها لها
في الخارج فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من الاجزاء الخارجية الا وله مدخل في التقويم والكل
اي جميع الاجزاء مجتمعا هو الماهية بعينها لا انها تترتب عليه اي على جميع الاجزاء فكما ان جميع الاجزاء الخارجية
المجتمعة عين الماهية واجتماعها فيه ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها كذلك جميع الاجزاء في الذهن
عين الماهية واجتماعها فيها ليس جزءا منها بل خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء في
الذهن عين الماهية واجتماعها فيه امر خارج عنها لازم لها وكما ان كل واحد من الاجزاء الخارجية
مقوم للماهية متقدم عليها في الخارج كذلك كل واحد من الاجزاء الذهنية مقوم لها متقدم عليها في
الذهن ولما كان جواب القاضي محتملا لهذا المعنى ايضا لم يرد عليه جزما بل اشار بقوله والاولى الى
اشعار بالبحث وسنده اي الامام الرازي بطرد قال المغلطة الثانية في نفي التركيب الخارجي
عن بعض الاشياء بتغيير ما فيقول في نفي التركيب عن الوجود مثلا اذ كانت اجزاؤه وجودات
ساوى الجزء كله في تمام الماهية وان كانت غير وجودات فان لم يحصل عند اجتماعها امر زائد كان
الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل فذلك الزائد هو الوجود وتلك الامور معروضاته لا اجزاؤه
وانت خبير بان هذا الوجه لو دل على التركيب عن الوجود مطلقا سواء كان تركيبا خارجيا او ذهنيا
فالاولى ان لا يقيد التركيب بالخارجي الا انه قيد به اشعارا بان هذه المغلطة سفسطة لاستلزامها
انتفاء التركيب الخارجي مطلقا مع شهادة البديهة بتركب بعض الاشياء في الخارج ما ذكرناه
او نختار انه اي تعريف الماهية ببعض الاجزاء وقد يكون ذلك البعض غنيا عن التعريف بان يكون
تصوره ضروريا او يكون معرفا بغيره ان كان تصوره نظريا وعلى التقديرين لا يلزم من تعريفه
للماهية تعريفه لنفسه فما ذكرتم من ان معرف الماهية يجب ان يعرف جميع اجزائها باطل قطعا لا
لابد ان يعرف شيئا من اجزائها وذلك اما نفسه او غيره فيلزم احد المحذورين كما مر لانا نقول معرف
الماهية يجب ان يحصل معرفتها بوجه ما يميزها عما عداها وليس يلزم من ذلك تحصيله معرفة شيء من
اجزائها الا ترى ان الجزء الصوري علة لحصول الماهية في الخارج وليس علة لحصول شيء من اجزائها
فيه ومن ثم التزم ما ذكرتم من اختيار تعريفه بغيره الذي هو خارج عنه وان قلت اذا كان ذلك
البعض المعرف للماهية معرفا بغيره كما ذكرتم عاد الاشكال بحذافيره الى التعريف قلت ونعود اليه
الجواب ايضا بمنعه او نختار انه اي تعريف الماهية بالخارج عنها ويجب في تعريفه اياها الاختصاص

فان الخارج اذا كان لازما لها ومختصا بها وكان مع ذلك بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصورها صلح
ان يكون معرفا لها بلا لزوم محذور لا التعلم به فانه ليس شرطا في ذلك الانتقال المترتب على الاختصاص
والعلاقة وهو المنشأ لما ذكرتم من المحال وان سلم وجوب العلم بالاختصاص في تعريف الخارج
فالعلم بالاختصاص يتوقف على تصور الماهية بوجه ما لا على تصورها الحاصل بتعريف الخارج اياها فلا
دور ويتوقف على تصور ما عداها باعتبار شامل يمكن كالاختصاص اي كعلمنا باختصاص الكتبة بمعنى
دون ما عداه من الاشياء التي لا تنحصر ولا نحيط بها علمنا الا اجمالا باعتبار شامل لها فان قيل الامور
الداخلة اي الامور التي كل واحد منها داخل في الماهية وانما قيدناها بذلك ليتناول الحد التام
والناقص معا لان الشبهة عامة فيهما كما ان جوابها المذكور يتناولهما ايضا والخارجة ان كانت
حاصلة ضرورة ومستلزمة للعلم بالماهية فالماهية معلومة معها فلا تعرف الماهية بها لامتناع
تحصيل الحاصل والا امتنع التعريف بها اما اذا لم يكن حاصلة اصلا فلا يتصور التعريف بها قطعا
واما اذا لم يكن حصولها ضروريا بل كسبيا فلاحتياجها الى معرف آخر وينتقل الكلام اليه فاما ان يتسلسل
او يدور او ينتهي الى ما حصوله ضروري واما اذا لم يكن مستلزمة للعلم بالماهية فامتناع التعريف بها ظ
قلنا الجواب عن هذه الشبهة المستلزم للعلم بالماهية ضرورة ما هو مقارنة ولاية اي ذلك الحصول مع
الاجتماع والترتيب بالكسب وتفصيله ان الامور الداخلة او الخارجة حاصلة اما ضرورة واما اكتسابا
منتهيا الى الضرورة لكنها متفرقة مخلوطة بامور اخر فاذا جمع الاجزاء بلا سدها ورتبت حصل مجموع هو تصور
الماهية بكنهها وهذا المجموع انما حصل بالكسب الذي هو جمع تلك الاجزاء وترتيبها وكذا اذا جمع بعض معدود
من اجزائها ورتب بعضه مع بعض فانه يحصل مجموع هو تصور الماهية بوجه اكمل مما كان قبل ذلك وقس
على هذا الامور الخارجة المتعددة فان قلت هذا الجواب لا يتاتى في التعريف بالمعاني البسيطة قلت
من جوز ذلك فله ان يقول ان المعاني البسيطة الحاصلة قد لا يكون ملحوظة قصدا واذا استحضرت و
لوحظت قصدا فاد العلم بالماهية وان كان ذلك نادرا جدا المذهب الثالث في هذه
المسئلة ان هذا اعتقاد لازم للمكلف مما يتوقف عليه اثبات التكليف والعلم به كاثبات الصانع وصفاته
والنبوات ضروري فقيل هذا مذهب الجاحظ ومن تابعه ويبطله ان معرفة الله واجبة اجماعا اما شرعا
كما ذهبت اليه الاشاعرة او عقلا كما ذهبت اليه المعتزلة فلو كانت ضرورية لكانت غير مقدور عليها ولا
شيء من غير المقدور كذلك اي بواجب فلو كانت المعرفة ضرورية لم يكن واجبة هذا احتج لهذا المذهب بانه اي الشان
ذلك اللازم المذكور لو لم يكن حاصلا بالضرورة بل كان نظريا يتوقف حصوله على النظر كان العبد مكلفا بتحصيله
بنظره ليثبت به الشرائع والاحكام التكليفية وانه اي التكليف بتحصيله تكليف الغافل لان من لا يعلم هذه الامور

المذكور من نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات لا يعم التكليف قطعا لا بهذه الامور ولا بغيرها واذا لم يعلم
التكليف اصلا كان غافلا وتكليف الغافل لا يجوز اجماعا واجاب بان الغافل الذى لا يجوز تكليفه
اجماعا من لا يفهم الخطاب اصلا كالصبى والمجنون او يفهم ذلك ولكن لم يقل له انك مكلف كالذى لم يبلغه
دعوة نبى قطعا فاما ما نحن فيه فانه غافل عن تصور التكليف بالتنبيه عليه فلا تكليف على الاول اتفاقا ولا على
الثانى عندنا لا من يعلم انه مكلف مع انه خوطب بكونه مكلفا حال ما كان فاهما فانه غافل عن التصديق
بالتكليف لا عن تصوره وذلك لا يمنع من تكليفه والا لم يكن الكفار مكلفين اى لبسوا مصدقين بالتكليف
ولان عطف على ما تقدم بحسب المعنى كانه قيل ليس التصديق بالتكليف شرطا فى تحققه لكون
الكفار مكلفين ولان العلم بوقوع التكليف موقوف على وقوعه فان العلم بوقوع شئ فرع لوقوعه فى نفسه فلو
توقف وقوعه على العلم والتصديق به لزم الدور والمذهب الرابع فى هذه المسئلة ان الكل نظرى سواء
كان تصورا او تصديقا مما يلزم اعتقاده او لا يلزم وهو مذهب بعض الجهمية التابعين لجهم بن
صفوان الترمذى رئيس الجهمية ويبطله ما مر من شهادة الوجدان بكون البعض ضروريا ومن لزوم
الدور او التسلسل على تقدير كون الكل نظريا واحتجوا على مذهبهم بان الضرورى يمتنع خلو النفس عنه
وما من علم تصورى او تصديقى الا والنفس خالية عنه فى مبداء الفطرة ثم يحصل لها علوم بالتدريج بحسب ما يتفق
من الشروط كالاحساس والتجربة والتواتر وغيرها فيكون الكل غير ضرورى وهو المراد بالنظرى والجواب
ان الضرورى المقابل للنظرى قد تخلو عنه النفس اما عند من يوقفه كالمعتزلة والفلاسفة على شرط
كالتوجه والاحساس وغيرهما او الاستعداد به تقبل النفس ذلك العلم الضرورى فلفقده اى فقد ذلك الموقوف عليه
من الشرط والاستعداد واما عندنا معشر القائلين باستناد الاشياء كلها الى الاختيار تعالى ابتداء فاذ قد لا يخلقه
الله تعالى فى العبد حينا ثم يخلقه فيه بلا قدرة من العبد متعلقة بذلك العلم او نظر منه يترتب عليه ذلك العلم
عادة فيكون ضروريا اذ لم يتعلق به قدرة العبد ابتداء ولا بواسطة المرصد الرابع فى اثبات
العلوم الضرورية اى بيان ثبوتها وتحققها والرد على منكريها ولا بد لنا من ذلك اذ اليها المنتهى فان العلوم
الكسبية من العقائد الدينية وغيرها تنتهى اليها وهى المبادى الاولى ولولاها لم نحصل على علم اصلا وانها
تنقسم الى الوجدانيات وهى التى نجدها اما بنفوسنا او بالآلات الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا
وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وشبعنا وانها قليلة النفع فى العلوم لانها غير مشتركة اى غير معلومة الاشتراك
بيننا فلا تقوم حجة على الغير فان ذلك الغير ربما لم يجد من باطنه ما وجدناه والحسيات اراد بها ما للحس
مدخل فيها فتتناول التجربيات والمتواترات واحكام الوهم فى المحسوسات والحدسيات والمشاهدات
والبديهيات وهى الاوليات وما فى حكمها من القضايا الفطرية القياس فهذان القسمان اعنى الحسيات والبد

مما العمدة فى العلوم وهما فيقومان حجة على الغير اما البديهيات فعلى الاطلاق واما الحسيات فاذا ثبت
الاشتراك فى اسبابها اعنى فيما يقتضيها من تجربة او تواتر او حدس او مشاهدة والناس
فيها فرق اربع بحسب الاحتمالات العقلية باعتبار قبولهما معا او ردهما معا وقبول احدى دون
الاخرى الفرقة الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الظاهرون على الحق القويم والصراط
المستقيم الى العقائد الدينية وسائر المطالب اليقينية الفرقة الثانية القادحون فى الحسيات
فقط اى دون البديهيات وهذا القدح ينسب الى افلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس
صح بهذه النسبة الامام الرازى ولما كان هذا القدح مستبعدا منهم جدا اشار المصنف الى تاويله على
تقدير صحة النسبة اليهم بقوله ولعلهم ارادوا بقولهم ان الحسيات غير يقينية ان جزم العقل بالحسيات
ليس بمجرد الحس بل لابد له مع الاحساس من امور تنضم اليه اى الى الحس فيضطر اى يلجئ تلك
الامور العقل الى الجزم بما جزم به من الحسيات لا نعلم ما هى اى ما تلك الامور المنضمة الى الاحساس
الموجبة للجزم ومتى حصلت لنا وكيف حصلت فلا يكون الحسيات لمجرد تعلق الاحساس بها يقينية
وهذا حق لا شبهة فيه والا اى وان لم يريدوا بالقدح فى الحسيات ما ذكرناه من التاويل
فاليها اى الى الحسيات ينتهى علومهم فيكون القدح فيها قدحا فى علومهم التى يفتخرون بها
وذلك لا يتصور ممن له ادنى مسكة فكيف من هؤلاء الاذكياء الاجلاء وانما قلنا بانتهاء
علومهم اليها لان العلم الالهى المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات المعلومة
بمعاونة الحس واكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو كالعلم بالسماء والعالم والكون والفساد
وبالآثار العلوية وباحكام المعادن والنبات والحيوان ماخوذ من الحس وعلم الارصاد والهيئة
المنسوب الى بطليموس مبنى على الاحساس واحكام المحسوسات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس
ماخوذ من المحسوسات ايضا وقد صرحوا بان الاوليات انما يحصل للصبيان باستعداد يحصل للعقل من
الاحساس بالجزئيات فالقدح فى الحسيات يؤل الى القدح فى البديهيات قالوا والاعتبار حكم الحس فاما
فى الكليات اى فى القضايا الكلية او فى الجزئيات اى فى الاحكام الجارية على الجزئيات الحقيقية وكلاهما
باطل اما الاول وهو بطلان اعتبار حكمه فى الكليات فقط لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار
لا جميع النيران الموجودة فى الحال ولو فرض ادراكه اياها بأسرها فلم يتعلق قطعا بافرادها الماضية
والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها اثباتا وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار
حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى احد الازمنة الثلثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود
فى الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بها اى بالافراد المتوهمة البتة فكيف يعطى حكما كليا متناولا

اياها والحاصل ان الحس لا يعطي حكما كليا اصلا لا حقيقيا ولا خارجيا فلا يتصور اعتبار حكمه في الكليات قطعا واما الثاني وهو بطلان اعتبار حكمه في الجزئيات فلان حكم الحس في الجزئيات يغلط كثيرا واذا كان كذلك فحكمه في اي جزئي كان في معرض الغلط فلا يكون مقبولا معتبرا وانما قلنا يغلط كثيرا لوجوه الاول انا نرى الصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة مثلا اذا لم يكن بعيدة جدا والسبب فيه ان ما حولها من الهواء كبيرا كالنار يستضيء بضوئها والشعاع البصري المحاذي بما حولها لا ينفذ في الظلمة نفوذا تاما فلا يتميز عند الرائي جرم النار عن الهواء المستضيء بها المشابه بضوئه اياها فيدركهما معا جملة واحدة ويحسبها نارا واذا كانت قريبة نفذ الشعاع وامتازت النار عن الهواء المضيء المجاور لها فادركها على ما هي عليه من الصغر واذا كانت بعيدة جدا كانت كالمرئيات البعيدة التي ستعرف حالها وكالعنبة في الماء ترى كالاجاصة وسببه ان رؤية الاشياء على القول الاظهر انما هي بخروج الشعاع على هيئة مخروط مستديرة راسه عند الحدقة وقاعدته على سطح المرئي ويتفاوت مقدار المرئي صغرا وكبرا بحسب صغر زاوية راس المخروط وكبرها ثم ان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط الشعاعي تنفذ الى المرئي على الاستقامة الطرفية اذا كان الشفاف المتوسط بين الرائي والمرئي متشابه الغلظة والرقة فان فرض فيه تفاوت بان يكون مثلا ما يلي الرائي رقيقا كالهواء وما يلي المرئي غليظا كالماء في مثالنا مثلا فان تلك الخطوط تنعطف وتميل الى سهم المخروط عند وصولها الى ذلك الغليظ ثم تصل الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط هاهنا اكبر منها في الصورة الاولى مع كون المرئي شيئا واحدا فيرى في الصورة الثانية اكبر منه في الاول كما يظهر من هذا الشكل فالخطان الاحمران هما الواصلان الى طرفي العنبة اذا كانت في الهواء والاسودان هما الواصلان الى طرفيها اذا كانت في الماء والزاوية التي بين الاولين اصغر من التي بين الآخرين فلذلك يرى في الماء اكبر منها في الهواء والخاتم القريب من العين كالحلقة الكبيرة وذلك لكبر الزاوية التي عند الحدقة فان المقدار الواحد اذا جعل وترا لزاويتين مستقيمتي الاضلاع فالزاوية التي ضلعاها اقصر كانت اكبر من الزاوية التي ضلعاها اطول وبالعكس اي ويرى الكبير صغيرا كالاشياء البعيدة وسببه صغر تلك الزاوية بحسب بعد المرئي فكلما كان ابعد كانت الزاوية اضيق الى ان يتقارب الخطوط الشعاعية جدا كان بعضها منطبق على بعض فيرى ذلك المرئي كانه نقطة وبعد ذلك ينمحي اثره فلا يرى اصلا ويرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين وذلك لان النور البصري ينفذ من الدماغ في عصبتين مجوفتين يتلاقيان قبل وصولهما الى العينين ثم يتباعدان ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين فالعصبتان اذا كانتا مستقيمتين وقعت الخطوط الشعاعية

على المرئي من محاذاة واحدة من طرفيهما فيرى واحدا واذا انحرفتا او انحرفت احديهما امتد تلك الخطوط الى المرئي من محاذاتين فيرى لذلك اثنين او نظرنا الى الماء عند طلوعه وكونه قريبا من الافق فانا نراه على التقديرين قمرين اما على التقدير الاول فلما مر واما على الثاني فلان الشعاع البصري ينفذ في الهواء الى قمر السماء وينعكس من سطح الماء اليه ايضا فيرى مرة في السماء بالشعاع النافذ ومرة في الماء بالشعاع المنعكس وكالاحول اي الذي تفسد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين اي احديهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب وبالعكس اي ويرى الكثير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة متقاربة في الوضع بالوان مختلفة فانها اذا دارت سريعة جدا رؤيت تلك الالوان الكثيرة كاللون الواحد الممتزج المؤلف منها والسبب في ذلك ان ما ادركه الحس الظاهر يتادى اولا الى الحس المشترك ثم الى الخيال فاذا ادرك البصر مثلا لونا فانتقل منه بسرعة الى لون آخر كان اثر اللون الاول باقيا في الحس المشترك عند ادراك اللون الثاني ووصول اثره اليه فيمتزج الاثران هناك فيراهما النفس لامتزاج اثريهما ممتزجين ولا يقدر على تميز احدهما عن الآخر وايضا لما وقع الشعاع البصري على تلك الالوان باسرها في زمان قليل جدا لم يتمكن النفس من تميز بعضها عن بعض فلذلك رآها ممتزجة ويرى المعدوم موجودا كالسراب فيقال هذا من اشتباه الشيء بمثله فان السراب ليس معدوما مطلقا بل هو شيء يرى اي البصر بسبب الشعاع البصري المنعكس من ارض سبخة كما ينعكس من الماء فيحسب لذلك ماء وما يراه صاحب خفة اليد والشعبذة مما لا وجود له في الخارج اصلا وسببه عدم تميز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه اما بسبب سرعة الحركة من الشيء الى شبهه واما بسبب اقامة البدل مقام المبدل منه بسرعة على وجه لا يقف عليه الا من يعرف تلك الاعمال وكالخط لنزول القطرة فان القطرة اذا نزلت سريعا يرى هناك خط مستقيم ولا وجود له قطعا والدائرة لادارة الشعلة بسرعة فانها اذا اديرت بسرعة شديدة يرى هناك دائرة من النار ولا وجود لها بلا شبهة والسبب في ذلك ان البصر اذا ادرك القطرة او الشعلة في موضع وادائها الى الحس المشترك ثم ادركها في موضع آخر قبل ان يزول اثرها عن الحس المشترك اتصل هناك صورتها في الموضع الثاني بصورتها في الموضع الاول فيرى كانه ممتد اما على الاستقامة او الاستدارة وايضا لما اتصل الشعاع بها في مواضع متعددة في زمان قليل جدا كان ذلك بمنزلة اتصال الشعاع بها في تلك المواضع دفعة واحدة فيرى لذلك خطا مستقيما او دائرة ويرى المتحرك ساكنا وبالعكس اي ويرى الساكن متحركا كالظل يرى ساكنا وسببه ان البصر اذا ادرك الشيء في موضع محاذيا

لئلا يبعد ما ادركه في موضع آخر محاذيا بالعرض ذلك الشيء حكمت النفس بالحركة واذا كانت المسافة في غاية القلة
لم تميز النفس بين الموضعين والمحاذاتين وحكمت بالسكون وهو متحرك ابدا لان الشمس متحركة دائما
اما ارتفاعا او انحطاطا فلا بد ان يتحرك الظل انتقاصا او ازديادا فان قيل الظل مرتبة من مراتب
النور الذي هو عرض فلا يكون متحركا قلنا المقصود انه يرى على حالة واحدة ولا يحس بازدياده و
انتقاصه مع انه لا يخلو عن احدهما قطعا وكراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة ويرى الشط الساكن متحركا
وذلك لانه لما لم يتبدل وضع الراكب بالنسبة الى السفينة حسب نفسه والسفينة ساكنتين ولما تبدل محاذاته
لاجزاء الشط مع تخيله السكون في نفسه حسب الشط متحركا ويرى المتحرك الى جهة متحركا الى خلافها كالقمر
تراه سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه فان القمر متحرك بحركة الكل من المشرق الى المغرب ابدا فاذا كان
بيننا وبينه غيم غير سائر اياه فنظرنا اليه نفذ شعاع البصر منا في جزء من اجزاء ذلك الغيم فاذا فرضنا
حركة الغيم من المشرق الى المغرب ايضا كانت الحركة لقرب الغيم منا اسرع في الرؤية من حركة القمر
لبعده عنا فيصير ذلك الجزء الذي كان قد نفذ الشعاع فيه غربيا من القمر وينفذ الشعاع في جزء آخر قد حاذاه
بالحركة فيقع بين الجزئين قطعة من الغيم فيتخيل ان القمر بحركته الى الشرق قطع تلك القطعة التي هي بمنزلة المسافة
واذا تحركنا الى جهة رأيناه اي القمر متحركا اليها اذا كان هناك غيم رقيق وسببه ان الوضع بيننا
وبين القمر يتغير بالنسبة الى اجزاء الغيم ويقع بيننا وبينه اجزاء منه على التعاقب في جهة حركتنا فيتخيل
ان القمر تحرك الى تلك الجهة وقطع قطعة من ذلك الغيم وان تحرك القمر الى خلافها كما اذا كان حركتنا نحو
المشرق فان القمر متحرك نحو المغرب ويرى الشجر المستقيم على الشط منتكسا في الماء وذلك لان الخطوط الشعاعية
المنعكسة من سطح الماء الى الشجر انما تنعكس اليه على هيئة اوتار آلة الطرب المسماة في الفارسية بچنگ
فاذا كان الشجر على الطرف الآخر من الماء انعكس الشعاع الى راس الشجر من موضع اقرب من الرائي والى اصله من
راسه من موضع ابعد منه وهكذا واذا كان الشجر على طرف الرائي كان الامر في الانعكاس على عكس ما
ذكر الا ترى انك اذا ... سطح الماء من جانبك ... عليك راس الشجرة في الصورة الاولى وقاعدتها
في الصورة الثانية فيكون الخط الشعاعي المنعكس الى راس الشجر اطول من جميع تلك الخطوط المنعكسة الى ما
دونه ويكون ما هو اقرب منه اطول مما هو ابعد منه على الترتيب حتى يكون اقصرها هو المنعكس الى قاعدة
الشجر ثم ان النفس لا تدرك الانعكاس لتعودها في رؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة فتحسب
الشعاع المنعكس نافذا في الماء ولا نفوذ هناك اذ ربما لا يكون الماء عميقا بقدر طول الشجر فيحسب لذلك ان
راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكون الشعاع المنعكس اليه اطول وكذا الحال في باقي الاجزاء على الترتيب فتراه
كانه منتكس تحت سطح الماء ويرى الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف شكل المرآة اذا فرض المرآة

كنصف قالب اسطوانة مستديرة فان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه
فيها طويلا بقدر طوله قليل العرض وذلك لان الاشعة المنعكسة حينئذ الى طول الوجه انما تنعكس من خط
مستقيم مساو لطول الوجه فيرى طوله بحاله والمنعكسة الى العرض انما تنعكس من خط منحن مساو
لعرض الوجه والزاوية التي يوترها هذا المنحني اصغر من التي كان يوترها على تقدير كونه مستقيما فيرى عرض
الوجه اقل مما هو عليه وان نظر اليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه انعكس الامر فيرى الوجه عريضا
بقدر عرضه قليل الطول لما عرفته وان نظر اليها بحيث يكون طولها مؤربا في محاذاة الوجه
يرى الوجه معوجا واحد طرفيه اطول من الآخر لان الانعكاس حينئذ من خط بعضه مستقيم وبعضه منحن
بل نقول اذا كانت المرآة مقعرة يرى وسط الوجه غائرا واذا كانت محدبة يرى ناتيا وبالجملة
الاختلافات المتنوعة في اشكال المرايا تستتبع اختلاف الوجه في الرؤية الوجه الثاني وهو غلط الحس
في احكام الجزئيات بسبب التباس بعضها ببعض ان الحس لا يميز بين الامثال فربما جزم بالاستمرار
اي يكون شيء واحد موجودا مستمرا عند توارد ها اي توارد الامثال كما يقوله اهل السنة في الالوان
من انها لا تبقى آنين بل يجددها الله تعالى حالا فحالا مع ان البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر وكما يقوله
النظام في الاجسام من انها ايضا غير باقية بل متجددة آنا فآنا مع ان الحس يحكم بخلافه وكذا الحال في البقاع
المتماثلة اذا وردت على الحس متعاقبة وفي ماء الفوارة فقيام الاحتمال اي احتمال غلط الحس في الكل اي في
جميع احكام الجزئيات ماذا والسبب في غلط الحس عند توارد الامثال ان الحس وان تعلق بكل
واحد منها من حيث خصوصيته لكن الخيال لم يستثبت ما به يمتاز كل منها عن غيره فيتخيل الرائي ان هناك
امرا واحدا مستمرا الوجه الثالث وهو الدال على غلط الحس في تلك الاحكام بسبب عروض عارض من نوم
او مرض النائم يرى في نومه ما يجزم به في النوم جزمه بما يراه في اليقظة ثم يتبين له في اليقظة ان ذلك
الجزم كان باطلا وكذا المبرسم اي صاحب البرسام قد يتصور صورا لا وجود لها في الخارج ويشاهدها ويجزم بوجودها
ويصيح خوفا منها فجاز في غيرهما مثله اي مثل ما ذكر فيهما من الغلط اذ يجوز ان يكون للانسان حالة ثالثة
يظهر له فيها بطلان ما رآه في اليقظة وان يكون له امر عارض لاجله يرى ما ليس بموجود في الخارج موجودا
فيه والسبب في غلطهما ان النفس بسبب النوم للاستراحة او الاشتغال بدفع المرض تغفل عن ضبط القوة
المتخيلة فتتسلط على القوى وتركب صورا خيالية ترتسمها في الحس المشترك على نحو ارتسام الصور فيه من الخارج
بالاحساس حال اليقظة والصحة فتدركها النفس وتشاهدها وتعتقد انها وردت عليه من الخارج لاعتيادها
بذلك لا يقال ذلك اي غلط النائم والمبرسم بسبب لا يوجد ذلك السبب في حال اليقظة والصحة قطعا
فلا يقع فيهما الغلط اصلا لانا نقول انتفاء السبب المعين لا يفيد لجواز ان يكون للغلط سبب

لكن في اليقظة والصحة مغايرة لما كان سببا له في النوم والمرض بل لا بد له من حصر الاسباب المقتضية للغلط
حصرا عقليا لا يتصور له سبب خارج عنه وبيان انتفائها باسرها وبيان وجوب انتفاء السبب عند
انتفائها وكل واحد من الثلثة التي لا بد منها في نفي الغلط عن احكام الحس مما لا يثبت فيها النظر
الدقيق اذ كل واحد منها مما يتطرق اليه التشكيك والشبه بل حصر اسباب الغلط وبيان انتفائها
بالكلية مما لا سبيل اليه اصلا وانه اي ثبوت كل واحد من الثلثة بالنظر الدقيق ينفي البداهة اي
الضرورية عما يتوقف على ثبوتها اعني صحة الاحكام الحسية التي ادعيتم انها ضرورية وايضا لما توقف الجزم
بالحكم الحسي على العلم بتلك الادلة الدقيقة لم يكن مجرد حكم الحس مقبولا والعجب ممن يسمع هذا الذي ذكرناه
من انتفاء السبب المعين لا يفيد بل لا بد له من الامور الثلثة الى آخر ما قررناه ثم اشتغل في الامثلة
المذكورة ببيان اسباب الغلط المعينة وانتفائها في غيرها واعجب منه من العجب الذي اشار اليه منع كون
الحس حاكما بناء على ان الحكم تاليف بين مدركات بالحس او بغيره على وجه يتعرض للمؤلف لذاته اما
الصدق او الكذب وذلك انما هو للعقل وليس من شأن الحس التاليف الحكمي بل شأنه الاحساس فقط
فليس شيء من الاحكام محسوسا في ذاته نعم اذا ادرك المحسوس حكم عقلي فيقال له حكم حسي لصدوره عن
العقل بواسطة ادراك الحس لذلك المحسوس فليس الحس حاكما بل العقل حاكم بواسطة الحس وانما كان
اعجب لانه يؤول الى نزاع لفظي اذ مقصودنا بحكم الحس حكم العقل بواسطته فهذا المنع مما لا يجدي
نفعا اصلا ولكن نقول اذا سلم الخصم المعترف بالبديهيات ان الحكم في المحسوسات انما هو للعقل لو اثبتنا
ذلك عليه كان الشبه التي ذكرناها دالة على غلط العقل في الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك
ما يورث احتمال تطرق الغلط في الاحكام التي يستقل بها اذ لا شهادة للمتهم فلو لم يثبت تلك الشبهة لا يرتفع
الوثوق عن البديهيات ايضا فيصير تلك الشبهة منقوضة بها وما قاله فانها جليلة مبنية على ان
الحس ليس حاكما فان اجاب عن النقض بان البديهة تنفي احتمال الغلط فيها فما جرت بها نفسها
قلنا فكذلك البديهة تنفي احتمال الغلط في بعض المحسوسات فلا يرتفع الوثوق ههنا ايضا واما بيان
الاسباب في الاغلاط المذكورة فالمقصود منه الاطلاع على حقيقة الحال في مادة المغالطة وازالة ما عسى
تشوش النفس من الدغدغة وزيادة اطمينانها في سائر المحسوسات لا لاثبات الاحكام الحسية بدليل
كما صرح به ناقد المحصل حيث قال ولكن لا نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح
يقتضيهم قال واما قوله انتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم قلنا نعم لو اثبتنا صحة الحكم
بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الامر على ما ذكره لكنا لم نثبت ذلك الا بشهادة العقل من غير
رجوع الى دليل فليس علينا ان نجيب عن هذه الاشكالات فان احتمال عدم الصحة فيها شاهد

الاصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تأمل في الاسباب وحصرها واسعافها وبيان امتناع حصول المرتب
عند انتفاء الاسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق او الجليل فظهر انه لا تنتفع على ذلك الناقد ومن
تابعه الوجه الرابع وهو الدال على غلط الحس في الجزئيات التي نظنها محسوسة وليست بمحسوسة مطلقا
انا نرى الثلج في غاية البياض مع انه ليس بابيض اصلا فانا اذا تأملنا علمنا انه مركب من اجزاء شفافة
لا لون لها وهي الاجزاء المائية الرشية وقولهم سببه اي سبب انا نراه ابيض مداخلة الهواء المضيء
بالاشعة الفائضة من الاجرام النيرة للاجزاء الشفافة الصغيرة جدا وتعاكس الاضواء من سطوحها
الصغار بعضها الى بعض فان الضوء المنعكس يرى كلون البياض الا يرى ان الشمس اذا اشرقت على
الماء انعكس شعاعها منه الى الجدار نرى الجدار كأنه ابيض فاذا كثر الانعكاس بين الاجزاء الرشية
جدا تخيل على سطوحها من الضوء بياضا في الغاية من النمط الاول اي من قبيل بيان اسباب الغلط وقد عرفت
انه لا فائدة فيه على ما قررنا واظهر منه اي من الثلج في الدلالة على غلط الحس الزجاج المدقوق دقا ناعما فانه
نرى ابيض ولا بياض هناك وانما كان اظهر لانه لم يحدث له مزاج يحدث ذلك المزاج البياض المشروط
به عندهم فان اجزاءه صلبة يابسة ومتفقة في الصور والكيفيات لا تفاعل بينها لعدم الاتصاف و
انتفاء الصورة والكيفية فكيف يتصور حدوث المزاج فيه مع كونه عندهم مشروطا بالتفاعل واما الثلج
ففيه اجزاء مائية وهوائية فجاز ان يتوهم فيما بينها تفاعل واظهر منهما في الدلالة على غلط الحس
موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف فانه يرى ابيض ولا بياض هناك قطعا اذ ليس ثمة
الا الزجاج والهواء المحتقن في ذلك الشق و شيء منهما غير ملون اي ليس شيء منهما ملونا حاجبا وانما
كان اظهر منهما اذ ليس ههنا اجزاء متصغرة يتوهم تفاعلها والجواب عن شبهه ما في الوجه ان مقتضاها
اي مقتضى ما ذكرتم من الشبهة الدالة على ان حكم الحس لا يعتبر في الكليات ولا في الجزئيات ان لا يجزم
العقل بحكم كلي او جزئي بمجرده اي بمجرد الحس والاحساس به اما في الكل فلعدم تعلق الحس بجميع
الافراد واما في الجزئي فلانه قد يغلط فيه ولكن نقول به فان جزم العقل ليس يحصل في
الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لا بد مع ذلك من امور لها توجب الجزم
كما مر فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يكن من العقل جزم وكان احتمال الخطاء هناك
فاما الان لا يوثق بجزمه اي بجزم العقل بما جزم به من الاحكام الكلية او الجزئية على المحسوسات
بحصول تلك الامور مع الاحساس في مادة الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع ان بداهة شاهدة
بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا الشمس مضيئة والنار حارة وكونه محتملا مرفوع عطفا على ان
لا يوثق اي لا عدم الوثوق بجزمه وكونه محتملا للغلط ويوهم كونه مجرورا معطوفا على بجزمه

اى لحصول الجزم

اى لا نوثق بكون الجزم محتملاً للحصول في بعض المحسوسات بان يتفق فيه الحس امور توجب
الجزم بالباطل قطعا اذ لا فايدة في هذا الموضع لذكر كون الجزم محتملاً للوجود ولا لعدم
الوثوق بذلك الاحتمال الفرقة الثالثة القادحون في البديهيات فقط اى لا في الحسيات
فانهم معترفون بها قالوا هي اضعف من الحسيات لانها فرعها وذلك لان الانسان في مبدا الفطرة
خال عن الادراكات كلها فاذا استعمل الحواس في الجزئيات تنبه لما بينها من مشاركات ومباينات
وانتزع منها صورا كلية وحكم على بعضها ببعض ايجابا او سلبا اما ببديهة عقله كما في البديهيات او بمعاونة
شيء آخر كما في سائر الضروريات والنظريات فلولا احساسه بالمحسوسات لم يكن له شيء من التصورات
والتصديقات ولذلك قيل من فقد حسا فقد علما متعلقا بذلك الحس ابتداء او بواسطة كالاكمه
فانه لا يعرف حقايق الالوان ولا الحكم باختلافها في الماهية لعدم احساسه بجزئياتها والعنين فانه
لا يعرف حقيقة لذة الجماع ولا الحكم بمخالفتها لساير اللذات واعترض بانه ليس يلزم من كون الاحساس
شرطا في حصول حكم عقلي ان يكون الاحساس اقوى من التعقل فان الاستعداد شرط في حصول الكمال
وليس باقوى منه فلا يلزم مما ذكرتم من قدحنا في البديهيات التي هي فرع القدح في الحسيات التي هي اصل
لها ولم نرد بكون البديهيات موقوفة على الحسيات مشروطة بها انها متفرعة عليها لازمة لها
كالنتيجة للقياس حتى يلزم من القدح في لازمها القدح فيها او من حقيتها حقية لازمها ولهم في ذلك
اى في القدح في البديهيات شبه الاولى اجلى البديهيات واقواها في الجزم قولنا الشيء اما ان يكون
او لا يكون اعني الترديد بين النفي والاثبات بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وانه غير يقيني اما
الاول وهو كونه اجلى البديهيات واقواها فلان المعترفين بها اى بالبديهيات يتمسكون تمثلون
لها بهذا الترديد بين النفي والاثبات وتلك القضية التي يتوقف تلك الثلثة عليه الاولى من تلك الثلثة
المتوقفة عليه قولنا الكل اعظم من الجزء والا اى وان لم يكن اعظم منه فالجزء الآخر معتبر في الكل
لانه جزء الكل وليس معتبرا فيه لحصول الاكتفاء بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد منه
فيجتمع النفي والاثبات الثانية من تلك الثلثة قولنا الاشياء المساوية في الكمية مثلا لشيء واحد متساوية
في الكمية والا اى وان لم يكن متساوية في الكمية فحقيقتها الكمية واحدة لما فرضنا انها لذلك الشيء وليست
بواحدة لاختلافها وعدم تساويها فيها فيجتمع ايضا النفي والاثبات فيه وعليها اى على هاتين المقدمتين
يتفرع اكثر مباحث الكم المتصل والمنفصل وكثير من مباحث المكان والجسم ايضا لكونه في الحقيقة راجعا
الى البحث عن الكم المتصل الثالثة من تلك الثلثة قولنا الجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين
والا اى وان لم يكن كما ذكرنا بل كان في مكانين لم يتميز ذلك الجسم الواحد عن جسم آخر كذلك كان في مكانين

في آن واحد في مكانين فالجسم الآخر معتبر وجوده وليس معتبرا اذ لم يتميز وجوده عن عدمه فيصدق
عليه انه موجود ومعدوم معا وقيل الاولى ان يقال لو كان جسم واحد في آن واحد في مكانين لكان
الواحد اثنين فيكون وجود احد المثلين وعدمه واحدا ولما امكن ان يقال ان كل عاقل يعلم بالبداهة حقية
هذه القضايا الثلث وان لم يخطر بباله تلك الحجج الدقيقة التي اوردتموها كيف ولو توقفت عليها لكانت
نظرية غير بديهية اشار الى الجواب بقوله وهذه الاستدلالات التي ذكرناها ملحوظة للعقلاء وان عجز البعض
عن تلخيصها في التعبير عنها الا ترى الى قولهم لو لم يكن الكل اعظم من الجزء لم يكن للجزء الآخر البتة ولو كان الشيء
الواحد مساويا للمختلفين لكان مخالفا لنفسه فانه اشارة الى ما قررناه وان لم يكن عبارة ملخصة كما لخصناها
لكن العبرة بالمعنى لا بالعبارة وليس يلزم من توقفها على هذه الحجج كونها نظرية لجواز كون الحجج ملحوظة بلا تجشم
كسب جديد وتعمل فكر فتامل لكي يبقى ههنا شيء وهو ان هذه الاستدلالات اخفى من تلك القضايا بلا شبهة
والحجة يجب ان تكون ابين من الدعوى قالوا فقد لاح ان اجلى البديهيات ما ذكرناه ولذلك سماه الحكماء
باول الاوايل واما الثاني اعني كونه غير يقيني فلوجوه اربعة الاول انه اى هذا التصديق الذي هو قولنا الشيء
اما ان يكون او لا يكون يتوقف على تصور المعدوم الذي هو ممنوع قولنا او لا يكون ضرورة توقف التصديق على تصور
اطرافه وما يعتبر فيها وانه لا يتصور اصلا بل تصوره ممتنع قطعا فيمتنع التصديق الموقوف على تصوره ايضا
فلا يكون حاصلا فضلا عن ان يكون يقينيا وانما قلنا ان تصوره ممتنع اذ كل متصور متميز فان ادراك الشيء يلزوم
لامتيازه عن غيره عند المدرك او هو نفس ذلك الامتياز كما سلف في تحقيق العلم وكل متميز عن غيره ثابت في نفسه
فيكون المعدوم ثابتا في نفسه فلا يكون معدوما بل ثابتا موجودا هف اى محال لا يقال تصور المعدوم يقتضي
تميزه في الذهن لا في الخارج وتميزه فيه لا يقتضي الا ثبوته هناك وانه اى المعدوم ثابت في الذهن ولا خلف
في ذلك اذ المعدوم في الخارج يكون ثابتا موجودا في الذهن وايضا ان كان المعدوم متصورا فذاك وان
لم يكن متصورا فالحكم عليه بانه غير متصور كما ذكرتم يستدعي تصوره اذ لو لم يكن متصورا اصلا لامتنع عليه
هذا الحكم قطعا لانا نقول في جواب الاول الكلام في المعدوم مطلقا اى المعدوم في الخارج والذهن
معا فان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ترديد بين الوجود المطلق المتناول للوجود الخارجي والذهني وبين
ما يقابله ويمتنع ان يكون له اى للمعدوم مطلقا ثبوت بوجه من الوجوه سواء كان في الخارج او في الذهن
لان الثابت بوجه ما لا يكون معدوما مطلقا ونقول في جواب الثاني الآخر معارضة للحجة الدالة على ان المعدوم
المطلق غير متصور اصلا لتلك الحجة وانها اى معارضة ما ذكرتم لما ذكرنا تحقق تعارض الحجج القواطع لانهما قطعيتان
وهو اى تعارض القواطع المركبة من المقدمات احدى حججنا القوادح في البديهيات كما سياتي وقد يجاب
بان تحقق التعارض انما يلزم اذا سلم دليل الخصم المستدل على المنع الذي سنذكره في الجواب عنه الوجه

لان التميز هو الذي يثبت له التميز والتعين الذي هو مفهوم ثبوتي وثبوته للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء في نفسه

الثاني من تلك الوجوه الاربعة انه اى قولنا الشي اما ان يكون اولا يكون يقتضي تميز المعدوم عن الموجود
اذ لولا تميزه عنه لما امكن الحكم بالانفصال بينهما ولو كان المعدوم متميزا لكان له حقيقة وماهية
بها يمتاز عن الموجود وكان للعقل سلبها اى سلب تلك الحقيقة ورفعها فان كل ما له حقيقة
يشير العقل اليها يمكنه رفعها والا لم يكن لذلك الشي مقابل فلو لم يكن للعقل رفع حقيقة العدم لم
يكن لها مقابل هو الوجود وهذا معنى قوله والا اى وان لم يكن للعقل سلبها انتفى الوجود واذا كان للعقل
سلبها وسلبها عدم خاص لكونه مضافا الى حقيقة العدم فقسم من العدم المطلق وهو اى هذا
العدم الخاص قسيم له لانه رفعه الذى يقابله هف لان قسم الشي اخص منه وقسيمه مباين له فيستحيل
صدقهما على شي واحد الوجه الثالث من تلك الاربعة ان قولنا الشي اما ان يكون اولا يكون
فيه ترديد بين الثبوت والعدم فنقول المردد فيه في قولنا هذا ثبوت الشي وعدمه اما في نفسه
فيكون كقولنا السواد اما موجود اولا اى ليس بموجود واما لغيره فيكون كقولنا الجسم اما اسود اولا
ولا يتصور ههنا معنى سوى هذين المعنيين وكلاهما باطل فالاول وهو ان يكون الترديد بين وجود
الشي وعدمه في نفسه كما في قولنا السواد اما موجود اولا بط لانه لا يعقل شي من طرفيه اى لا يتصور من
شي منهما معنى صحيح اما الثبوت وهو قولنا السواد موجود فلان وجود الشي اما نفسه فلا يفيد حمله
عليه بل يكون قولنا السواد موجود عاريا عن الفايدة كقولك السواد سواد والموجود موجود لكن التالي
ظاهر فبطل كون وجود الشي نفسه وقد يقال نحن نلتزم عدم التفاوت فان ادعيت حكم البديهة
بالتفاوت فقد نقضت مطلوبك واما غيره وهذا ايضا بط لوجهين اشار الى اولهما بقوله
فهو اى ذلك الشي كالسواد مثلا في نفسه معدوم على تقدير مغايرة الوجود اياه والا اى وان لم يكن
معدوما في نفسه على ذلك التقدير بل كان موجودا عاد الكلام الى ذلك الوجود فيقال هو اما ان يكون
نفس الشي وهو باطل لما مر او غيره فالشي معدوم في نفسه اذ لو كان موجودا عاد الكلام الى الوجود الثالث
فاما ان يثبت المدعى او يتسلسل الوجودات الى غير النهاية والتسلسل باطل فتعين المدعى وايضا لو لم
يكن الشي معدوما في نفسه على ذلك التقدير لوجد ذلك الشي مرتين وكان موجودا بوجودين هذا خلف
فاذن يثبت ان الشي معدوم في نفسه والوجود موجود والا اى وان لم يكن الوجود موجودا اجتمع النقيضان
على تقدير كونه معدوما او وجد الواسطة بين الموجود والمعدوم اذا لم يكن موجودا ولا معدوما وفيهما اى
في اجتماع النقيضين ووجود الواسطة المطلوب وهو بطلان قولنا السواد اما موجود او معدوم
اذ على الاول يبطل منع الجمع في هذه المنفصلة وعلى الثاني يبطل منع الخلو فيها فيلزم مما ذكر من كون السواد
معدوما في نفسه وكون الوجود موجودا قيام الموجود الذى هو الوجود بالمعدوم الذى هو السواد مثلا على

٢٤

تقدير صحة قولنا السواد موجود فيلزم جواز مثله في الحركات والالوان بان يقال هذه امور موجودة مشاهدة
بالحس وقايمة بالمعدومات ويحصل المراد وهو بطلان حكم البديهة لانها تحكم بان هذه الحركات والالوان
لا يجوز قيامها الا بامور موجودة واشار الى ثانيهما بقوله وايضا فانه اى حمل الوجود على السواد على تقدير
المغايرة حكم بوحدة الاثنين وهما السواد والموجود وانه باطل لا يقال ليس المراد بقولنا السواد موجود
هو ان السواد عين الوجود حتى يلزم ما ذكرتم بل المراد ان السواد موصوف بالوجود ولا اشكال فيه لانا ننقل
الكلام الى الموصوفية فان مفهوم الموصوفية بالوجود اما نفس السواد فلا يفيد الحمل وقد ابطلناه واما غيره
فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود حكما بوحدة الاثنين الا ان يراد به ان السواد موصوف بموصوفية
الوجود وح يعود التقسيم الى الموصوفية الثانية ويلزم التسلسل وهو باطل فوجب رفع الموصوفية عن
البين ويلزم الحكم بوحدة الاثنين فان قيل لا يمتنع التسلسل في الامور الذهنية لان البرهان انما قام على
بطلانه في الامور الخارجية والموصوفية من المفهومات الاعتبارية الذهنية قلنا الموصوفية نسبة بين الموصوف
والصفة فتقوم بهما لا بغيرهما وهو الذهن لاستحالة قيام النسبة بغير المنتسبين واذا لم تقم بالذهن لم تكن
امرا ذهنيا بل خارجيا وقد يقال معنى كونها ذهنية انها ليست موجودة خارجية بل توجد في الذهن قايمة بالمنتسبين
مع ان حكم الذهن بان السواد موصوف بالوجود في الخارج اما مطابق للخارج فيكون هناك موصوفية
خارجية ويعود الالزام الذى ذكرناه اولا يكون مطابقا له فلا عبرة به لكونه حكما باطلا وقد يجاب بان حكم
الذهن به يجب ان يكون مطابقا لنفس الامر حتى يكون صادقا لا للخارج فانه اخص منها وايضا اذا صدق
ان هذا موصوف بكذا في الخارج لم يلزم وجود الموصوفية في الخارج للفرق الظاهر بين ان يكون
في الخارج ظرفا لنفس الموصوفية وبين ان يكون ظرفا لوجودها واما النفي وهو قولنا السواد ليس بموجود
فلان وجوده اما نفسه فنفيه عنه اى سلب الوجود عن السواد ح تناقض لانه سلب الشي عن نفسه او غيره
وهو بط لوجهين الاول قوله فيتوقف نفيه عنه على تصوره اى يتوقف نفي الوجود عن السواد على تصور
السواد المحكوم عليه بذلك النفي وهو اى تصور السواد يستدعي تميزه وثبوته لما عرفت في الوجه الاول
من الوجوه الاربعة فيكون حصول الوجود للسواد شرطا في نفي الوجود عنه وهو مح وليس ثبوت السواد
في الذهن حتى يقال هذا الثبوت شرط لنفي الثبوت الخارجي عنه ولا محذور فيه لما مر ان الكلام في النفي
المطلق المقابل للثبوت الذى هو اعم من الخارجي والذهني فلو كان السواد ثابتا في الذهن لم يصح نفي الثبوت
عنه مطلقا وجوابه ان ثبوت السواد في الذهن شرط للحكم بانتفاء الثبوت المطلق عنه لا لانتفايه عنه و
لم يحكم على السواد الثابت في الذهن انه معدوم مطلقا بل رددناه بينه وبين الموجود في الجملة فلا محذور
اصلا وقد يتوهم ان الضماير في تصوله وتميزه وثبوته راجعة الى نفي الوجود عن السواد وتصور هذا النفي

هو تصور المعدوم فيلزم تميزه وثبوته وقد تبين بطلانه وما ذكرناه هو المذكور في المحصل والوجه الثاني
من ذينك الوجهين قوله وايضا فانه اي نفي الوجود عن السواد وسلبه عن ماهية يقتضي خلو الماهية
عن الوجود وسنبطله في مسئلة ان المعدوم ليس بشيء اذ يستدل هناك على امتناع خلو الماهية عن
الوجود فيستحيل الحكم عليها بالعدم وقد تجاب بان عدم خلوها عن الوجود لا ينافي الترديد بينه وبين
المعدوم قال في المحصل فقد ظهر انه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم معنى محصل فلا يكون ايضا
للترديد بينهما مفهوم محصل فامتنع التصديق به فضلا عن ان يكون ذلك التصديق بديهيا والثالث
وهو ان يكون الترديد في قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون بين ثبوت الشيء لغيره وسلبه عنه كما في قولنا
الجسم اما اسود او لا باطل ايضا لان الجزء الثبوتي منه لا يعقل على وجه يكون معناه صحيحا لانه حكم
بوحدة الاثنين وذلك مما لا يتصور صحته قطعا ولان المحمول اذا كان مغايرا للموضوع كما فيما نحن بصدده
وجب ان يكون المعنى ان الموضوع موصوف بالمحمول فقد اعتبر بينهما موصوفية ولا يمكن اعتبارها على
وجه يصح لان الموصوفية ليست عدمية لانه نقيض اللاموصوفية وتذكير الضمير للنظر الى الخبر وهي اللاموصوفية
عدمية لصدقها على المعدوم فان المعدومات لا تتصف بالالوان والحركات فالموصوفية ثبوتية والا
ارتفع النقيضان اعني الموصوفية واللاموصوفية اذ لا ثبوت لشيء منهما ولا وجودية والا اي وان كانت
الموصوفية وجودية فاما نفسهما اي نفس الموصوف والصفة فلا يعقل دونهما وهو ظاهر البطلان وكذا
الحال اذا كانت الموصوفية جزءا لهما او غيرهما يعني به ما كان خارجا عنهما قايما بهما فلهما موصوفية بها
اي بتلك الموصوفية القايمة بهما فننقل الكلام الى الموصوفية الثانية فانها تكون ايضا وجودية قايمة بطرفيها
فهناك موصوفية ثالثة فتتسلسل الموصوفيات الى ما لا يتناهى وهو بط واذا لم تكن الموصوفية عدمية
ولا وجودية فلا يمكن اعتبارها بين الموضوع والمحمول اعتبارا صحيحا فلا يكون للجزء الثبوتي من قولنا
الشيء اما ان يكون او لا يكون معنى صحيح مضبوط قطعا فاذن الحق منه هو السلب ابدا وانتم لا تقولون به
اي بتعين الحقية في الجزء السلبي الوجه الرابع من الوجوه الاربعة الدالة على ان اجلى البديهيات ليس
يقينيا ان يقال الواسطة المسماة بالحال ثابتة بينهما اي بين الموجود والمعدوم كما سياتي بيانه في الموقف
الثاني واذا اثبتها قوم بلغوا في الكثرة الى حد يمتنع الحجة بتوهم ونفاها الاكثرون وادعوا ان البديهة
شاهدة بالانحصار في الموجود والمعدوم فاحد الفريقين اشتبه عليها البديهي بغيره فان الانحصار فيهما
ان كان بديهيا فقد اشتبه على الفرقة الاولى البديهي بغيره والا فقد اشتبه على الاكثرين ما ليس بديهيا
بالبديهي وحيث جاز الاشتباه فيه فلا ثقة به بل ولا ثقة بشيء من البديهيات لجواز كونه من المشتبهات
فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان قولنا الشيء اما ان يكون او لا يكون ليس يقينيا فلا يكون غيره ايضا يقينيا

وهو المط وستعرف جواب الوجه الرابع عن قريب فلذلك تركه واشار الى اجوبة الوجوه الثلثة فقال والجواب
ان المتصور مفهوم المعدوم وذلك لان المعدوم وقع هناك محمولا فيراد به مفهومه وهو اي مفهوم المعدوم قولنا
ذات ما ثبت له العدم على انه تركيب تقييدي لا اي ليس مفهوم المعدوم ان ثمة ذاتا ثبت له العدم في نفس الامر والا
اقتضى مفهوم المعدوم تحقق ذات في نفس الامر متصفة بالعدم فيها وانه بط وهو اي مفهوم المعدوم هو المتميز
لكونه متصورا ولكونه محكوما بالانفصال بينه وبين الموجود وهو الثابت لكونه متميزا وهذا الذي ذكره جواب
عن الوجهين الاولين وتوضيحه ان يقال ان اردتم بما ذكرتم في الوجه الاول من اجلى البديهيات يتوقف على تصور
المعدوم انه يتوقف على تصور ذات المعدوم فممنوع وان اردتم به توقفه على تصور مفهوم المعدوم فهو مسلم ويلزم
منه ان يكون مفهوم المعدوم متميزا وثابتا في الذهن ولا استحالة فيه انما المستحيل ان يكون ما صدق عليه مفهوم
المعدوم المطلق ثابتا بوجه وان اردتم بما ذكرتم في الوجه الثاني من ان اجلى البديهيات يقتضي تميز المعدوم عن الموجود
انه يقتضي تميز ذات المعدوم المطلق حتى يلزم ان يكون ذاته ثابتا بوجه ما منعناه وان اردتم به انه يقتضي تميز
مفهوم المعدوم المطلق كما هو الظاهر من عبارتكم سلمناه فيكون لمفهوم حصة وللعقل سلبها فهناك عدم خاص في عرض
لمفهوم المعدوم مطلقا وليس في ذلك كون قسم من الشيء قسيما له انما يلزم هذا في رفع حصة العدم ولا استحالة ايضا
فيه اذ يكون عدم العدم المطلق من حيث انه رفع للعدم المطلق قسيما له ومن حيث انه عدم خاص قسما منه والحمل
اي حمل الموجود على السواد انما يصح للتغاير مفهوما فان مفهوم السواد مغاير لمفهوم الموجود والاتحاد هوية لي
ذاتا صدقا عليه فلا يلزم ههنا عدم الافادة كما في قولنا السواد سواد ولا الحكم باتحاد الاثنين فهذا جواب
عن الدليل الثاني في الشق الاول من الوجه الثالث اعني قوله وايضا فانه حكم بوحدة الاثنين وترك جواب الدليل
الاول في هذا الشق الاول اعني قوله وهو في نفسه معدوم الخ اعتمادا على ما سيجيء من ان الماهية في حد ذاتها
ليست موجودة ولا معدومة وانه ليس يلزم من كونها لا موجودة ومعدومة اجتماع النقيضين وهذا اعني قوله والحمل
للتغاير بعينه جواب عن الدليل الاول في الشق الثاني من الوجه الثالث كما ان قوله والموصوفية جواب عن الدليل
الثاني في هذا الشق ايضا وحاصله ان يقول والموصوفية ونحوها من الامور الاعتبارية كالامكان والحدوث
والقدم لا وجود لها ولا لنقيضها في الخارج كالامتناع ونقيضه اعني اللاامتناع اذ لا وجود لهما في الخارج بل في الذهن
وليس ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي محالا انما المحال ارتفاعهما في الصدق لان تناقضهما انما هو
باعتباره لا باعتبار الوجود في الخارج وستستفيد منه فيما يرد عليك من المباحث الاتية زيادة تحقيق تشكر
به اي بذلك التحقيق الذي زيد لك الى الجواب التفصيلي فيما اجبنا عنه اجمالا وفيما تركنا جوابه ايضا
الشبهة الثانية للقادحين في البديهيات فقط انا نجزم بالعاديات التي جرت بها العادة كجزمنا بالاوليات
التي هي البديهيات سواء لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وطمانينة العقل مع ان العاديات لا اعتماد عليها

فكذا البديهيات فمنها اى من العاديات المجزوم بها ان هذا الشيخ الذى رايناه الان على هيئة الشيوخ
لم يتولد دفعة على هذه الهيئة بلا اب وام بل تولد منهما ملتبسا بالتدريج فكان وليدا ثم طفلا ثم مترعرعا
من ترعرع الصبى اى تحرك ونشا ثم شابا الى ان شاخ بعد الشباب والكهولة ومنها ان اوانى البيت لم
تنقلب بعد خروجى عنه اناسا فضلاء محققين فى العلوم الالهية والهندسية ولا احجارا بهاى ولم تنقلب احجار
البيت جواهر نفيسة وكماء البحر الذى رايناه من قبل دهنا وعسلا وان ليس تحت رجلى الان ياقوتة من الف
من ومنها ان المجيب عن خطابى بما يطابقه حى فاهم بما خوطب به عالم بما يطابقه من الجواب قادر على التعبير عنه
ثم اذا تاملنا فى هذه القضايا التى ذكرنا لم نجد فيها ما يجوز الجزم بها وكان الاحتمال اى احتمال الغلط قايما
فى الكل اى فى كل هذه القضايا باتفاق العقلاء اما عند المتكلمين فلاستناد الكل اى كل الاشياء عندهم الى القادر
المختار فلعله اوجد اى اثبت واوجد باختياره شيئا من ذلك اى مما ذكر من الشيخ المتولد دفعة ونظايرهما من
الامور المستبعدة التى لم تجر بها عادة للامكان فان هذه الامور المستبعدة جدا ممكنة فى حد ذاتها قطعا و
عموم القدرة لجميع الممكنات مستقربة كانت او مستبعدة واما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الارضية عندهم
الى الاوضاع الفلكية الحادثة من حركاتها فلعله حدث شكل اى وضع غريب فلكى لم يقع فيما مضى من الزمان
مثله او وقع لكنه لا يتكرر ذلك الشكل الغريب بتعاقب الامثال الا فى الوف من السنين كثيرة جدا بحيث لا يفى
بضبطها التواريخ فاقتضى ذلك الشكل الغريب ذلك الامر العجيب وايضا انما فصل هذه القضية عن القضايا
السابقة لان المتكلم قايم بوقوع ما هو قادح فيها اعنى تبديل صورة الملك فانا اجزم بان ابنى هذا ليس
جبرئيل وكذا الذبابة التى نراها ليست جبرئيل وانتم يا اهل الملة تجوزونه اى تجوزون ما ذكر من كون ابنى او
الذبابة جبرئيل اذ تعلم انه كان يظهر جبرئيل تارة فى صورة دحية الكلبى وكان له اخرى دوى كدوى الذباب
والجواب ان الامكان اى امكان نقايض ما جزمنا به من العاديات لا ينافى الجزم بها لوقوع اى بوقوع تلك الامور العادية
جزما مطابقا للواقع ثابتا لا يزول بالتشكيك اصلا كما فى بعض المحسوسات فانا نجزم بان هذا الجسم شاغل لهذا
الحيز فى هذا الان جزما لا يتطرق اليه شبهة مع ان نقيضه ممكن فى ذاته فقد ظهر ان الجزم فى العاديات واقع موقعه
وليس فيها احتمال النقيض القادح فى الجزم واما احتمال النقيض بمعنى امكانه الذاتى فليس بقادح فيها كما فى
المحسوسات اليقينية وقد مر ذلك فى تعريف العلم الشبهة الثالثة لمنكرى البديهيات فقط ان يقال للامزجة
والعادات تاثير فى الاعتقادات فقوى القلب بحسب المزاج يستحسن الايلام ولا يستقبحه بل ربما يلتذ به
وضعيف القلب يستقبحه جدا ولذلك ترى بعضهم لا يجوزون ذبح الحيوانات للانتفاع باكلها ومن مارس
مذهبا من المذاهب حقا كان او باطلا واعتاد به برهة من الزمان ونشا عليه فانه بمجرد اعتياده به من غير
ان يلوح له ما يظهر به حقيته يجزم بصحته وان كان باطلا وببطلان ما يخالفه وان كان حقا فجاز ان يكون

الجزم

الجزم من بديهة العقل فى الكل اى فى كل ما حكمت به بمزاج او عادة عامتين لجميع افراد الانسان المتفقين
فى البديهيات فلا يكون يقينية كالقضايا الصادرة من الامزجة والعادات المخصوصة لا يقال نحن نفرض
انفسنا خالية عن جميع الامزجة والعادات ومع ذلك نجد من انفسنا الجزم بهذه الامور البديهية
فالحاكم فيها صريح العقل بلا تاثير من مزاج او عادة لانا نقول لا نم امكان فرض الخلو عن جميع الامزجة و
العادات اذ قد لا نشعر ببعض من الهيئات المزاجية او العادية فكيف يفرض الخلو عن ذلك البعض مع عدم
الشعور به وان سلم امكان فرض الخلو عن الجميع فلا يلزم من فرض الخلو الخلو فى نفس الامر الا يرى ان
البخيل لا يزول عنه بخله بمجرد فرض خلوه عنه ولعل عادة مستمرة صارت ملكة مستقرة لا تزول بتهذيب
النفس عنها مدة العمر فضلا عن مجرد فرض زوالها والخلو عنها والجواب انه اى ما ذكرتم من تاثير الامزجة و
العادات فى الاعتقادات وحصول الجزم بسبب ذلك فى القضايا لا يدل على جواز كون الكل اى جميع القضايا
البديهية كذلك اى حاصلة بتاثير المزاج او العادة فان الجزم بكون الكل اعظم اى ازيد من الجزء ليس مما
للامزجة او العادات فيه مدخل قطعا الشبهة الرابعة للفرقة المنكرة للاحكام البديهية فقط قولهم مزاولة
العلوم العقلية دلت على انه قد يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر بحيث نعجز عن القدح فيهما وما هو
اى العجز عن القدح فيهما الا للجزم بمقدماتهما مع ان احدهما اى احدى تلك المقدمات وهى الامور المعتبرة
فى صحة الدليلين خطاء قطعا والا اى وان لم يكن احدهما خطاء بل كانت باسرها صوابا اجتمع النقيضان
فى الواقع لصحة الدليلين ح واذا كانت احديهما خطاء مع جزم بديهة العقل بصحتها فقد ارتفع الوثوق
عن احكامها فان قيل لعدم العجز عن القدح فيهما دايما فان ذلك العجز لا يدوم ويمحق الحق ويبطل الباطل من
ذينك الدليلين المتعارضين عن كثب اى قرب قلنا تخلى العجز ولو انا نجزم بما لا يجوز الجزم به وانه اى
الجزم فى ان بما لا يجوز الجزم به كاف فى رفع الثقة عن احكام البديهة والجواب بعد تسليم كون مقدمات ذينك
الدليلين المتعارضين بديهية ان البديهى ما يجزم به بتصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما فيتوقف البديهى
على تجريدهما اى تجريد الطرفين عما لا مدخل له فى ذلك الحكم وتعقلهما على وجه هو مناط الحكم فيما بينهما فلعل فيه
اى فى تجريد الطرفين وتعقلهما على ذلك الوجه خللا لوجود خفاء فيهما اما لكونهما نظريين او لغير ذلك فيتطرق الخطا
الى البديهى لهذا السبب فلا يلزم رفع الثقة عن البديهيات التى جردت اطرافها لاجله على ما هو حقها الشبهة الخامسة
لهم انا نجزم بصحة دليل آونة اى ازمنة متطاولة ونجزم لاجله بما يلزمه من النتيجة ثم يظهر لنا خطاؤه ظهورا
لا يبقى معه شبهة ولذلك ينتقل المذاهب المتنافية وادلتها المتخالفة اذ ربما لاح حقية ما حكم منها ببطلانه وبالعكس
فجاز مثله فى الكل اى كل ما يجزم به من البديهيات فيرتفع الامان عنها الشبهة السادسة لهم ان فى كل مذهب من
المذاهب المشهورة قضايا يدعى صاحبه فيها البديهة ومخالفوه ينكرونها اى البداهة فى تلك القضايا وهو

اى ما ذكر من ادعاء البديهة فيها وانكارها يوجب الاشتباه فى البديهيات باسرها ورفع الامان عنها وذلك لاشتباه
البديهى بغيره على احدى الطائفتين ههنا فلنعد عدة منها اى من تلك القضايا التى وقع النزاع فى بديهتها
الاولى للمعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح قالوا الحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة
والحكماء واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة
الثانية لهم ايضا فانهم قالوا العبد موجد بالاستقلال لافعاله الاختيارية متمكن من فعلها وتركها بيده تمام
الاختيار فيها وادعى بعضهم ان هذا الحكم بديهى ومنعاه اى الاشاعرة والحكماء منعاه اى كذبا هذا الحكم و
عارضاه اى قابلا ادعاء الضرورة فيه بضرورة اخرى فى انه لابد له اى للفعل الصادر عن العبد من مرجح يرجح
احد طرفيه الجائزين على الآخر فان حركة يمنة ويسرة اذا كانتا جائزتين منه على سواء فلابد بالضرورة فى
صدور احديهما منه من مرجح يرجحها على الاخرى فنقول فذلك المرجح من خارج اى لا يكون صادرا عن العبد والا
تسلسل ما صدر عنه من افعاله الى ما لا يتناهى بل ذلك المرجح امر واجب هو ارادته تعالى اما بغير واسطة واما بوسايط
فان استناد الجائز الى الواجب امر ضرورى ومع هذا الاستناد لم يبق للعبد التمكن والاستقلال بالاختيار
الثالثة للحكماء والمعتزلة ايضا قالوا يمتنع بالبديهة رؤية اعمى الصين فى ظلمة الليل بقة اندلس ويمتنع
ايضا بالبديهة رؤية ما لا يكون مقابلا للرائى او فى حكمه كما فى رؤية الاشياء فى المرآة فانها فى حكم المقابل وجوزه
اى ما ذكر من الرؤيتين الاشعرية فقد كذبوهم فى دعوى الامتناع فضلا عن كون العلم بالامتناع ضروريا الرابعة
للكل اى لجمهور الناس حتى العوام فانهم قالوا الاعراض كالالوان باقية مستمرة الوجود فى ازمنة متطاولة يشهد
به بديهة العقل وانكره اى بقاء الاعراض الاشعرية وكثير من المعتزلة وزعموا انها متجددة آنا فآنا اما
باعادة المعدوم واما بتعاقب الامثال الخامسة للمجسمة قالوا كل موجود اما مقارن للعالم او مباين له فان
البديهة تشهد بان ما لا يختص بجهة ولا يكون ملاقيا للعالم ولا مباينا له فليس بموجود وانكره الموحدون
عن آخرهم اى اتفقوا على انكار هذا الحكم وتكذيبه فضلا عن ان يكون العلم به بديهيا وقالوا انه حكم وهمى
السادسة للمتكلمين القائلين بالخلاء قالوا يجب بالبديهة انتهاء الاجسام اى انتهاء كل واحد منها الى ملاء
او خلاء وينكره الحكماء النافون للخلاء ويقولون هذا من الاحكام الوهمية الكاذبة السابعة للحكماء القائلين
بقدم الزمان قالوا لا يعقل تقدم عدم الزمان عليه الا بالزمان فلو كان حادثا مسبوقا بعدمه لكان موجودا
حال ما كان معدوما والقائلون بالحدوث فيما سوى الواجب تعالى يكذبونهم فى هذا الحكم ويعارضونهم بتقدم
بعض اجزاء الزمان على بعضها الثامنة للحكماء قالوا الحدوث لشئ الا عن شئ آخر وهو مادته وادعى بعضهم
العلم الضرورى باستحالة حدوث شئ لا عن شئ والمسلمون ينكرونه ويجوزون حدوث الاشياء التى لا تعلق لها
بالمادة اصلا التاسعة لهم ايضا قالوا الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح ويجوزه المسلمون من القادر

فانه

فانه يجوز ان يرجح احد طرفى مقدوره على الآخر بلا مرجح يدعوه اليه العاشرة للمتكلمين قالوا الانسان محل
لالمه ولذته اى يدركهما بذاته وقال الحكماء بل محلهما ومدركهما هو الجسم والقوى الحالة فيه وهو اى ذلك
الجسم الذى حل فيه تلك القوى آلة له اى للانسان وليس هو ذات الانسان وقال فى النهاية اتفق المتكلمون بل
على ان اول العلوم الضرورية علم الانسان بنفسه والمه ولذته وجوعه وعطشه واتفقت الفلاسفة على ان مدرك
الالم واللذة والجوع والعطش ليس ذات الانسان بل قواها الجسمانية التى هى توابع ذاته التى هى النفس الناطقة
فانها الانسان بالحقيقة الحادية عشر للاشعرية قالوا يمتنع بالبديهة الفعل عن نائم او معدوم وجوزه المعتزلة
توليدا وجوابهما اى جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال فى جواب الشبهة
الخامسة لا نم ان مقدمات الدليل الذى نجزم بصحته اوليته بديهية ولئن سلم ذلك فالبديهى قد يتطرق اليه
الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما وذلك لا يعم جميع البديهيات و
كما عرفت وفى جواب السادسة ان اصحاب المذاهب ادعوا فى تلك القضايا انها ضرورية ولذلك اورد
الامام الرازى فى شبهة السوفسطائية فلا يلزم ادعاء البديهة بمعنى الاولية فيها سلمناه لكن الاولى قد
يقع خلل فى تصور طرفيه كما مر فلا يعم الاشتباه فى الاوليات وقد اجيب عنها اى عن الشبهة الاخيرة
اعنى السادسة بان الجازم بها اى بتلك القضايا التى ادعت اصحاب المذاهب بداهتها بديهة الوهم لا
بديهة العقل وهى اى بديهة الوهم كاذبة لا اعتماد على احكامها اذ تحكم بما ينتج نقايضها اى نقايض الاحكام
الصادرة عنها فانها تحكم بان الميت جماد وان الجماد لا يخاف منه وهما ينتجان نقيض ما حكمت به من ان
الميت يخاف منه بخلاف بديهة العقل فانها صادقة قطعا وقد يقال ارادوا ان بديهة الوهم يحكم لما ينتج
نقايض هذه القضايا التى جزمت بها قلنا فيتوقف الجزم بها اى بالبديهيات وبصحتها على هذا الدليل
الذى يظهر به كذب بديهة الوهم اذ به يمتاز بديهة العقل عنها فيدور اى يلزم الدور لان هذا الدليل يتوقف
على صحة البديهيات التى استعملت فيه وايضا اذا توقفنا الوثوق بجزم البديهة بقضية على انها ليست جازمة بما ينتج
نقيضها اذ لو جزمت به ايضا لكانت تلك القضية ايضا من الاحكام الوهمية التى لا وثوق بها فلا يحصل الجزم
الموثوق به فى بديهى ما لم يتيقن انه لا ينتج نقيضه اى ما لم يتيقن ان ذلك البديهى ليس فى معلومات البديهة ما ينتج نقيضه
وذلك مما لا يتيقن بل غايته عدم الوجدان مع التفحص البليغ وانه لا يدل على عدم الوجود دلالة قطعية وقد اجيب عن
الشبه الست كلها بان المقدمات المذكورة فيها ليست قضايا حسية هى اما بديهيات او نظريات مستندة الى بديهيات
فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى نفسها ورد بانا لم نقصد بايراد الشبه ابطال البديهيات باليقين
بل قصدنا ايقاع الشك فيها فكيف ما كان الحال المقصود لنا حاصل ثم انهم اى المنكرين للبديهيات فقط بعد تقرير
الشبه قالوا لخصومهم ان اجبتم عنها اى عن الشبه فقد التزمتم ان البديهيات لا تصفو عن الشوائب فلا يحصل

الوثوق بصحتها الا بالجواب عنها اى عن هذه الشبه وانه اى الجواب عنها انما يحصل بالنظر الدقيق فلا تبقى البديهيات
ضرورية لتوقفها ح على ذلك النظر الدقيق وهو اى عدم بقائها ضرورية موثوقا بها لاجل الضرورة هو المراد من ايراد
تلك الشبه وايضا فيلزم الدور لتوقف البديهيات ح على النظريات المتوقفة عليها هذا اذا كان الجواب بمقدمات
نظرية وان كان بمقدمات بديهية توقف الشى اعنى البديهى على نفسه وان لم تجيبوا عنها اى عن الشبه بقيت ونفت
الجزم بالبديهيات واجيب عن ذلك بانا لا نشتغل بالجواب عنها لان الاوليات مستغنية عن ان يذب عنها وليس
يتطرق الينا شك فيها بتلك الشبه التى نعلم انها فاسدة قطعا وان لم يتعين عندنا وجه فسادها او نشتغل بالجواب
لاظهار فساد الشبه لا لاحتياج العقل فى جزمه بصحة البديهيات الى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع النظر عنه
الفرقة الرابعة المنكرون لهما اى للحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية قالوا دليل الفريقين يبطلهما
اى الحسيات والبديهيات والنظر فرعهما فيبطل ببطلان اصله المنحصر فيهما ولا طريق الى العلم غيرها اى غير الضرورة
والنظر واستلهم اى افضل السوفسطائية اللاادرية القائلون بالتوقف فانهم قالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق
التهمة الى الحاكم الحسى والعقلى فلا بد من حاكم اخر وليس ذلك الحاكم هو النظر لانه فرعهما فلو صححناهما به لزم الدور
وليس لنا شى يحكم سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فوجب التوقف فى الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم بشبهكم هذه ببطلان
الحسيات والبديهيات والنظر جميعا وبوجوب التوقف فقد ناقضتم بكلامكم كلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيد قطعا
بذلك البطلان والوجوب فيثبت تناقض فى نفسه كما توهمتم بل يفيد انا شاكون فانا شاك فى بطلان تلك الامور ووجوب التوقف
وشاك ايضا فى انى شاك وهلم جرا فلا ينتهى فى الحال الى قطع بشى اصلا فيتم مقصودنا بلا تناقض ومنهم فرقة
اخرى تسمى بالعنادية وهم الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا وانما نشا مذهبهم هذا من
الاشكالات المتعارضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجودا لم يخل من ان يتناهى قبوله الانقسام فيلزم الجزء وهو باطل لادلة
نفاته اولا يتناهى وهو ايضا باطل لادلة مثبتيه ولو كان شى ما موجودا لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل لما مر
التساوق الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بديهية او نظرية الا ولها معارضة مثلها فى القوة تقاومها ويرد عليهم
انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها وبلزومه عما ذكرتم من الشبه فكان كلامكم مناقضا لنفسه ومنهم فرقة ثالثة تسمى بالعندية وهم
قائلون بان حقايق الاشيا تابعة للاعتقادات دون العكس فمن اعتقد مثلا ان العالم حادث كان حادثا فى حقه
وبالعكس فمذهب كل طايفة حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم ولا استحالة فيه اذ ليس فى نفس الامر شى
حق واحتجوا على ذلك بان الصفراوى يجد السكر فى فمه مرا فدل على ان المعانى تابعة للادراكات وذلك مما لا يخفى فساده
فظهر ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلث وقيل ليس يمكن ان يكون فى العالم قوم
عقلاء ينتحلون الى هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم
للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما

السفسطة

السفسطة والفلسفة والمناظرة معهم اى مع السوفسطائية قد منعها المحققون لانها لافادة المجهول المحتاج الى النظر
بالمعلوم ولا يتصور فى الضروريات كونها مجهولة محتاجة الى النظر والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى البنا
المعتبران فى المناظرة فالاشتغال به اى بجواب ما ذكروه من الشبه التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم كما قرره فى قولهم ان
اجبتم عنها الخ بل الطريق معهم فى الزامهم ودفع انكارهم ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها والجزم فيها
حتى يظهر عنادهم فى انكار الاشياء كلها مثل انك هل تميز بين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك
وبين ما يناقضه فان ابوا الا الاصرار اوجعوا ضربا وادخلوا نارا او يعترفوا اى الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات
وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من البديهيات قال ناقد المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية بمثل هذه
الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرمونه كيلا يركنوا
الى شى منها اذا لاح لهم فى بادى رايهم **المرصد الخامس** فى النظر اذ به يحصل المط الذى هو اثبات العقايد الدينية
وقيل هو معرفة الله تع وفيه مقاصد **المقصد** الاول فى تعريفه قال القاضى ابو بكر النظر هو الفكر الذى يطلب به
علم او غلبة ظن واورد عليه اسولة اربعة السوال الاول ان الظن ينقسم الى مطابق وغير مطابق والظن الغير المطابق
جهل فيلزم مما ذكره فى تعريف النظر ان يكون الجهل مطلوبا وهو ممتنع كما قال به الامدى وزاد عليه المص فقال ولا يطلبه
عاقل فاذن المط بالفكر من الظن ما يعلم مطابقته للواقع فيكون علما لا ظنا وح يكون قوله او غلبة ظن مستدركا
ويمكن ان يقال قد يكتفى بظن المطابقة فلا يندرج فى العلم فلا استدراك قلنا بل يطلب الظن من حيث هو ظن من غير
ملاحظة المطابقة للمظنون وعدمها فان المقصود الاصلى قد يترتب على الظن من حيث هو ظن كما فى الاجتهاديات
الفقهية ولا يلزم من طلب الاعم الذى هو الظن مطلقا طلب الاخص الذى هو الظن الغير المطابق فلا يلزم طلب الجهل السوال
الثانى غلبة الظن غير اصل الظن بلا شبهة فيخرج عنه اى عن تعريف القاضى ما يطلب به اصل الظن فلا يكون تعريفه
جامعا قلنا الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان ماخوذ فى حقيقته فان ماهيته هو الاعتقاد الراجح فكانه قيل او غلبة
الاعتقاد الذى فى الظن وفايدة العدول الى هذه العبارة هى التنبيه على ان الغلبة اى الرجحان ماخوذة فى ماهيته وقد اجاب
عنه الامدى بان له اى للنظر خاصتين افادة اصل الظن وافادة غلبته بان يزداد رجحانه وقوته متقاربا الى الجزم وقد
اكتفى فى تعريفه بذكر احدهما يعنى احدى الخاصتين ولا يجب ذكر الكل اى كل خواصه فى تعريفه وفيه نظر اذ يوجب جوابه هذا
جواز القناعة بقوله يطلب به علم فان افادة العلم خاصة ثالثة للنظر كما اعترف هو به فجاز ان يقتصر على احدى الخواص
لان ذكر الكل غير واجب وفساده ظ لخروج ما يطلب به الظن مطلقا ولان هذه الخاصة التى اكتفى بها مع ذكر العلم غير شاملة لافراده
فلا يكون جامعا اذ قد خرج ما يطلب به الظن الخالى عن الغلبة المفسرة بما ذكر واما الاكتفاء باحدى الخاصتين او الخواص فانما
يصح فى الخواص الشاملة السوال الثالث التحديد انما يكون للماهية من حيث هى هى وهذا الذى ذكره القاضى فى تحديد النظر
تحديد للقسم فان ما يطلب به العلم وما يطلب به الظن قسمان داخلان تحت النظر قلنا هذا تعريف رسمى والانقسام اليهما

اى الى هذين القسمين خاصة له اى للنظر مميزة اياه عما عداه وقد تقرر هذا السوال الثالث فى هذا الموضع وعلى
من الحدود المشتملة على الترديد بعبارة اخرى فيقال لفظة او للترديد وهو اى الترديد للابهام فينافى التحرير
الذى يقصد به البيان والجواب منع كونه اى كون او فى الحدود التى ذكر فيها للترديد بل هو للتقسيم اى ايا ما
كان من القسمين المذكورين فى هذا الحد فهو من المحدود وحاصله ان المراد باو ان قسما من المحدود حده
هذا وهو ان الفكر الذى يطلب به علم وقسما اخر منه حده ذاك وهو ان الفكر الذى يطلب به الظن فهو فى الحقيقة
حدان لقسمية المتخالفين فى الحقيقة المخصوصة المشاركين فى ماهية مطلق النظر ولم يرد باو ان الحد اما هذا
واما ذاك على سبيل الشك والتشكيك لينافى التحديد السوال الرابع لفظ الفكر فى هذا الحد زايد لا حاجة اليه
اذ باقى الحد مغن عنه فانه يكفى ان يقال النظر هو الذى يطلب به علم او ظن والجواب ان المراد بالفكر ههنا
هو الحركات التخيلية اى الذهنية لا العينية المحسوسة فلا يكون منافيا لما قيل من ان حركة الذهن اذا
كانت فى المعقولات تسمى فكرا واذا كانت فى المحسوسات تسمى تخيلا كيف كانت اى سواء طلب بها علم
او ظن او لم يطلب قال امام الحرمين فى الشامل الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى فكرا وقد لا يكون
فلا يسمى به كالفكر حديث النفس فهو بالمعنى الذى ذكرناه جنس للنظر لا مرادف له على ما هو المتعارف والباقى
من الحد فصل له يميز عن ساير الحركات التخيلية ولا يقال ان الفصل كاف فى التمييز والجنس مستغنى عنه
فى الحد كيف والجنس هو الذى يدل على اصل الماهية والفصل يحصلها ويميزها الا يرى انك اذا قلت النظر هو
الذى يطلب به علم او ظن لم يفهم منه ان اصل ماهية النظر ما ذا هو بل ربما اوهم شموله لغير الفكر مما له مدخل فى ذلك
الطلب قال الآمدى لم يذكره جزءا من التعريف بل قال النظر هو الفكر بيانا لاتحاد مدلولهما وما بعده هو الحد لهما وفيه
تمحل لا يخفى لان بيان الترادف واتحاد المدلول فى مقام التحديد بعبارة ظاهرة فى خلافه بعيد جدا وانما كانت ظاهرة
فى خلاف بيان الترادف لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان ترادفهما لقيل النظر والفكر وهذا
الحد الذى ذكره القاضى تعريف الشامل لجميع اقسامه من الصحيح والفاسد والقطعى والظنى والموصل الى التصور سواء كان
فى مفرد او مركب والموصل الى التصديق على اختلاف اقسامه ولهاى وللنظر تعريفات بحسب المذاهب فمن يرى انه اى
النظر اكتساب المجهول بالمعلومات السابقة على ذلك المجهول وهم ارباب التعاليم القايلون بالتعلم والتعليم للمجهولات من
المعلومات قالوا النظر ترتيب امور معلومة او مظنونة للتادى الى امر اخر وعليه اشكالان احدهما انه غير جامع لخروج التعريف
بالفصل والخاصة وحدها اى تعريف المجهول التصورى بالفصل وحده وبالخاصة وحدها فان هذا التعريف
من اقسام النظر مع خروجه من حده وكونه اى كون التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها نادرا قليلا
جدا وناقصا كما قاله ابن سينا لا ينفى علية لان هذا الحد انما هو لمطلق النظر فيجب ان يندرج فيه جميع افراده
التامة والناقصة قل استعمالها او كثر وقد اجيب عنه ايضا بانه لا بد مع الفصل والخاصة من قرينة عقلية مخصصة

٣٠٦

لا بهما بحسب مفهوميهما اعم من المحدود فلا يتصور الانتقال منهما اليه الا مع امر زايد يكون بينهما ترتيب وايضا معهما
ومعنى المشتق شى له المشتق منه فهناك تركيب قطعا وكلاهما مردود اما الاول فلان اعتبار القرينة مع الفصل
يخرجه عن كونه حدا الان تجوز الحد الناقص بالمركب من الداخل والخارج واما الثانى فلعدم انحصار التعريف
بالمفرد فى المشتقات والحق ان التعريف بالمعانى المفردة جايز عقلا فيكون هناك حركة واحدة من المط الى المبداء
الذى هو معنى بسيط يستلزم الانتقال الى المط من غير احتياج الى قرينة الا انه لم ينضبط انضباط التعريف
بالمعانى المركبة ولم يكن ايضا للصناعة مع الاختيار فيه مزيد مدخل فلم يلتفتوا اليه وخصوا حد النظر بما هو المعتبر
فيه وهذا التحقيق مما نقل من ابن سينا ومنهم من استصعب الاشكال فغير تعريف النظر الى انه تحصيل امر او
ترتيب امور الح وثانيهما انه اى الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع اقسامه لا للصحيح منه فقط والا وجب
تقييد الظن المذكور فى الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب مادته ووجب ايضا ان يوضع
فى الحد مكان قوله للتادى قولنا بحيث يودى ليخرج عنه النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف
لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون معلومة ولا مظنونة ايضا بل هى مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا
فلا يمكن ان يحمل العلم على المعنى الاعم اذ يلزم ان يكون قوله او مظنونة مستدركا نعم قد يقال كما ان الظن يطلق
على المعنى المشهور كذلك يطلق على ما يقابل اليقين من التصديقات فيحمل العلم ههنا على ما يتناول التصور و
التصديق اليقينى كما مر والظن على ما يتناول ساير التصديقات ونقول نحن فى تعريف النظر على مذهبهم
بحيث يتناول جميع اقسامه فى التصورات والتصديقات بلا اشكال هو ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده
لتحصيل غيره هذا واما من يراه اى النظر مجرد التوجه الى المط الادراكى بناء على ان المبداء عام الفيض فحين
توجهنا الى ذلك المط افاضه علينا من غير ان يكون لنا فى ذلك استعانة بمعلومات سابقة فمنهم من جعله عدميا
فقال هو تجريد الذهن عن الغفلات المانعة من حصول المط ومنهم من جعله وجوديا فقال هو تحديق العقل
نحو المعقولات وشبهوه بتحديق النظر بالبصر نحو المبصرات وقد يقال كما ان الادراك بالبصر يتوقف على امور
ثلثة مواجهة المبصر وتقليب الحدقة نحوه طلبا لرويته وازالة الغشاوة المانعة عن الابصار كذلك الادراك
بالبصيرة يتوقف على امور ثلثة التوجه نحو المط وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن الغفلات
التى هى بمنزلة الغشاوة واعلم ان الظاهر مذهب اصحاب التعاليم وهو ان النظر اكتساب المجهولات من
المعلومات ونحن نقول لا شبهة فى ان كل مجهول لا يمكن اكتسابه من اى معلوم اتفق بل لا بد له من معلومات
مناسبة اياه ولا شك ايضا فى انه لا يمكن تحصيله من تلك المعلومات على اى وجه كانت بل لا بد هناك من ترتيب
معين فيما بينها ومن هيئة مخصوصة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب فاذا حصل لنا شعور ما بامر تصورى او تصديقى
وحاولنا تحصيله على وجه الكمال فلا بد ان يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده منتقلا من معلوم الى اخر حتى يجد

المعلومات المناسبة لذلك المط وهي المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك في تلك المبادى ليرتبها ترتيبا خاصا
يودى الى ذلك المط فهناك حركتان مبدا الاولى منهما هو المط المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخر ما
يحصل من تلك المبادى ومبداء الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المط المشعور به على الوجه الاكمل
فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول هي مجموع هاتين الحركتين اللتين من قبيل الحركة في الكيفيات
النفسانية واما الترتيب الذى ذكروه في تعريفه فهو لازم للحركة الثانية وقلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى بل
الاكثر ان ينتقل اولا من المطالب الى المبادى ثم منها الى المطالب ولا خفاء في ان هذا الترتيب يستلزم التوجه نحو
المط وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل نحو المعقولات فتامل واعلم ايضا ان الامام الرازى عرف
النظر بترتيب تصديقات يتوصل بها الى تصديقات اخر بناء على ما اختاره من امتناع الكسب في التصورات

المقصد الثانى انه اى النظر ينقسم الى صحيح وهو الذى يودى الى المط والى فاسد وهو ما لا يودى الى المط
فالصحة والفساد صفتان عارضتان للنظر حقيقة لا مجازا الكنا اردنا ان نبين السبب في اتصافه بهما
فقال ولما كان المختار عند المتاخرين مذهب اهل التعليم والتعلم وهو انه ترتيب العلوم بحيث يودى الى
هيئة مخصوصة للتادى الى مجهول ولا شك ان هذا الترتيب يتعلق بشيئين احدهما تلك العلوم التى يقع فيها
الترتيب وهي بمنزلة المادة له والثانى تلك الهيئة المترتبة عليه وهي بمنزلة الصورة له فاذا اتصف كل واحد
منها بما هو صحتها في نفسها اتصف الترتيب قطعا بالصحة في نفسه اعنى تاديته الى المط والا فلا وهذا
معنى قوله ولكل ترتيب مادة وصورة اى لا بد له من امرين يجريان منه مجرى المادة والصورة من المركب
منهما فيكون جوابا عما يقال... وهو قليل في الاستعمال صحتهما اى صحة النظر بمعنى تاديته الى المط بصحة المادة
اى بسبب صحتها اما في التصورات فبان يكون المذكور في موضع الجنس مثلا جنسا لا عرضا عاما وفي موضع
الفصل فصلا لا خاصة وفي موضع الخاصة خاصة شاملة بينة واما في التصديقات فبان يكون القضايا
المذكورة في الدليل مناسبة للمط وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما وبسبب صحة الصورة الحاصلة من
رعاية الشرايط المعتبرة في ترتيب المعرفات والادلة معا اى بسبب هاتين الصحتين مجتمعتين
وفساده بفسادهما معا او فساد احدهما فقط ومنهم من قسم النظر الى الجلي والخفي وهذا بعيد
لان النظر امر يطلب به البيان ولا يجامعه فلا يتصف بما هو من صفات البيان فلذلك حققه وقال والحق
ان الدليل قد يعرض له الكيفيتان يعنى الجلاء والخفاء بوجهين احدهما بحسب الصورة وهي الهيئة
العارضة للمقدمات فان الاشكال متفاوتة في الجلاء والخفاء في استلزام المط فان الشكل الاول لا يحتاج
في ذلك الى وسط وغيره محتاج الى وسط اقل واكثر وثانيهما بحسب المادة فالمط قد يتوقف على مقدمات
كثيرة واكثر وذلك بان لا يكون المط مستندا ابتداء الى مقدمات ضرورية بل ينتهى اليها بوسايط على مراتب متفاوتة

في الكثرة وقلته وواقل وذلك بان يستند الى الضروريات بلا واسطة او يستند اليها ابتداء مع
اى تفاوت المقدمات في الجلاء والخفاء وان كانت ضرورية باعتبار تفاوت في تجريد الطرفين كما مر تقريره
وانت خبير بان الاختلاف بحسب المادة يجرى في المعرف ايضا فان اجزاءه قد تكون ضرورية متفاوتة في
الجلاء وقد تكون نظرية منتهية الى الضروريات بواسطة او وسايط مختلفة في العدد كما في الاختلاف بحسب الصورة فلذلك خص
الدليل بالذكر فان اريد بجلاء النظر وخفايه ذلك الذى ذكرناه فهو لا يعرض للنظر حقيقة بل للدليل او المعرف و
التجوز لا يعنى بل يجوز ان يوصف النظر بما هو من صفات ما وقع النظر فيه ويحمل على هذا التجوز ما وقع
في كلامهم من ان هذا نظر جلي وذلك نظر خفي وان اريد بجلاء النظر وخفايه غيره اى غير ما ذكرنا فلا نثبت
له اى لا دليل له يدل على ثبوته **المقصد** الثالث النظر الصحيح المشتمل على شرايطه بحسب مادته وصورته يفيد
العلم بالمنظور فيه عند الجمهور واما افادته للظن فقد قيل انها متفق عليها عند الكل ولا بد قبل الشروع في
الاستدلال من تحرير محل النزاع ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد فقال الامام الرازى قد يفيد اى النظر
العلم فيكون المدعى موجبة جزئية قال في المحصل الفكر المفيد للعلم موجود وهو اى هذا المدعى الجزئي وان كان
بيانه فان قولنا هذا حادث وكل حادث محتاج الى موثر يفيدنا العلم بان هذا محتاج الى موثر فقد وجد
نظر مفيد للعلم بلا شبهة قليل جدواه لان المقصود الاصلى من اثبات كون النظر الصحيح مفيدا للعلم ان يستدل على
ان الانظار الصحيحة الصادرة منا مفيدة للعلم بان يقال مثلا هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم
واذا كان المدعى الذى اثبتناه جزئيا لم يتيسر لنا ذلك المقصود اذ الجزئي لا يثبت ولا يعلم حال الا بالكلي الذى يندرج
فيه ذلك الجزئي يقينا وقال الامدى كل نظر صحيح بحسب مادته وصورته في القطعيات احترز بهذا القيد عن النظر الصحيح
الذى في المقدمات الظنية الصادقة فانه يفيد ظنا لا علما لا يعقبه ضد للعلم اى مناف له كالموت والنوم والغفلة
وفايدة هذا القيد ظاهرة يفيد له للعلم فقد جعل المدعى موجبة كلية موضوعها مقيد بقيود فان قلت الانظار الصحيحة
في التصورات ليست بواقعة في القطعيات فلا تندرج في هذه الموجبة الكلية قلت لا باس بذلك فان المقصد
الاصلى هو الانظار التصديقية لان حالها في الافادة مما علم يقينا وفي نهاية العقول ان من عرف حقيقة النظر
الذى يدعى انه يفضى الى العلم علم بالضرورة كونه كذلك فانا نعنى بالنظر مجموع علوم اربعة الاول العلم بالمقدمات
المرتبة الثانى العلم بصحة ترتيبها الثالث العلم بلزوم المط عن تلك المقدمات المعلومة صحتها وصحة ترتيبها الرابع
العلم بان ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم ببديهة العقل ان من حصلت له هذه
العلوم الاربعة فلا بد ان يحصل له العلم بصحة المط هذا محصول كلامه وحاصله ان من تصور النظر من حيث انه صحيح
مادة وصورة ولاحظ حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بان كل نظر صحيح يستلزم العلم جزما بديهيا لا يحتاج فيه الا
الى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما ثم قال المنكرون لكون النظر مفيدا للعلم هذا اى كون النظر

الصحيح مفيد له اى كان معلوما كان ضروريا مستغنيا عن الاحتجاج عليه او نظريا محتاجا اليه وهما باطلان
اما الاول يعنى كونه ضروريا فلان الضرورى لا يختلف فيه العقلاء اصلا خصوصا اذا كان الضرورى اوليا
وهذا اى كون النظر الصحيح مفيدا للعلم مختلف فيه بين العقلاء ولانا نجد بينه اى بين الحكم بان النظر الصحيح مفيد
العلم وبين قولنا الواحد نصف الاثنين تفاوتا ضروريا معلوما ببديهة العقل ونجزم بانه اى كون النظر مفيدا
للعلم دون ذلك القول فى القوة ولا يتصور ذلك اى كونه دونه فى القوة الا باحتمال النقيض ولو بوجه وانه
اى احتمال النقيض ينفى بداهته قطعا فلا يكون بديهيا واما الثانى يعنى كونه نظريا فلانه اثبات للنظر بالنظر
اذ محتاج على تقدير كونه نظريا الى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشى بنفسه وانه تناقض لاستلزامه كون
الشى معلوما حين ما ليس معلوما فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا للعلم لا على
انتفاء صدقه لجواز ان يكون صادقا فى نفسه مع امتناع العلم به قلنا المدعى عندنا هو ان هذه القضية
صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعى انتفاء معلوميته صدقها وذلك
اما بانتفاء صدقها او بانتفاء العلم به فاختار فى جواب الشبهة طايفة منهم الامام الرازى انه ضرورى كما حققناه من
كلامه فى النهاية قولهم لو كان ضروريا لم يختلف فيه قلنا لا نم بل قد يختلف فيه مع كونه ضروريا قوم قليل وكيف لا
تجوز اختلافهم فيه وقد انكر قوم من العقلاء البديهيات راسا كما عرفت وذلك لان الاختلاف الواقع منهم ههنا انما
يكون لخفاء فى تصور الطرفين فى هذا الحكم البديهى او لعسر فى تجريدهما عن العوارض واللواحق ليتحصلا فى الذهن
على الوجه الذى هو مناط الحكم فلما لم يجردوها كما هو حقهما انكروا الحكم بينهما وذلك لا يقدح فى كونه بديهيا
كما مر فى جواب الشبهة الرابعة لمنكرى البديهيات بالكلية قولكم التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف
الاثنين وكونه ادنى منه فى القوة انما هو لاحتمال النقيض ولو بوجه قلنا ممنوع بل ذلك التفاوت اما
للالف والاستيناس بذلك القول بوروده على الذهن كثيرا بخلاف ما نحن فيه او لتفاوت فى تجريد الطرفين
ولا شك ان التفاوت الناشى من هذين لا يقدح فى البداهة وقال طايفة منهم امام الحرمين انه نظرى ولا تناقض
فى اثبات النظر بالنظر وانكر عليه الامام الرازى فى النهاية فقال اثبات الشى بنفسه يقتضى ان يعلم قبل نفسه
لكى اثباته به وذلك يستلزم ان يعلم حين ما لا يعلم وتلخيصه انه من حيث هو مطلوب يجب ان لا يكون حاصلا حال
الطلب ومن حيث انه آلة الطلب يجب ان يكون حاصلا فى تلك الحال وهو تناقض قال فبطل ما توهمه من ان
نفى الشى بنفسه تناقض لاجتماع نفيه واثباته معا بخلاف اثبات الشى بنفسه اذ لا تناقض فيه اصلا فظهر ان اثبات
كل النظر بالنظر يشتمل على تناقض من وجه كما ان نفى كل النظر بالنظر متناقض من وجه اخر فلا مخلص الا دعوى
الضرورة كما لخصناها والجواب انه اى امام الحرمين انما منع كون اثبات النظر بالنظر اثباتا للشى بنفسه لانه
سلم ذلك ومنع كونه تناقضا حتى يتجه عليه ذلك الانكار وتحقيقه اى تحقيق ما ذكرناه من ان اثبات النظر

بالنظر ليس اثباتا للشىء بنفسه وان اوهمه العبارة انا نثبت القضية الكلية القايلة كل نظر صحيح فى القطعيات
لا يعقبه ما ينافى العلم فانه يفيده او المهملة القايلة النظر قد يفيد العلم على اختلاف التحريرين بشخصية اى
قضية شخصية حكم فيها على جزئى معين من افراد النظر فنقول النتيجة فى كل نظر قياس معلوم الصحة مادة وصورة
لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة فى كل قياس صحيح حقة قطعا وملازمة
قولنا كل نظر قطعى المادة والصورة مفيد للعلم اما الصغرى فاذ لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة الا القطع
بحقية المقدمات وصحة استلزامها للنتيجة واما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها وقد يقال بعبارة اخرى كل نظر
صحيح فى القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو يشتمل على مقتضى العلم مع
المانع يفيد العلم ويستلزمه اما الصغرى فلان النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة اعنى العلاقة العقلية
الموجبة للانتقال الى المطلوب وقد اعتبرنا معه ارتفاع المانع واما الكبرى فلامتناع تخلف الشى عن
المقتضى مع ارتفاع المانع وبالجملة فهنا قضيتان بديهيتان اذا نظرنا فيهما افادتا العلم بان كل نظر صحيح
يفيد العلم ثم ان حكمنا بان هذا النظر الجزئى الواقع فى هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى لا يحتاج فيه الا الى
تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان يعلم انه من افراد النظر اولا فلا يلزم فيه الا توقف العلم
بالقضية الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد يكون القضية الشخصية ضرورية معلومة بالضرورة كما ذكرنا من ان
الحكم بافادة العلم يتوقف على هذا النظر الجزئى دون الكلية او المهملة بل يكون نظريتين وذلك جايز لا اختلاف
العنوان فى المشخصة والكلية والمهملة فيجوز اختلافهما فى الضرورية والنظرية فان الحكم البديهى مشروط بتصور
الطرفين بالكنه وتصور الشى بكونه نظريا كما فى القضية الكلية والمهملة غير تصوره باعتبار ذاته المخصوصة كما فى القضية
المشخصة فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا فى الحكم بينهما فيكون المشخصة
ضرورية ولا يكون تصوره من حيث انه فرد من افراد النظر كذلك فلا يكون الكلية ولا المهملة ضرورية بل نظرية
موقوفة على تلك المشخصة ولا استحالة فيه فان قلت لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت
الكلية بالحكم على جزئى معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئى بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصيته ذاته غير حكمه من حيث انه فرد
من افراد موضوع الكلية فالاول ضرورى اثبت به الثانى النظرى فلا محذور اصلا واعلم ان ذكر المهملة فى تحقيق
الجواب استطراد لان لزوم اثبات الشى بنفسه انما يظهر فى اثبات الكلية بالنظر واما اثبات المهملة بالنظر
فلانه الظاهر هو التسلسل ولذلك قال فى المحصل الحكم بان النظر قد يفيد العلم نظرى والتسلسل غير لازم لجواز الانتهاء
الى نظر مخصوص يكون الحكم فيه بكونه مفيدا للعلم بديهيا كقولنا النتيجة فى القياس الضرورى الاستلزام والمقدمات
ابتداء او بواسطة قطعية لازمة لما هو حق فتكون حقة وقد قررنا هذا النظر على وجه يفيد القضية الكلية
وقد عرفت ان اثبات الحكم الكلى بحكم جزئى معين لا يستلزم اثبات الشى بنفسه كما ادعاه الامام الرازى فكيف على يصح الحكم

عورض هذه الشبهة فقيل قولكم لاشيء من النظر بمفيد للعلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه اكثر العقلاء وملا لا
يمتنع اذ لا يتصور انكار اكثر العقلاء لحكم بديهي بخلاف انكار اقلهم اياه فانه جائز كما مر وان كان نظريا لزم اثباته
بنظر خاص يفيد العلم به فانه تناقض صريح لان المدعى سالبة كلية وقد اثبتت بموجبة جزئية مناقضة اياها وهذه
المعارضة انما يتم اذا ادعى الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية اذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية واما اذا
كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيدا للعلم فله ان يختار ان هذا النظر الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا
يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض والمنكرون طوائف كلامه مشعر بان ما تقدم شبهة للمنكرين باسرهم وكلماته
من الشبه مخصوصة بقوم دون قوم والصواب ان الاشتراك شبهة واحدة فيما بينهم غير مقصود وان ما سبق
شبهة للمنكرين بالكلية اعني السمنية الاولى اي قوله فقيل قولكم لاشيء من النظر بمفيد والان ما من الشبه في قوم
اولى الشبه المنسوبة اليهم فان كون النظر مفيدا للعلم وكون الاعتقاد الحاصل عقيبه علما موقوفان على واحد ومدار
الشبهتين على ان العلم بهما ليس ضروريا ولا نظريا لكن لما كان الجواب عن لزوم اثبات الشيء بنفسه المذكور في
الشبهة السابقة يشتمل على تحقيق وتدقيق افردها عن الشبهة الاخرى الطائفة الاولى منا انكرا افادته للعلم
مطلقا اي زعم انه لا يفيد اصلا لا في الالهيات ولا في غيرها وهم السمنية المنسوبة الى سومنات وهم قوم
من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس ولهم شبهة الشبهة الاولى العلم بان
الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ان كان ضروريا لم يظهر خطاؤه لامتناع الخطاء في الضروريات والتالي
باطل اذ قد يظهر بعد مدة بطلان ما اعتقده وانه لم يكن علما وحقا ولذلك تنتقل المذاهب ولا يلهم
لما مر انه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه وبالعكس وانت تعلم ان بالامتناع مخصوص باحكام الحس فانها ضرورية
عندهم ومقبولة مع وقوع الغلط فيها وان كان نظريا احتاج الى نظر آخر لان المستفاد من النظر الاول هو ذلك
الاعتقاد كقولك مثلا العالم حادث واما قولك هذا الاعتقاد علم وحق فهو قضية اخرى وقد فرضت نظرية فلابد
لها من نظر آخر يفيدها ويتسلسل اذ ينتقل الكلام الى الاعتقاد الحاصل من النظر الآخر ويقول العلم بكونه علما وحقا
نظري ايضا فلابد من نظر ثالث يفيده وهكذا الى ما لا نهاية له فان قلت اللازم من هذه الشبهة ان لا يحصل لنا
لا بالضرورة ولا بالنظر العلم بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم وحق ولا يلزم منه ان لا يكون ذلك الاعتقاد
في نفسه علما وحقا قلت قد عرفت انا ندعي كون ذلك الاعتقاد علما وحقا وان كونه كذلك معلوم لنا فيكفي
للخصم نفي المعلومية قلنا نختار انه ضروري وان كان حصوله عقيب النظر اذ قد عرفت ان بعض الضروريات انما يحصل
عقيبه كالعلم بان لنا الذي رتب كل النظر اولا او غما او فرحا قولكم فقد يظهر للناظر بطلان ما اعتقده بنظر
صحيح وانه لم يكن علما وحقا قلنا النظر الذي يظهر خطاؤه اي خطاء الاعتقاد الحاصل منه لا يكون نظرا صحيحا والنزاع
انما وقع فيه اي في النظر الصحيح وكون الاعتقاد الحاصل بعده علما وحقا لا في مطلق النظر صحيحا كان او فاسدا

ويمكن ان يجاب ايضا باختيار كونه نظريا ولا تسلسل لجواز الانتهاء الى نظر جزئي ينتج الكلية الموجبة او المهملة
ويكون العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيبه علم بديهيا كما مر ومن اختار انه نظري وقال لا تسلسل لان المقدمات القطعية
المرتبة ترتيبا قطعيا كما يفيد الاعتقاد بالمنظور فيه يفيد ايضا العلم بكون ذلك الاعتقاد علما وحقا فلا حاجة
الى نظر آخر فقد اشتبه عليه الضروري الحاصل عقيب النظر بالنظري الشبهة الثانية المقدمتان لا يجتمعان
في الذهن معا لانا متى توجهنا الى الحكم مقصودا امتنع منا في تلك الحال التوجه الى الحكم آخر بالوجدان وحيث لم يجتمعا فالنظر
غير مفيد للعلم اذا المقدمة الواحدة لا تنتج اتفاقا وهذه متعرضة بافادة النظر للظن اذ كانت متفقا عليها بخلاف
الشبهة الاولى السابقة فان الظن الضروري قد يظهر خطاؤه ويجوز اختلاف العقلاء فيه وتفاوته بالشبهة
الى ظن آخر قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان في الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفي الشرطية فانهما قضيتان
يجب اجتماعهما في الذهن ولولا اجتماعهما فيه لامتنع الحكم بينهما بالتلازم اي اللزوم في المتصلات والعناد في
المنفصلات ومنهم من فرق بان طرفي الشرطية قضيتان بالقوة لا الحكم بالفعل في شيء منهما بخلاف مقدمتي
النظر ونحن نعلم بالضرورة ان الحكم في احدهما لا يجامع الحكم في الاخرى دفعة ثم اجاب عن الشبهة بانه
لا يجب في الانتاج اجتماع المقدمتين معا بل يكفيه حصول احديهما عقيب الاخرى بلا فصل اذ بذلك يحصل النظر
فيهما اعني الحركة المعدة لحصول النتيجة والتوجه الى مقدمة غير العلم بها بل هو اي التوجه اليها هو النظر فيها وملاحظتها
قصدا ولا يلزم من عدم اجتماع النظرين اي التوجهين الى المقدمتين وملاحظتهما القصد بينهما عدم اجتماع العلمين
بالمقدمتين والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ثم واما حضورهما عند النفس
بان يلاحظ احديهما قصدا ويتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاول بلا فصل فيحضران معا وان لم يكونا ملحوظين
قصدا دفعة كطرفي الشرطية فليس ممتنعا وحضورهما على هذا الوجه هو المحتاج اليه في الانتاج وتوضيح هذا
الجواب انك اذا احدقت نظرك الى زيد وصار ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنده في حال تحديقك الى عمرو
كان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا كذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها بعدها
الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظا قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان
الشبهة الثالثة لو افاد النظر العلم وعلم ان ذلك المفاد علم فمع العلم بعدم المعارض المقاوم او معه اي مع المعارض
وظهوره للناظر يحصل التوقف لان الجزم بمقتضاهما يوجب اعتقاد النقيضين والجزم بمقتضى احدهما دون الآخر يوجب الترجيح
بلا مرجح فاذا لم يعلم عدم المعارض وجوز وجوده لم يعلم ان ما افاده النظر علم بل جوز كون مقتضيه حقا وعدمه
ليس ضروريا والا لم يقع المعارض اي لم ينكشف وجوده بعد النظر وكثيرا ما ينكشف فهو نظري ويحتاج الى نظر
آخر وهو اي ذلك النظر الآخر ايضا يحتمل لقيام المعارض فلا يعلم ايضا ان ما افاده علم وحق الا بعد العلم بعدم ما
يعارضه وليس ضروريا بل نظري يحتاج الى نظر ثالث ويتسلسل فيتوقف حصول العلم من النظر على انظار غير متناهية

قلنا النظر الصحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بكيفية النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض يعني كما ان العلم بان النتيجة حقة اي بان الاعتقاد الحاصل بعد النظر علم متوقف على وجود النظر حاصل بعده بطريق الضرورة دون الكسب و وظهور الخطاء فيه بعد النظر الصحيح القطعي ممنوع علما مر وكذلك العلم بعدم المعارض ضروري حاصل بعده لكن النظر واكتساف المعارض بعده تم بل الاولى بان يكون ضروريا لان العلم الاول متوقف عليه ولم يرد بافادة النظر الصحيح القطعي للعلم بكيفية النتيجة والعلم بعدم المعارض انهما علمان نظريان مستفادان منه لكن النظر بطريق الكسب كما توهم فانه بط لان المكتسب منه هو العلم بالنتيجة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة او بان المعارض معدوم بل اراد انه اذا لوحظ النتيجة من حيث انها نتيجة لذلك النظر ولوحظ معنى الحقية جزم بانها حقة جزما بديهيا لا يتوقف الا على تصور طرفيه وكذا اذا لوحظ المعارض من حيث انه معارض لذلك النظر ولوحظ معنى العدم جزم بانه معدوم قطعا الاثري قال قوله فعدم المعارض في نفس الامر ضروري اي يعلم بالضرورة ان معارض النظر الصحيح في المقدمات القطعية معدوم في نفس الامر الشبهة الرابعة النظر اما ان يستلزم العلم بالمنظور فيه اولا والاول بيان انه لو عدم العلم بالمنظور فيه شرط له اي للنظر لان عدم اللازم مناف لوجود الملزوم فلا يكون شرطا له لكن عدم العلم بالمنظور شرط للنظر لئلا يلزم تحصيل الحاصل على ما سيأتي والثاني وهو ان لا يستلزم النظر العلم بالمنظور فيه هو المط قلنا يستلزمه يعني انه يستعقبه عادة كما هو مذهبنا او اعدادا او توليدا على مذهب الحكماء والمعتزلة فاذا تم النظر حصل العلم كما انه اذا انتهت الحركة الحسية وصل الى المكان الذي قصد بها الحصول فيه لا بمعنى انه يعني النظر علة موجبة له اي للعلم بالمنظور فيه كايجاب حركة اليد المفتاح حتى يلزم اجتماعهما في الزمان معا وذلك الاستلزام الذي بمعنى الاستعقاب لا ينافي كون عدم العلم بالمنظور شرطا له اي للنظر الشبهة الخامسة المط اما معلوم فلا يطلب بالنظر لاستحالة تحصيل الحاصل اولا فاذا حصل لم يعرف انه المط فلا يحصل العلم بان النظر يفيد العلم بالمط قلنا هو معلوم تصورا فانا قد تصورنا النسبة مع طرفيها غير معلوم تصديقا بثبوت النسبة او انتفائها فيتميز المط عند حصوله عن غيره بتصور طرفيه فيعرف انه المط وانما خص الجواب بالمط التصديقي لان النزاع فيه هو النظر الواقع في التصديقات كما اشرنا اليه ولشبهه بعض الشبه السالفة والاتية الشبهة السادسة ان دلالة الدليل اي افادة النظر فيه العلم بالمدلول ان توقف على العلم بدلالته عليه اي على ذلك المدلول لزم الدور لان العلم بدلالة الدليل على المدلول يتوقف على العلم بالمدلول ضرورة ان العلم بالاضافة مسبوق بالعلم بالمضافين فيتوقف كل واحد من العلم بالمدلول وافادة النظر اياه على الاخر والا اي وان لم يتوقف افادة النظر على العلم بالدلالة لزم كون الدليل دليلا وكون النظر فيه مفيدا للعلم بالمدلول وان لم يعتبر ولم يعلم وجه دلالته عليه فانه بط لان الدليل اذا لم يعتبر وجه دلالته على المدلول كان اجنبيا منقطع التعلق عنه فلا يكون النظر فيه مفيدا للعلم به قلنا لا نتوقف افادة النظر في الدليل على العلم بدلالته عليه بل يتوقف على العلم بوجه دلالته عليه ووجه الدلالة في الدليل غير كونه دليلا

موصلا

موصلا بالفعل الى العلم بالمدلول فانه اي وجه الدلالة الامر الذي بسببه ولاجله ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول وهو متحقق في الدليل نظر فيه ناظر ام لا وكونه دالا بالفعل على المدلول امر اضافي متأخر عن المدلول تعرض له بعد النظر فيه وافادته اي افادة النظر فيه للعلم بالمدلول مثلا وجه دلالة العالم على الصانع هو الحدوث او الامكان الثابت له في نفسه قبل ان يتعلق به نظر وهو الذي يتوقف على العلم به افادة النظر في العالم للعلم بالصانع واما دلالته عليه بالفعل فتوقفه على النظر وح فلا يلزم الدور ولا كون النظر فيما هو اجنبي عن المدلول الشبهة السابعة العلم بعده اي بعد النظر اما واجب لازم الحصول بحيث يمتنع انفكاكه عنه فيمتنع التكليف به لكن العلم لكونه غير مقدور ح بل هو اضطراري كالعلم الضروري فيكون حكمه حكمه في امتناع الزوال والخروج عن القدرة والاختيار وانه اي منع التكليف بالعلم الحاصل بعد النظر خلاف الاجماع لكونه واقعا في معرفة الله سبحانه اولا يجب فيجوز انفكاكه عنه اي النظر فلا يكون افادته اياه مجزوما بها وهو المط عندنا قلنا هو واجب الحصول بعده والتكليف انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري ورد عليه بان الاجماع منعقد على ان معرفة الله تعا واجبة فيكون مكلفا بها وجعل ايجابها راجعا الى ايجاب النظر فيها عدول عن الظ فالاولى في الجواب ما ذكره الامام الرازي من ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضروري الا في المقدورية وما يتبعها فان الانسان لا يمكنه ان يعتقد ما ينافي الضروري اذ الموجب للحكم فيه تصور طرفيه فاذا اوجب تصورهما حكما ايجابا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقد السلب بينهما بخلاف النظري لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه ان يعتقد ما ينافي ذلك النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يمتنع التكليف به وايضا ان سلمنا ان التكليف متعلق بالنظري الذي هو غير مقدور فهذا الذي ذكرتم من منع التكليف بغير المقدور انما يلزم المعتزلة النافين للجبر القائلين بحكم العقل في تحسين الافعال وتقبيحها ولا يلزمنا فان جميع الافعال حسنة بالنسبة الى الشارع جائزة الصدور عنه عندنا الشبهة الثامنة لو افاد النظر العلم فاما ان يكون ذلك العلم معه او بعده والاول باطل اذ لا يجتمعان لان النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ومشروط بعدمه وكذا الثاني بط ايضا لجواز طريان ضد للعلم بعده اي بعد النظر بلا مهلة كموت او نوم او غفلة فلا يتصور ح حصول العلم بعده قلنا يفيده بعده بشرط عدم طرو الضد كما اومأنا اليه عند تحرير المبحث حيث قلنا كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه ضد للعلم مفيد له الشبهة التاسعة لو افاد النظر العلم لكان ذلك النظر واقعا في الدليل وهو بط لانا اذا نظرنا واستدللنا بدليل كالعالم على وجود الصانع مثلا فموجبه اي موجب ذلك الدليل الذي نظرنا فيه اما ثبوت الصانع في نفس الامر او العلم به وكلاهما بط اما الاول فلانه ح يلزم من عدم ذلك الدليل ان لا يثبت الصانع في الواقع لان انتفاء الموجب المفيد يستلزم انتفاء موجبه المستفاد منه وبطلانه ظاهر البطلان فانه تعا يستحيل عليه العدم اوجد العالم او لم يوجد واما الثاني فلانه يلزم ح ان لا يبقى الدليل بتقدير عدم النظر فيه وافادته للعلم دليلا اذ المفروض ان موجبه اللازم له هو العلم فاذا انتفى اللازم انتفى

الملزوم

الملزوم وهو ايضا باطل لان الادلة ادلة فى نفسها سواء نظر فيها واستفيد العلم منها ام لا قلنا انه اى الدليل الذى
نظر فيه واستدل به يوجب وجود الصانع اى استلزمه من غير ان يكون محصلا له فى الواقع فلا يلزم من نفى الملزوم
الذى لا مدخل له فى حصول لازمه نفى اللازم او يوجب العلم به اى هو بحيث متى علم ونظر فيه علم وجود الصانع ومآله
الحيثية لا تفارق الدليل نظر فيه ام لا وذلك لان ما هى الحيثية هى الدلالة بالامكان فهى متفرعة على وجه الدلالة فقط
وهى المعتبرة فى كون الدليل دليلا لا الدلالة بالفعل المتوقفة على النظر فيه الشبهة الخامسة الاعتقاد الجازم قد
يكون علما لكونه مطابقا لموجب وقد لا يكون علما بل يكون جهلا لكونه غير مطابق مستندا الى شبهة او تقليد ولا يمكن
التميز بينهما لوجود اشتراكهما فى الجزم والاستناد الى ما يجزم انه موجب سيما عند من يقول الجهل مماثل للعلم فاذا
ما ادى اليه نظرنا ان يكون اى اصل عقيب النظر جهلا مستندا الى شبهة لا علما مستندا الى موجب صحيح قلنا هذا
الذى ذكرتم انما يلزم المعتزلة القايلين بالتماثل بينهما واما نحن فنقول اذا حصل للناظر العلم بالمقدمات
الصادقة القطعية وترتيبها المفضى الى المطلوب فانه يعلم بالبديهة ان اللازم عنه علم لا جهل مخالف للعلم
فى الحقيقة ولا يمكنهم التخلص عن هذا الاشكال بتميز العلم عن الجهل بركون النفس اليه دون الجهل فان ذلك التميز
بالركون مع التماثل بينهما مشكل لان حكم المتماثلين واحد فكيف يتصور الركون الى احدهما دون الآخر وايضا فيلزمهم
الكفرة المصرون على اعتقاداتهم الباطلة الراكنون اليها على سبيل الاطمينان التام وقيل للمعتزلة ان يتخلصوا عنه بان
المتماثلات كمثلوا بالعوارض فاذا حصل النظر الصحيح فى القطعيات يميز بالبديهة ان اللازم هناك علم لا جهل
مخالف فى بعض عوارضه الطايفة السابعة من المنكرين المهندسون قالوا انه اى النظر يفيد العلم فى الهندسيات
والحسابيات لانها علوم قريبة من الاذهان متسقة منتظمة لا يقع فيها غلط دون الالهيات فانها بعيدة عن الاذهان
جدا والغاية القصوى فيها الظن والاخذ بالاحرى والاخلق بذاته تعالى وصفاته وافعاله واحتجوا على ذلك بوجهين
الاول ان الحقايق الالهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور لا بالضرورة وهو ظاهر ولا بالنظر اما لانه لا كسب
من التصورات بنظرى كما ذهب اليه جمع واما لانه اما بالحد وهو مختص بالمركب ولا تركيب فى الحقايق الالهية او
بالرسم وانه لا يفيد العلم بالكنه والتصديق بها فرع التصور فامتنع التصديق ايضا قلنا لا نسلم انها لا تتصور كنهها
قطعا لجواز ان يخلق الله تعالى فينا العلم بكنه حقيقته وحقايق صفاته ابتداء او يكون هناك لازم ينتقل الذهن منه
الى الكنه حقايقها فانه غير ممتنع وان لم يكن الانتقال من اللازم الى كنه الملزوم اثر اكثريا وان سلم انها لا تتصور بالكنه
اصلا فيكفى للتصديق اليقينى تصورها بعارض ما وهو حاصل كما سيجىء ثم ما ذا الذى ذكرتم بلزمكم فى الظن لانه ايضا تصديق
متفرع على التصور فيجب ان لا يكون حاصلا فى الالهيات فما هو جوابكم فهو بعينه جوابنا الوجه الثانى اقرب الاشياء الى
الانسان واولاها بان يكون معلوما له حقيقته واحواله هويته التى يشير اليها بقوله انا وانها غير معلومة لان من
حيث التصديق بوجودها فانه بديهى لا خلاف فيه بل من حيث تصورها بكنهها ومن حيث التصديق باحوالها

من كونها عرضا او جوهرا مجردا او جسمانيا منقسما او غير منقسم الى غير ذلك من صفاتها فقد كثر الخلاف فيها
لكن لا يمكن الجمع بين تلك الكثرة الجزم بشىء من الاحوال المختلفة المتنافية التى ذكرت فيها فى تلك الهوية كما ستقف عليها
على تلك الاقوال فى مباحث النفس فلو كان النظر يفيد العلم بتلك الهوية وصفاتها لما اختار العقلاء الناظرون
فيها اقوالا متناقضة واذا كان اقرب الاشياء اليه كذلك اى بحيث لا يفيد النظر فيه علما فما ظنك بابعدها عنه و
وامتناع النظر فيه العلم وما ذا من قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى لان القياس الفقهى كما ترى قلنا لا نسلم ان هوية
الانسان غير معلومة له اصلا ولكن الخلاف فيها لا يدل الا على العسر اى على عسر معرفتها واما الامتناع اى امتناع
معرفتها او عدمها فلا يدل عليه تلك الكثرة لجواز ان يكون معلومة لصحة بعض الانظار وفساد باقيها فلم يثبت ما ذكرتم
ان هناك نظرا صحيحا لا يفيد علما بل يثبت ان تميز الصحيح عن غيره مشكل جدا فيكون ذلك فى الالهيات اشكل ولا
نزاع فيه الطايفة الثالثة الملاحدة قالوا النظر لا يفيد العلم بمعرفة الله بلا معلم يرشدنا الى المعرفة ويدفع الشبهات
عنا وقد رد عليهم بوجهين الاول صدق المعلم ولا بد عنه ان علم بقوله اى اخباره بصدقه فى اقواله لزم الدور
لان اخباره انما يفيدنا العلم بصدقه فيها بعد علمنا بصدقه فى اقواله كلها حتى يتحقق عندنا صدقه فى هذا الاخبار
وان علم صدقه فيما يخبر عنه تعالى بالعقل ففيه كفاية فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجيب عن
هذا الوجه بانه قد يشارك العقل فى العلم بصدقه بان يفيد المعلم مقدمات يعلم بالعقل صدقها فيكون
العلم بصدق المعلم مستفادا منهما فلا دور ولا كفاية الوجه الثانى لو لم يكف العقل فى معرفته تعالى لاحتاج المعلم
فيها الى معلم آخر وتسلسل واجيب عنه بانه قد يكفى عقله لكونه مؤيدا من عند الله تعالى الخاصية تقتضى كمال عقله
واستقلاله فى معرفته دون عقل غيره او ينتهى الى الوحى اى ان سلم احتياجه الى معلم آخر فلم يلزم التسلسل
لجواز الانتهاء الى النبى الذى يعلم الاشياء بالوحى والمعتمد فى الرد عليهم دعوى الضرورة فانه من علم
للمقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفة الله على صورة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا كما فى الاقيسة
الكاملة حصل له المعرفة قطعا كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر فالعالم له مؤثر وما تعالى من
ان العلم بتلك المقدمات على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم مكابرة صريحة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر
اسهل وما ذا المعتمد انما يصير حجة على من قال النظر لا يفيد العلم فى معرفة الله تعالى واما من قال انه يفيده فان
مقدمات اثبات الصانع وصفاته تستلزم العلم بنتايجها لكن العلم اى الحاصل بالنظر وحده لا يفيد النجاة
فى الآخرة ولا يحصل به الايمان فى الدنيا كالماخوذ من غير النبى عليه السلام فانه لا يتم به الايمان الا ترى الى
قوله عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم
لما لم ياخذوا ذلك منه ما كان يقبل منهم فلم يرد عليه ذلك المعتمد الذى ذكرناه وطريق الرد عليه اجماع
من قبلهم من هذه الامة على حصول النجاة بالمعرفة اى صلة بلا معلم والآيات الآمرة بالنظر فى معرفة الله

سبحانه منكرة في معرض الهداية الى سبيل النجاة من غير ايجاب التعلم فذلك دلالة ظاهرة على ان التعلم غير محتاج اليه
الله في النجاة فهذه الآيات طائفة اكثر للرد عليهم لهم اى للملاحدة وبيان الاول انه كثر الاختلاف بين العقلاء
في المعرفة كثرة لا تحصى ولو كان العقل باستعمال النظر كافيا فيها لما كان الامر كذلك بل كانت العقلاء الناظرون
فيها متفقين على عقيدة واحدة قلنا ذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار الصادرة عنهم فاسدة
فترتب عليها عقائد باطلة وذلك لا ينفعكم ولا يضرنا فان المفيد للعلم عندنا انما هو النظر الصحيح لا الكل ونعم دلالة الاختلاف
المذكور على صعوبة التميز هناك بين صحيح النظر وفاسده وهو مسلم الا ترى الى الناس يحتاجون الى المعلم في العلوم الضعيفة
التي يكتفى فيها بادنى ظن كالنحو والصرف والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم
الغويصة التي هي ابعد العلوم عن الحس والطبع مع ان المطلوب فيها اليقين قلنا الاحتياج الى المعلم بعض الحاصل
عن حصول المعرفة بدونه مسلم وما ذكرتم يدل عليه واما الامتناع فلا نسلمه ولا يفيده كلامكم والله اعلم
المقصد الرابع في كيفية النظر الصحيح للعلم بالمنظور فيه والمذاهب التي تعدد بها ثلاثة مبنية على اصول
مختلفة الاول مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري انه اى حصول العلم عقيب النظر بالعادة وانما ذهب الى ذلك بناء على
ان جميع الممكنات مستندة عنده الى الله سبحانه ابتداء اى بلا واسطة وعلى انه تعالى قادر مختار فلا يجب عنه صدور
شيء منها ولا يجب عليه ايضا ولا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض
كالاحراق عقيب مماسة النار والري بعد شرب الماء فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل
الكل واقع بقدرته واختياره تعالى فله ان يوجد المماسة بدون الاحراق وان يوجد الاحراق بدون المماسة
وكذا الحال في سائر الافعال واذا تكرر صدور فعل منه وكان دائما او اكثريا يقال انه فعله باجراء العادة
واذا لم يتكرر او يكرر قليلا فهو خارق للعادة او نادر ولا شك ان العلم بعد النظر ممكن حادث محتاج الى المؤثر
ولا مؤثر الا الله تعالى فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائم او اكثري فيكون عاديا الثاني
مذهب المعتزلة انه اى حصول العلم بعد النظر بالتوليد وذلك انهم لما اثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا
الفعل الصادر عنه اما بالمباشرة واما بالتوليد ومعنى التوليد عندهم كما سبق ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر
كحركة اليد والمفتاح فان حركة اليد اوجبت لفاعلها حركة المفتاح وكلاهما صادران عنه والاول بالمباشرة والثاني
بالتوليد والنظر فعل للعبد واقع بمباشرته اى بلا واسطة فعل آخر منه يتولد منه فعل آخر هو العلم بالمنظور
فيه وطريق الرد على المعتزلة كما سبق في ابطال قاعدة التوليد واعلم ان تذكر النظر لا يولد العلم عندهم اتفاقا
الاصحاب ابتداء النظر بالتذكر الزاما لهم حيث قالوا النظر لا يولد العلم اتفاقا فوجب ان يكون النظر المتذكر
كذلك اذ لا فرق بينهما فيما يعود الى استلزام العلم بالمنظور فيه واجابوا اى المعتزلة بانا انما قلنا بعدم توليد التذكر
لعلة فارقة لا توجد في ابتداء النظر هي عدم مقدورية التذكر فانه يقع بطريق الضرورة بلا اختيارنا فيكون من

من افعاله تعالى فلو كان مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان ذلك العلم ايضا من افعاله ويلزم من هذا ارتفاع التكليف
بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو قبيح فان صح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر بطل القياس
الفقهي الذي ذكرتموه لان العلة غير مشتركة والا اى وان لم يصح ما ذكرناه من عدم مقدورية التذكر منعنا الحكم
الذي هو عدم التوليد والتزمنا التوليد ثمه اى في التذكر فان ابا هاشم صرح بان التذكر الناسخ للنظر
بلا قصد من العبد لا يولد العلم التابع له لان ذلك انما يكون من فعل الله والذي يفعله العبد بقصده واختياره
فهو يولد لان ذلك العلم حاصل للعبد بسبب ما هو من فعله واعلم ان حاصل الجواب قياس الاصحاب قياس مركب
الاصل والخصم فيه بين منع وجود الجامع في الفرع ومنع وجود الحكم في الاصل فانه يقول عدم التوليد في التذكر
معلل عندي بعدم المقدورية فان صح هذا لم يوجد العلة في الفرع الذي هو ابتداء النظر وان لم يصح عدم المقدورية
في التذكر منعنا عدم توليده وايضا جواب آخر للمعتزلة عن قياس الاصحاب بالفرق قالوا التذكر انما يكون
بعد حصول العلم وابتداء النظر قبله فلا يلزم من عدم توليد التذكر لئلا يلزم تحصيل الحاصل عدم توليد
ابتداء النظر الذي لا يلزمه هذا المحال الثالث مذهب الحكماء انه بطريق الاعداد فان المبدأ الذي
يستند اليه الحوادث في عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص
يستدعيه اى ذلك الفيض والاختلاف في الفيض انما هو بحسب استعدادات القوابل فالنظر يعد الذهن
اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا اى لزوما عقليا فههنا مذهب آخر اختاره الامام
الرازي وهو انه يعني العلم الحاصل عقيب النظر واجب لازم حصوله عقيبه عقلا غير متولد منه قيل اخذ
هذا المذهب عن القاضي الباقلاني وامام الحرمين حيث قالا باستلزام النظر للعلم على سبيل الوجوب من غير توليد
ورد بان مرادهما الوجوب العادي دون العقلي اما وجوبه عقلا فلانا نعلم ضرورة وبديهة ان من علم ان العالم
متغير وكل متغير حادث واجتمع في ذهنه هاتان المقدمتان على هذه الهيئة امتنع ان لا يعلم ان العالم حادث
وهذا الاستدلال جار في سائر الاشكال والاقيسة اذا اعتبرت ماخوذة مع ما يحتاج اليه من بيانها واما
انه غير متولد من النظر الصادر عن العبد كما يقوله المعتزلة فلاستناد جميع الممكنات والحوادث الى الله تعالى
ابتداء فيكون العلم عقيب النظر واقعا بقدرته لا بقدرة العبد وهذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع
الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وانه اى مع القول بانه لا يجب عليه شيء اذ لا وجوب عن الله تعالى كما يزعمه الحكماء
القائلون بانه موجب لا مختار ولا وجوب عليه ايضا كما يزعمه المعتزلة وانما يصح هذا اذا صرف قيد الابتداء في استناد
الاشياء الى الله سبحانه وجاز ان يكون لبعض الآثار مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه فيكون بعضها متولدا عن بعض
وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقوله المعتزلة في افعال العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الآثار
عن بعض لا ينافي قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد

ذلك الموجب لكن لا يكون تاثير العقل فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري وح يكون النظر صادرا بايجاده تعالى وموجب
للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث يستحيل ان ينفك عنه المقصد الخامس في شرط النظر اما مطلقا سواء كان صحيحا
او فاسدا فبعد الحيوة امران الاول وجوده وهو وجود العقل الذي هو مناط التكليف وسيأتي تفسيره الثاني عدم
وهو عدم ضده اى ضد النظر وهو ما ينافيه ثم منه ما هو عام بضاد النظر وغيره وهو كل ما هو ضد للادراك مطلقا من النوم
والغفلة والغشية فانه يضاد النظر لاستلزامه الادراك ومنه ما هو خاص بضاد النظر بخصوصه وهو العلم بالمط من حيث
هو مط واما العلم به من وجه آخر فلا بد منه ليمكن طلبه والجهل المركب باعث الجزم به على خلاف ما هو عليه اذ صاحبهما لا يتمكن
من النظر فيه اما صاحب الاول فلا متناع طلب العلم مع حصوله واما صاحب الثاني فلانه جازم بكونه عالما وذلك يمنعه
من الاقدام على النظر اما لانه صارف عنه كالامتلاء عن الاكل واما لانه مناف للشك الذي هو شرط النظر عند البعض
فان قلت اذا كان العلم بالمطلوب مضادا للنظر منافيا له فكيف نقول نحن نعلم شيئا بدليل ثم ننظر فيه ثانيا ونطلب
دليلا آخر اذ يلزم ح اجتماع المتنافيين قلت النظر ههنا في وجه دلالة الدليل الثاني لا في المقصود بالنظر ههنا ليس العلم
بالمنظور فيه الذي هو النتيجة بل العلم بوجه دلالة الدليل الثاني عليه وهو اى هذا الوجه غير معلوم فلا يلزم ههنا طلب الحاصل
بخلاف ما اذا قصد به العلم بالمنظور فيه فانه يستلزم طلبه مع كونه حاصلا والفائدة في طلب العلم بوجه الدلالة في الدليل
الثاني زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة فعدم العلم بالمنظور فيه شرط للنظر الذي يطلب به العلم
بالمنظور فيه واما عدم الظن به على ما هو عليه او على خلافه فشرط له واما الشرط للنظر الصحيح على الخصوص فامران الاول
ان يكون النظر في الدليل وسنعرفه دون الشبهة وهي التي تشبه الدليل وليست به الثاني ان يكون النظر في الدليل من
جهة دلالته على المدلول وهي امر ثابت للدليل ينتقل الذهن بملاحظته من الدليل الى المدلول كالحدوث والامكان
للعالم فان النظر في الدليل لا من جهة دلالته لا ينتج ولا يوصل الى المط لانه بهذا الاعتبار اجنبي منقطع التعلق
عنه كما اذا نظر في العالم باعتبار صغره او كبره او طوله او قصره المقصد السادس النظر في معرفة الله
تعالى اى لاجل تحصيلها واجب اجماعا منا ومن المعتزلة واما معرفته تعالى فواجبة اجماعا من الامة واختلف في طريق
ثبوته اى ثبوت وجوب النظر في المعرفة لتعيين طريق الثبوت عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل لنا اى لاصحابنا
فيهم في اثبات وجوب النظر المؤدى الى المعرفة مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات والاحاديث
الدالة على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض وقوله فانظر الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فقد امر بالنظر في دليل الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظ المتبادر منه
ولما نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلم ويل لمن لاكها بين لحييه اى جانبي فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فهو واجب اذ لا وعيد على ترك غير
الواجب وهذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنيا غير قطعي الدلالة لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل

الامام

الاحاد المسلك الثاني وهو المعتمد في اثبات وجوب النظر في معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كافة وقد يتمسك
في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغة الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق لغة على
الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر كما ذكره الامام الرازي وهي اى المعرفة لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب
المطلق الا به فهو واجب كوجوبه وعليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف على امكانها وليس امكانها
باعتبار كونها ضرورية لان الاشياء لو خليت ودواعي نفسها من مبداء نشوها من غير ان يحدث فيها العلم بذلك
اصلا والضروري لا يكون كذلك بل باعتبار كونها نظرية مستفادة من النظر فعلى هذا امكان معرفة الله تعالى فرع افادة
النظر العلم مطلقا اى في الجملة وفي الالهيات خاصة وفيهما بلا معلم وقد مر الاشكال عليه اى على كل واحد منها في تزييف
مذاهب السمنية والمهندسين والملاحدة قلنا وقد مر ايضا الجواب عنه اى عن ذلك الاشكال الثاني ان
سلمنا امكان معرفته تعالى لكن لا نم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وامره
وهو غير ممكن اذ ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل اى تكليف بتحصيله وذلك ممتنع او هو
وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو بط قلنا المقدمة الثانية القائلة بان تكليف
غير العارف باطل لكونه غافلا ممنوعة اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر ان الغافل
من لا يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف الثالث سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا لكن لا نم وقوعه فقد
اجمعت الامة على ذلك قلنا لا يمكن الاجماع منهم على وجوبها عادة كما لا اجماع منهم على اكل طعام
واحد وعلى كلمة ما حقيقة في آن واحد قلنا كون الاجماع منهم فيما يوجد فيه امر جامع لهم عليه كوجوب المعرفة
مثلا لا يمتنع الاجماع بمنزلة من توفر الدواعي الى انشاء الشريعة ومعرفة احكامها وقيام الدليل الظاهر
على ذلك المجمع عليه وما ذكرتم من الاجماع على طعام واحد وكلمة واحدة لا جامع لهم عليه بل شهواتهم بحسب امزجتهم
وحالاتهم متخالفة داعية الى عدم الاتفاق فيه الرابع الاجماع ان ثبت في نفسه امتنع نقله الينا فلا يصح ان يتمسك
به وانما امتنع نقله لانتشار المجتهدين في مشارق الارض ومغاربها فلا يعرفون باعيانهم فكيف يعرف
اقوالهم وجواز خفاء واحد منهم اما لخموله او لوقوعه في بلاد الكفار اسيرا وجواز كذبه في قوله ان الحكم
عندي كذا بناء على حذر من المخالفة المفضية الى المفسدة ولا شك ان المعتبر اعتقاده لا مجرد قوله نعم به
وجواز رجوعه عما افتى به لتغير اجتهاده قبل فتوى الآخر بفتح الخاء او كسرها وايضا نقل الاجماع بطريق
التواتر ممتنع عادة وبطريق الاحاد لا يفيد في القطعيات قلنا ما ذكرتم منقوض بما علم الاجماع عليه
بطريق التواتر كالاركان الاسلامية من وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان وغيرهما وتقديم الدليل
القاطع على الظني الخامس ان سلم نقله بعد امكانه وامكان نقله فليس بحجة لجواز الخطاء على كل
واحد من المجتهدين قلنا لا يجوز الخطاء على الكل من حيث هو كل فلا يكون قولهم حجة قطعية ولان انضمام

الخطاء الصادر عن احدهم على انفراده الى الخطاء الصادر عن واحد آخر وهكذا الى ان يشمل الخطاء باسرهم لا يوجب الصواب بل يوجب كون الكل على الخطاء قلنا كون الاجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت اليها ولا يلزم من جواز الخطاء على كل واحد جواز الخطاء على الكل المجموعي لتغايرهما وتغاير حكمهما فان كل واحد من الاثنين تسعة مائة الدار ولا تسع كلهم واما احتمال انضمام الخطاء الى الخطاء حتى يعم الكل فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالادلة من عصمة الامة السادس منع وقوع الاجماع عليه على وجوب المعرفة بل الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة وامثل سائر الاعصار الى عصرنا هذا العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر مع عدم الاشتغال بالدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها قطعا او غالبة مجهودهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين معه ولو كانت المعرفة واجبة لما جاز ذلك التقرير والحكم بايمانهم قلنا كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير اسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح للمقاصد العرفانية والتقرير والتفصيل للدلائل الدالة عليها وذلك القصور لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا تقدر معها على التحرير والتقرير ودفع الشبه والشكوك والتفصيلية التي تقدر معها على ذلك اولا تدعى انه اي العرفان التفصيلي واجب لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه اعم من ذلك اي من فرض الكفاية وفرض العين ايضا والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية فهو حاصل لعلماء الاعصار السابع سلمنا انعقاد الاجماع على وجوب المعرفة لكن لا نسلم انها لا تتم الا بالنظر كما ادعيتم بل قد تحصل المعرفة بالالهام والتوجه التام كما قال به حكماء الهند فانهم اذا ارادوا حصول شيء من المعرفة او غيرها صرفوا هممهم اليه وسلطوا اوهامهم عليه وانقطعوا عما يعوقهم عنه بالكلية حتى يحصل لهم مطلوبهم او التعليم كما يقول به الملاحدة والتصفية كما يقول به الصوفية فانهم قالوا رياضة النفس بالمجاهدات وتجريدها عن الكدورات البشرية والعوائق الجسدية والتوجه الى الحضرة الصمدية والتزام الخلوة والمواظبة على الذكر والطاعة يفيد العقائد الحقة التي لا يحوم حولها شائبة ريبة واما اصحاب النظر فيعرض لهم في عقائدهم الشكوك والشبهات الكاسدة مزاحمة الخصم قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة النظر فان القائل بالتعليم لا ينكر النظر بل يقول انه وحده لا يفيد المعرفة بل يحتاج في افادتها الى قول الامام ويثبت النظر بالبصيرة بالنظر بالبصر وقول الامام يضيء الشمس فكما انه لا يتم الابصار الا بهما كذلك لا يحصل المعرفة الا بمجموعهما والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه انه من الله تعالى فيكون صادقا او من غيره فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يعد على نوع

وكونه

وكونه وكذا الحال في التصفية الذي ان رياضة المبطلين من اليهود والنصارى تؤديهم الى العقائد الباطلة فلا بد من الاستعانة بالنظر او قلنا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل الغير فليس شيء منهما مقدورا لنا واما التصفية كما هو حقها فيحتاج الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة فقلما يفي بها المزاج فهي في حكم ما لا يكون مقدورا او قلنا تخصيصه اي وجوب النظر في المعرفة بمن لا طريق له اليها الا النظر وذلك بان لا يكون متمكنا الامية بجمهور الناس اذ من عرف الله بغير ذلك الطرق النادرة التي توصل الى معرفته لم يجب النظر عليه الثامن سلمنا ان المعرفة لا تحصل الا بالنظر لكن لا يلزم منه وجوب النظر اذ الدليل الذي يتمسكون عليه منقوض بعدم المعرفة وبالشك فان تحصيل المعرفة كما يتوقف على النظر يتوقف ايضا على عدمها لامتناع تحصيل الحاصل وكذلك يتوقف على الشك عند بعضهم مع انه ليس يلزم من وجوب تحصيل المعرفة وجوب عدم المعرفة ولا وجوب الشك اتفاقا قلنا الكلام فيما يكون الوجوب مطلقا والمقدمة مقدورة فما لا يتم الا به مقدورا فالوجوب ههنا اي وجوب المعرفة مقيد بعدم المعرفة عند الكل فان العارف لا يجب عليه تحصيل المعرفة او الشك عند من يقول بان تحصيل المعرفة بالنظر يجب ان يكون مقارنا للشك واذا كان وجوب الواجب مقيدا بوجود مقدمته لم يستلزم وجوبها كوجوب الزكوة والحج اذ ليس تحصيل النصاب والاستطاعة واجبا وايضا يمكن ان يقال ليس في مقدورية عدم المعرفة والشك فان قلت اذا كان وجوب المعرفة مقيدا بما ذكرتم لم يكن المعرفة من قبيل الواجب المطلق فلا يلزم وجوب مقدمتها قلت وجوبها مطلق بالقياس الى النظر وان كان مقيدا بالقياس الى ما ذكرنا فان الاطلاق والتقييد مما يختلف بالاضافة الا ترى ان وجوب الصلوة مقيد بوجوب العقل وان لم يكن مقيدا بوجود الطهارة ومن ثمة عرف الواجب المطلق بما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك التاسع لا نسلم ان ما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او ما يترتب عليه ويجوز ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف ذلك الشيء عليه قلنا المعرفة غير مقدورة بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتداء بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها فايجابها ايجاب سببها وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر بمقدوره الذي هو السبب الموجب للازهاق وهو ضرب السيف مثلا اي هو امر بذلك المقدور يقينا اذ لا تكليف بغير المقدور شرعا وتلخيصه ان المعرفة اذا كانت سببا للواجب اي مستلزما اياه يجب ان يتعلق التكليف فايجابه ايجاب المقدرة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة على المسبب الا انه يجب صرفه بالتأويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف بالمسبب كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من طرف الحقيقة بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب فيستلزم اياه

كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب ههنا ما يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه
ايجابا لمقدمته وقد يجاب عنه بانه اى العبد لو كان مأمورا بالشئ مطلقا دون ما يتوقف ذلك الشئ عليه لزم
تكليف المحال لبقاء الوجوب حال عدم الموقوف عليه والا لم يكن وجوبا مطلقا وهو ضعيف اذ المحال ان يجب
الشئ مع عدم المقدمة لا مع عدم التكليف بها فان عدم التكليف بها لا يستلزم عدمها كما ان التكليف بها لا يستلزم
وجودها بل كل من وجودها وعدمها يجامع كلا من ايجابها وعدم ايجابها فان قلت اذا لم يكن المقدمة
واجبة جاز له تركها فاذا تركها فان لم يبق وجوب الواجب لم يكن واجبا مطلقا وان بقي فقد
وجب الشئ مع عدم المقدمة قلت هذا بعينه جار فيما اذا تركها مع كونها واجبة والتحقيق ان المحال
هو ان التكليف بالشئ مع التكليف بعدم مقدمته معا لا مع عدم التكليف بمقدمته ولكن يحمل عبارة الكتاب
على ما ذكرنا بان نقول تقديرها اذ المحال ان يجب وجود الشئ مع عدم المقدمة ويحمل العطف مع متعلقه
بالوجوب المقيد فتدبر ولو قدم الاشكال التاسع على الثامن لكان انسب بسياق الكلام العاشر المعارضة
بما ذكرتم من الدليل الدال على وجوب النظر بوجوه ثلاثة دالة على انه ليس واجبا احدها انه اى النظر في معرفة الله
تعالى وصفاته وافعاله والعقائد الدينية والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل عن النبي
عليه السلام والصحابة الاشتغال به اى بالنظر فيما ذكر ولو كانوا قد اشتغلوا به لنقل الينا لتوفر الدواعي
على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة ردة لما ورد في الحديث وهو
انه قال عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد اى مردود جدا قلنا ما ذكرتم من عدم النقل
ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة وما يتعلق بهما ويردون شبه المنكرين لهما
فان اهل مكة كانوا يحاجون النبي عليه السلام ويوردون عليه الشبه والشكوك ويطالبونه بالحجة على
التوحيد والنبوة حتى قال الله تعالى بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يجيبهم بالآيات الظاهرة
والدلائل الباهرة والقرآن مملو منه اى من البحث عن تلك الدلائل التي يتوصل بها الى العقائد الدينية
واثباتها عند الخصم وهل ما ذكر في كتب الكلام الا قطرة من بحر مما نطق به الكتاب الكريم الا ترى الى قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من
مثله وقوله تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة الى آخر السورة فانه تعالى ذكر ههنا مبدأ خلق الانسان
واشار الى شبهة المنكرين للاعادة وهي كون العظام رميمة متفتتة فكيف يمكن ان تصير حية واحتج على صحة
الاعادة بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وما هو الذي عول عليه المتكلمون في صحة الاعادة حيث
قالوا ان الاعادة مثل الايجاد اول مرة وحكم الشئ حكم مثله فاذا كان قادرا على الايجاد كان قادرا على الاعادة
ثم نقض شبهتهم التي حكاها عنهم ولما كان تشكيكهم بكون العظام رميمة من وجهين احدهما اختلاط اجزاء البدن

والاعضاء

والاعضاء بعضها ببعض فكيف يتميز اجزاء عن اجزاء بدن آخر واجزاء عضو عن اجزاء سائر الاعضاء
حتى يتصور الاعادة والثاني ان الاجزاء الرميمة يابسة جدا مع ان الحيوة تستدعي رطوبة البدن اشار الى
الجواب الاول بانه عليم بكل شئ فيمكنه تمييز اجزاء البدن والاعضاء والى الجواب الثاني بانه جعل النار
في الشجر الاخضر مع ما بينهما من المضادة الظاهرة فلان يقدر على ايجاد الحيوة في العظام الرميمة اليابسة
اولى لان المضادة ههنا اقل ثم ان للمنكرين الاعادة شبهة قوية مشهورة هي ان الاعادة على ما جاءت
به الشرائع يتضمن اعدام هذا العالم وايجاد عالم آخر وذلك باطل لاصول كثيرة مقررة في كتب الفلاسفة فاجاب
عن هذه الشبهة بان المنكر المسلم كونه تعالى خالقا لهذه السموات والارض لزمه ان يسلم كونه قادرا على اعدامها
فان ما صح عليه العدم في وقت صح عليه في كل الاوقات وان يسلم كونه قادرا على ايجاد عالم آخر لان القادر
على شئ قادر لا محالة على مثله فالحق في نهاية العقول ان الآيات الدالة على اثبات الصانع وصفاته واثبات
النبوة والرد على المنكرين اكثر من ان تحصى فكيف يقال ان الرسول والصحابة لم يخوضوا في هذه الادلة و
كانوا منكرين للخوض فيها ثم انهم اى بعض الصحابة لم يدونوه اى علم الكلام كما دوناه ولم يشتغلوا بتحريره بالاصطلاحات
وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال والجواب كما اشتغلنا لكن بعض
الامور ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب كما بالغنا فيه وذلك اعني ترك التدوين والاشتغال والمبالغة
لاختصاصهم بصفاء النفوس وقوة الاذهان وحدة القرائح ومشاهدة الوحي المقتضية لفيضان الانوار
على قلوبهم الذكية والتمكن من مراجعة من يعتقدونه ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين من الاحيان
مع متعلق بالاختصاص اى اختصوا بما ذكر مع قلة المعاندين المشككين لهم ولم تكثر الشبهات معطوف
على ما قبله بحسب المعنى كانه قيل مع انه قل المعاندون ولم تكثر الشبهات في زمانهم كثرتها في زماننا بما حدث
من الشبه في كل حين من الاحيان السالفة فاجتمع لنا بالتدريج كل ما حدث في الاعصار الماضية فاحتيج في
زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك اى عدم تدوينهم الكلام كما لم
يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه اى انواعه من العبادات والمناكحات والجنايات وابوابا وفصولا كما
ميزناها كذلك ولم يتكلموا فيها اى في اقسامه ومسائله بالاصطلاح المتعارف في زماننا من النقض وهو
تخلف الحكم عما جعل علة في القياس والقلب وهو تعليق نقيض ما بنى في الحكم بعلته والجمع وهو ان يجمع بين الاصل
والفرع بعلة مشتركة بينهما فيصح القياس والفرق وهو ان يفرق بينهما بما يختص باحدهما فلا يصح وتنقيح
المناط وهو اسقاط ما لا مدخل له في العلة وتخريجه وهو تعيين العلة مجردا بابداء المناسبة الى غير ذلك
من اصطلاحات الفقهاء فكما لم يلزم مما ذكرناه قدح في الفقه لم يلزم منه ايضا قدح في الكلام
وبالجملة فان البدعة ما هي حسنة مثل الاشتغال الان قوله نعم الى آخره منع لكلية الكبرى القائلة بكل بدعة

رد وتحرير الجواب انك ان اردت ان النبي واصحابه لم يشتغلوا بالابحاث الكلامية اصلا فالاشتغال بها
مطلقا بدعة ممنوع لما ذكرناه من التواتر الذي لا شبهة فيه وان اردت ان الاشتغال بها على هذا الاصطلاح
والتفاصيل بدعة فمسلم لكنه بدعة حسنة لا مردودة كالاشتغال بالفقه وسائر العلوم الشرعية وثانيها
اي ثاني وجه المعارضة انه عليه السلم نهى عن الجدل كما في مسئلة القدر روي انه عليه السلم خرج على الصحابة
فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا عزمت
عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلم اذا ذكر القدر فامسكوا ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه
لا واجبا قلنا ذلك النهي الوارد في حق الجدل انما هو حيث كان الجدل تعنتا وتعجبا بتلفيق الشبهات الفاسدة
لترويج الآراء الباطلة ودفع العقايد الحقة واراءة الباطل في صورة الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى
وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق وقال بل هم قوم خصمون وقال ومن الناس من يجادل في الله بغير
علم ومثل هذا الجدال لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدال بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمامور به قال الله تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن وقال ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن
الزبعرى وعلي للقدري مشهورة روي انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله
بن الزبعرى قد عبدت الملائكة والمسيح افتراهم يعذبون وقال عليه السلم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان
ما لما لا يعقل وروي ايضا ان شخصا قال لعلي اني املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال
علي أتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون الله مالكا وان قلت املكها
مع الله فقد اثبت له شريكا مالكا كما مضى والنظر غير الجدل فان الجدل هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو
التفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف وقد مدح الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق
السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا فيكون مرضيا لا منهيا عنه وثالثها اي ثالث وجه المعارضة قوله
عليه السلم عليكم بدين العجائز ولا شك ان دينهن بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد اذ لا قدرة لهن على النظر
فيجب علينا الكف عنه قلنا ان صح الحديث اي لا نسلم صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل انه من كلام
سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال ان بين الكفر والايمان منزلة
بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عباده الا
الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز وان سلمنا صحته فالمراد به التفويض
الى الله فيما قضاه وامضاه والانقياد له فيما امر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد
ثم انه خبر آحاد لا يعارض القواطع وما استدللنا به على وجوب النظر من قبيل القواطع واما المعتزلة فلهم
الطريقة التي هي معتمد الاصحاب في اثبات وجوب النظر وهي الاستدلال بوجوب المعرفة على وجوبه

مما يطلب

عمرو بن عبيد

مما يحفظ

طريقهم

طريقهم ايضا في اثباته الا انهم يقولون المعرفة واجبة عقلا اي يتمسكون في اثبات وجوبها بالعقل لا بالاجماع
والآيات لانها دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف اي من اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته
وايجابه علينا معرفته فان العاقل اذا اطلع على ما بين الاختلاف الواقع فيما بين الناس جوز ان
يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه ذمه وعاقبه فيحصل له خوف من غير ما ذكر اي الخوف الحاصل
من غير الاختلاف كالنعم الظاهرة والباطنة فان العاقل اذا شاهدها جوز ان يكون المنعم بها قد طلب
الشكر عليها فان لم يعرفه ولم يشكر عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له من ذلك ايضا خوف وهو اي
الخوف ضرر للعاقل ودفع الضرر عن النفس مع القدرة عليه واجب عقلا فان العاقل اذا لم يدفع ضرره
مع قدرته عليه ذمه العقلاء باسرهم ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي ولما كانت المعرفة واجبة
عقلا وكانت لا تتم الا بالنظر كان النظر ايضا واجبا عقلا لما عرفت هكذا تمسكوا بهذه الطريقة
ونحن نقول بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وما يتفرع عليها من الوجوب والحرمة وغيرهما
نمنع حصول الخوف المذكور لعدم الشعور بما جعلوه سببا له من الاختلاف وغيره ودعوى ضرورة
الشعور من العاقل ممنوعة لعدم الخطور في الاكثر فان اكثر الناس لا يخطر ببالهم ان هناك اختلافا بين الناس
فيما ذكر وان لهذه النعم منعما قد طلب منهم الشكر عليها بل هم ذاهلون عن ذلك فلا يحصل لهم خوف اصلا
وان سلم حصول الخوف فلا نسلم انه اي العرفان الحاصل بالنظر يدفعه اي الخوف اذ قد يخطي فلا يقع العرفان
على وجه الصواب لفساد النظر فيكون الخوف حينئذ اكثر لا يقال الناظر فيه اي في عرفانه تعالى احسن حالا قطعا
من المعرض عنه بالكلية لانا نقول ذلك ممنوع لان النظر قد يؤدي الى الجهل المركب الذي هو اشد
خطرا من الجهل البسيط والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء الا ترى الى قوله عليه السلم اكثر اهل الجنة
البله ثم لنا انه اي النظر او العرفان لا يجب عقلا بل في انه لا يجب شيء عقلا بل سمعا قوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الله سبحانه التعذيب مطلقا دنيويا كان او اخرويا قبل البعثة
وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم اذ لا يجوزون العفو فينتفي الوجوب قبل
البعثة لانتفاء لازمه وهو الغرض وهو ينفي كونه بالعقل اذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتا معه قبل
بعثة الرسول ومحصوله انه لو كان وجوب عقلي لثبت قبل البعثة فلا شبهة في ان العقلاء
كانوا يتركون الواجبات ح فيلزم ان يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية لا يقال المراد
بالرسول في الآية الكريمة هو العقل لاشتراكهما في الهداية او المراد من الآية ما كنا معذبين
بترك الواجبات العقلية لانا نقول كل واحد من حمل الرسول على العقل وتقييد التعذيب بترك
الواجب الشرعي خلاف الظاهر والاصل وح لا يجوز صرف الكلام اليه الا لدليل ولا دليل هنا فلا يجوز

ان يرتكب شيئا منهما احتج المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشرع لزم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم
في مقام المناظرة اذ يقول المكلف حينئذ امره النبي بالنظر في معجزته وفي جميع ما يتوقف عليه نبوته من ثبوت الصانع
وصفاته ليظهر له صدق دعواه لا انظر ما لم يجب النظر علي فان ما ليس بواجب علي لا اقدم عليه ولا يجب النظر
علي ما لم يثبت الشرع عندي اذ المفروض ان لا وجوب الا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم انظر لان ثبوته نظري
فيتوقف كل واحد من وجوب النظر وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاما حقا لا قدرة للنبي عليه الصلوة والسلام
على دفعه وهذا معنى وقد اجيب عنه بوجهين الاول النقض وبيانه اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء
مشترك بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما هو جوابكم فهو جوابنا
وانما كان مشتركا اذ لو وجب النظر بالعقل فليس بالنظر اتفاقا لان وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه
والاستدلال عليه بمقدمات مفتقرة الى انظار دقيقة من ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وانما لا يتم
الواجب الا به فهو واجب فيقول المكلف حينئذ لا انظر اصلا ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر فيتوقف كل واحد من وجود
النظر مطلقا ووجوبه على الآخر لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس اي من القضايا التي قياساتها
معها فيضع النبي للمكلف مقدمات ينساق ذهنه اليها بلا تكلف ويفيد العلم بذلك يعني بوجوب النظر ضرورة فيكون
الحكم بوجوب النظر ضروريا محتاجا الى تنبيه على طرفيه مع تلك المقدمات او نظريا قريبا من الضروري محتاجا الى ادنى
التفات يحصل بذكر التنبيه لانا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ما ذكرتم من المقدمات الدقيقة
الانظار باطل مطلقا وعلى تقدير صحته بان يكون هناك دليل اخر له للمكلف ان لا يستمع اليه الى
النبي وكلامه الذي اراد به تنبيهه ولا يأثم بتركه اي بترك النظر او الاستماع اذ لم يثبت بعد وجوب شيء اصلا
فلا يمكن الدعوة واثبات النبوة وهو المراد بالافحام الوجه الثاني الحل وهو ان قولك لا يجب النظر علي ما لم يثبت
الشرع عندي قلنا هذا انما يصح لو كان الوجوب عليه بحسب نفس الامر موقوفا على العلم بالوجوب المستفاد
من العلم بثبوت الشرع لكنه لا يتوقف الوجوب في نفس الامر على العلم به اذ العلم بالوجوب موقوف على الوجوب
لان العلم بثبوت شيء فرع لثبوته في نفسه فاذا لم يثبت في نفسه كان اعتقاد ثبوته جهلا لا علما
فلو توقف الوجوب على العلم بالوجوب لزم الدور ولزم ايضا ان لا يجب شيء على الكافر بل نقول الوجوب في
نفس الامر علم المكلف بثبوته او لم يعلم نظر فيه او لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم منه تكليف
الغافل لان الغافل من لم يتصور التكليف لا من لم يصدق به كما مر وما هو مما قيل ان
شرط التكليف هو التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا الحل ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة فيقال قولك
لا يجب النظر علي ما لم انظر باطل لان الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا يتوقف على علم
المكلف بالوجوب والنظر فيه المقصد الثاني قد اختلف في اول واجب على المكلف انه ماذا و

توقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر

والاكثر ومنهم الشيخ ابو الحسن الاشعري على انه معرفة الله تعالى اذ هو اصل المعارف والعقائد الدينية
وعليه يتفرع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية وقيل هو النظر فيها اي في معرفة الله سبحانه لانه
واجب اتفاقا كما مر وهو قبلها وهذا مذهب جمهور المعتزلة والاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وقيل هو اول جزء
من النظر لان وجوب الكل يستلزم وجوب اجزائه واول جزء من النظر واجب و[illegible] متقدم
على النظر المتقدم على المعرفة وقال القاضي واختاره ابن فورك وامام الحرمين انه القصد
الى النظر لان النظر فعل اختياري مسبوق بالقصد المتقدم على اول اجزائه والنزاع لفظي اذ لو اريد بالواجب
الاول اي الابتدا اول الواجبات المقصودة اولا وبالذات فهي المعرفة اتفاقا والا اي وان لم يرد ذلك بل اريد
به اول الواجبات مطلقا فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون واجبا ايضا وقد عرفت
ان وجوب المقدمة انما هو في الاسباب المستلزمة دون غيرها ثم ان المصنف في كتابه الذي بخطه هكذا والا فان
شرطنا كونه مقدورا فالنظر والا فالقصد وهذا اوفق لسياق الكلام لشموله المذاهب الثلاثة المعتبرة الا انه
يدل على ان القصد غير مقدور مع كونه واجبا وعدم مقدوريته وان امكن توجيهه بانه لو كان مقدورا لاحتاج
الى قصد واختيار اخر ويلزم التسلسل لكن كون الواجب غير مقدور باطل اتفاقا قال الامام الرازي
ان اريد اول الواجبات المقصودة بالقصد الاول فهي المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لا يجعل
العلم الحاصل عقيبه مقدورا بل واجب الحصول وان اريد اول الواجبات كيف كانت فالقصد وقال
ابو هاشم هو اول الواجبات الشك لان القصد الى النظر بلا سابقة شك يقتضي طلب تحصيل الحاصل او وجود
النظر مع ما يمنع الاتيان به اذا تصور طرفي المط فان جزمت به كان حاصلا وان جزمت بنقيضه كان
مانعا وانت تعلم ان انتفاء الجزم لا يستلزم الشك لجواز ان يكون هناك ظن بالمط او بنقيضه فيجوز القصد
الى النظر لتحصيل العلم ورد قول ابي هاشم بوجهين الاول ان الشك غير مقدور فلا يكون واجبا
اجماعا وفيه نظر اذ لو لم يكن الشك مقدورا لم يكن العلم ايضا مقدورا لان القدرة نسبتها الى الضدين
سواء عند ابي هاشم والعلم مقدور عنده فيكون الشك عنده ايضا مقدورا فلا نسلم كونه غير مقدور قال الامدي
والحق ان ابتداء الشك غير مقدور للعبد بل واقع بغير اختياره الا ان دوامه مقدور له اذ له ان يترك النظر
فيدوم الشك وان ينظر فيزول الشك وانت خبير بان ما قاله لا يدفع ابا هاشم لان الذي يجب ان يتقدم عنده
على القصد الى النظر هو ابتداء الشك لا دوامه الثاني وهو الصواب في الرد عليه ان وجوب المعرفة عنده مقيد
بالشك على ما تقتضيه قاعدته لان الخوف المقتضي لوجوب المعرفة انما ينشأ عنده من الشك الحاصل من الشعور
باختلاف الناس في الصانع ومن رؤية آثار النعم واذا كان وجوبها مقيدا بوجوب الشك عنده فلا يكون
ايجابها ايجابا له ولا مقتضيا لايجابه كايجاب الزكوة لما كان مشروطا ومقيدا لحصول النصاب لم يكن ايجابا

بالقصد

لان الموقوف عليه للواجب المقيد

لتحصيل النصاب ولا يستلزمه لا لإيجاب تحصيله اتفاقا فرع إن قلنا الواجب الأول النظر فمن أمكنه زمان
يسع للنظر التام والتوصل به إلى معرفة الله تعالى ولم ينظر في ذلك الزمان ولم يتوصل بلا عذر فهو عاص بلا
شبهة ومن لم يمكنه زمان أصلا بأن مات حال البلوغ فهو كالصبي الذي مات في صباه ومن أمكنه من
الزمان ما يسع لبعض النظر دون تمامه فإن شرع فيه بلا تأخير واخترمته المنية قبل انقضاء النظر وحصول
المعرفة فلا عصيان قطعا وأما إذا لم يشرع فيه بل أخره بلا عذر ومات ففيه احتمال والأظهر عصيانه لتقصيره
بالتأخير وإن تبين عدم اتساع الزمان لتحصيل الواجب كالمرأة تصبح طاهرا فتفطر ثم تحيض في ذلك اليوم
فإنها عاصية وإن ظهر أنها لم يمكنها إتمام الصوم وإنما خص الفرع بالنظر لاقتضائه زمانا يتأتى فيه
التفصيل الذي ذكره بخلاف القصد وأما المعرفة فالشروع فيها راجع إلى الشروع في النظر وقد يقال في
هذا التخصيص إيماء إلى أنه المختار فإن القصد إلى النظر من تتمته كيف ولو جعل واجبا بذاته وجب أن
يقصد إلى تحصيله ولزم أن يكون القصد مسبوقا بقصد آخر المقصد الثامن الذين
قالوا النظر الصحيح يستلزم العلم بالمنظور فيه فقد اختلفوا في النظر الفاسد هل يستلزم الجهل أي
الاعتقاد الذي لا يطابق المنظور فيه على مذاهب ثلاثة أحدها واختاره الإمام الرازي أنه يفيده مطلقا سواء
كان فساده من جهة مادته أو من جهة صورته لأن من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم غني عن العلة
امتنع أن لا يعتقد أن العالم غني عن العلة بالضرورة وهو جهل وقد يقال إن دليله هذا يرشد إلى أن المختار
عنده هو المذهب الثالث أعني التفصيل كيف والقول بأن الفاسد من جهة الصورة يستلزمه ظاهر البطلان
وثانيها وهو الصواب والمختار عند الجمهور أنه لا يفيده مطلقا سواء كان فاسدا مادة أو صورة وقد احتج عليه
بأنه لو أفاده واستلزمه لكان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل وليس الأمر كذلك والجواب أنه لو
صح هذا الاحتجاج لم يكن النظر الصحيح مفيدا ومستلزما للعلم وإلا أي وإن لم يكن غير مفيد له بل كان
مفيدا لكان نظر المبطل في حجة المحق يفيده العلم فإن قلت شرط إفادة العلم اعتقاد المقدمات المعتبرة
في النظر الصحيح والمبطل لا يعتقدها فلذلك لم يفده العلم قلنا هو مشترك إذ شرط إفادته أي النظر الفاسد
للجهل اعتقادها أي المقدمات المعتبرة فيه والمحق لا يعتقدها فلذلك لم يفده الجهل وثالثها أي المذاهب الثلاثة
وهو عدم الإفادة مطلقا للمحققين بأن النظر الفاسد ليس له وجه استلزام للجهل أي ليس له في
نفس الأمر إلى المطلوب بالنظر نسبة مخصوصة بسببها يستلزم العلم بالمطلوب عند انتفاء أضداد العلم قال
الآمدي إن الدليل المنظور فيه مع المطلوب على صفة يلزم في ذاتيهما لا يتصور معها الانفكاك بينهما وليس للفاسد
ذلك فإن الشبهة المنظور فيها ليس لها في نفس الأمر بحسب أنها نسبة مخصوصة وصفة ذاتية لأجلها تكون
مستلزمة للمطلوب بل استلزامها إياه راجع إلى الناظر اعتقد فيها وجود صفة يلزمها المطلوب لأجلها وهو مخطئ

النوم والموت والغفلة

أي الناظر المبطل

بالأجلها يستلزمه وإن كان قد
يجلبه اتفاقا كما في المثال الذي أورد
الإمام الرازي بيانه أن النظر
الصحيح إنما هو في مقدمات لها في
[illegible]

اصلاح

فيه ألا ترى أنه إذا ظهر خطؤه في اعتقاد وجه الدلالة لم يبق الدلالة فالنظر الصحيح يتوقف على وجه دلالة
الدليل على المطلوب لرابطة بينهما في نفس الأمر بحسب ذاتيهما كاستلزام العلم به وتضمنه بحيث لا ينفك عنه
بخلاف النظر الفاسد مع الجهل إذ ليس لما وقع فيه النظر الفاسد رابطة ذاتية مع خلاف ما عليه
المنظور فيه حتى يتوقف النظر الفاسد عليها ويستلزم لأجلها الاعتقاد بذلك الخلاف أعني الجهل المركب
بالمطلوب والإضافة إليه أي بالنظر الفاسد لا يستلزم الجهل بعد التحرير والتوضيح الذي قدمناه وقول الإمام
الرازي في المثال الذي أورده من اعتقد ما بين المقدمتين اعتقد تلك النتيجة الجهلية قلنا
ما ذكره حق ولكن ليس الشأن من أتى بالنظر الفاسد فيه أي في ذلك المثال اعتقد كذلك أي اعتقد
مقدماته حقة صادقة بل ربما لم يعتقد ذلك فلا يحصل له الجهل فلا يكون النظر الفاسد مستلزما للجهل وإن
كان جالبا له لبعضهم بسبب اعتقاده ولقائل أن يقول ليس كل من أتى بالنظر الصحيح اعتقد مقدماته
حقة وإذا لم يعتقدها كذلك لم يحصل له بذلك النظر العلم بالمنظور فيه فلا يكون النظر الصحيح مستلزما
للعلم فإن قلت إذا لم يعتقدها لم يكن هناك نظر صحيح لأنه ترتيب علوم تصديقية ولا تصديق علميا له
فيما ذكرته قلت إذا لم يعتقد المقدمات لم يكن أيضا هناك فاسد بحسب مادته لأنه ترتيب تصديقات نظره
غير مطابقة وليس له ح تصديق غير مطابق والتحقيق أنه كما لا استحالة في أن يكون بين القضايا الكواذب
رابطة عقلية لأجلها يستلزم بعضها بعضا فإنه لا فرق بين المقدمات الصادقة والكاذبة الواقعة
على هيئة الشكل الأول مثلا في استلزام النتيجة إنما الفرق بينهما في تحقق اللزوم في الأولى دون الثانية
وذلك لا مدخل له في الاستلزام وظهور الغلط في النظر الفاسد لا يجب أن يكون في وجه الدلالة أعني
تلك الرابطة العقلية بل ربما كان في صدق المقدمات بأن تكون كاذبة مع وجود الارتباط العقلي الموجب
للاستلزام القطعي بحسب نفس الأمر ولا شك أن حصول العلم في الأولى والجهل في الثانية يتوقف على اعتقاد
حقية المقدمات بلا فرق وأما ما ذكره من التحرير فإنما يتأتى على اصطلاح من جعل الموجود دليلا فنقول
مثلا العالم دليل الصانع وله ارتباط عقلي به ووجه دلالة عليه بحسب نفس الأمر لأجله كان مستلزما
له وكان النظر فيه من ذلك الوجه مفيدا للعلم به قطعا بخلاف دوران أفعال العباد على اختيارهم
وجودا وعدما فإنه ليس له رابطة عقلية تكون بها مستلزما في نفس الأمر لكون تلك الأفعال مخلوقة
لهم فيكون النظر فيه مفيدا للجهل به لكن من اعتقد أن هناك ارتباطا عقليا أداه النظر فيه إلى ذلك
مناسبة الجهل بسبب اعتقاده لا بسبب مخصوص ورابطة عقلية بينهما يكون منشأ للاستلزام وثانيها أن
الفاسد إن كان من المادة فقط استلزمه لما مر من استدلال الإمام وفيه بحث لأن من قولنا زيد
حمار وكل حمار جسم ينتج أن زيدا جسم وليس بجهل فالصواب أن الفاسد من جهة المادة قد يستلزم

الجهل في بعض الصور واما استلزامه اياه مطلقا فكلا كيف وقد بين في الميزان كيفية انتاج الصادق
من المقدمات الكاذبة والا اي وان لم يكن الفساد من المادة فقط بل كان من الصورة فقط او منهما جميعا
معا فلا يستلزم النظر الجهل اذ الضروب العقيمة المنتجة ومن التي فسدت صورتها سواء كانت مقدماتها صادقة
او كاذبة لا يستلزم اعتقادا اصلا لا خطأ ولا صوابا **المقصد التاسع** فيما اختلف في
كونه شرطا للنظر قال ابن سينا شرط افادة النظر العلم التفطن لكيفية الاندراج والارتباط
بين المقدمتين فان من علم ان كل بغلة وكل بغلة عاقر قد يرى بغلة منتفخة البطن فيظن انها حامل
وما هو اي ظنه كونها حاملا الا للذهول عن ارتباط الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئي الذي هو هذه
البغلة تحت ذلك الكلي الذي هو كل بغلة اذ لولا ذلك الذهول لجزم بكونها عاقرا ولم يظن انها حامل ومنعه
الامام الرازي وقال ليس ذلك التفطن شرطا لافادة النظر العلم لان العلم بانه اي بان هذا مندرج في
ذلك او بان احدى المقدمتين منضمة اليها اي الى المقدمات الاخر مرتبة معها وبجب ملاحظة الترتيب
وكيفية الاندراج ترتيب اخر ويلزم التسلسل فيمتنع حصول العلم بالمطلوب والجواب لا نسلم ان ذلك الذي وجب
العلم به اي بان هذا مندرج في ذلك وان هذه مرتبطة بتلك كانت القضية التي وجب العلم بها مقدمة
اخرى بل ذلك التفطن الذي اعتبره ابن سينا هو ملاحظة نسبة المقدمتين الى النتيجة فانه قال هكذا
فكما لا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم كذلك لا سبيل ايضا الى ذلك الا بالتفطن للجهة
التي لاجلها صار مؤديا الى المط فاشار بالتفطن للجهة المذكورة الى تلك الملاحظة وهي من قبيل التصور
دون التصديق فلا تسلسل وقد احتج البعض عن القاضي البيضاوي على راي ابن سينا وكون التفطن
شرطا للانتاج باختلاف الاشكال في الجلاء والخفاء في الانتاج فانا نجد شكلين يتركب كل منهما من مقدمتين
بديهيتين مع ان انتاج احدهما النتيجة بين جلي وانتاج الآخر خفي يحتاج الى بيان وما ذاك الا لان
هيئة الاول قريبة من الطبع يتفطن لها بالبديهة وهيئة الثاني بعيدة منه فلا يتفطن لها الا بدليل او
تنبيه وفيه نظر لاختلاف اللوازم في الاشكال فقد يكون انتاجها البعض من تلك اللوازم اظهر من انتاجها
لبعض منها وتفصيل الكلام ان الاشكال مختلفة على سبيل منع الخلو اما في المقدمات واما في النتائج فاذا
فرض الاتحاد في المقدمتين كما في الاول والرابع كان اللازم في احدهما عكس اللازم من الآخر واذا كان
احد الاختلافين لازما وقد يجتمعان ايضا جاز ان يكون الاختلاف في الجلاء والخفاء لاختلاف اللوازم
او لاختلاف الملزومات او لاختلافهما معا فان اللزوم بين امرين قد يكون بينا ولا يكون بين امرين
آخرين او بين احدهما وامر آخر بينا والحق انه ان اراد ابن سينا بما ذكره وجعله شرطا للانتاج اجتماع
المقدمتين معا في الذهن مرتبتين على ما ينبغي فمسلم لانه لو كان حصول المبادي وحدها بلا ترتيب معتبر بينها كافيا

من تنبيه بالاولى تقصد في آخر مغاير للتصديق بالصغرى والكبرى فلو وجب العلم به اي بان هذا مندرج في ذاك او بان هذه مرتبطة بتلك كانت من القضية التي وجب العلم بها مقدمة اخرى ح

آخر ح ١٦

في حصول المط لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم لانتهاء الكسبيات الى الضروريات
وليس كذلك فوجب ان يكون مع المبادي هيئة مخصوصة عارضة لها هي صورة للنظر كما مر وان اراد امرا
آخر وراءه اي وراء الاجتماع المذكور ثم اذ لا حاجة بنا بعد ترتيب المقدمتين على هيئة الشكل الاول
الى امر آخر والحاصل انه لا بد مع المقدمتين من الترتيب والهيئة ومن ان يكون لهما نسبة مخصوصة مع النتيجة واما
ملاحظة الترتيب والهيئة والنسبة المخصوصة فلا دليل على كونها شرطا سوى قضية جلاء الاشكال وخفائها
وقد عرفت ما فيها وما ذكره من المثال في البغلة انما يصح عند الذهول عن احدى المقدمتين واما عند ملاحظتهما
على الترتيب اللائق فلا يصح ذلك المثال نعم اذا لوحظ الكبرى قبل الصغرى كان الترتيب مفقودا وامكن
ذلك الظن **المقصد العاشر** قد اختلف في ان العلم بدلالة الدليل على المدلول هل يغاير
العلم بالمدلول قال الامام الرازي هو اي العلم بدلالة الدليل يستلزمه ومدلول لازم كوجود الصانع ودلالة هي نسبة
بينهما متأخرة عنهما ولا شك انها متغايرة فيكون العلوم المتعلقة بها متغايرة ايضا ثم قال قوم وجه الدلالة
غير الدليل كما تقول العالم يدل على وجود الصانع لحدوثه او امكانه فالدليل هو العالم ووجه دلالته هو
الحدوث والامكان وهو مغاير له عارض وقال آخرون لا يجب ذلك اي كون وجه الدلالة مغايرا
للدليل بل قد يدل الشيء على غيره نظرا الى ذاته والا اي وان لم يدل الشيء على غيره بذاته بل وجب ان
يكون لكل دليل وجه دلالة مغاير له لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى ذلك الوجه الذي هو سبب دلالة
الدليل كالامكان مثلا فانه ايضا دليل يدل على وجود الصانع فوجب ان يكون له وجه دلالة متغاير
والحدوث الذي هو وجه الدلالة ليس غير العالم الذي هو الدليل اذ لا واسطة بين العالم الذي هو ما سوى
الله والصانع بل كل ما هو مغاير له تعالى فهو داخل فيما سواه فليس ثمه امر ثالث هو غير العالم والصانع ونحن نستدل
بالعالم على الصانع فليس ثمه امر ثالث هو غير الدليل والمدلول وهذا الذي ذكره هؤلاء قريب مما قاله
مشايخنا صفة الشيء لا هو ولا غيره كما سيأتي بل يشبه ان يكون فرعا لذلك فان وجه الدلالة صفة للدليل
وسنتكلم عليه اي على ما ذكره مشايخنا من حال الصفة مع الموصوف قال الآمدي المحصل من المسألة مما يحكى
فيما بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة
وجود ما سواه على وجوده مغايرا لهما اذ المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه والمغاير لوجود ما سواه
هو وجوده فقط واجاب بان وجه الدلالة مغاير لوجودهما وهو امر اعتباري ليس موجودا في الخارج كالامكان
والحدوث **المرصد السادس** في الطريق الذي يقع فيه النظر وهو الموصل الى المقصود بتوسط النظر وفيه
مقاصد الاول في تحديده وتقسيمه الى اقسامه الاولية هو اي الطريق ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب
اعتبر الامكان لان الطريق لا يخرج عن كونه طريقا بعدم التوصل بل يكفيه امكانه وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد

كوجود العالم ح

١٦

لا يستلزم المط فلا يمكن ان يتوصل به اليه اذ ليس في نفسه وسيلة له واراد بالنظر فيه ما يعم النظر في نفسه و
النظر في احواله ليتناول المعرف الذي من شانه انه اذا نظر في احواله اوصل الى المط كالعالم مثلا فانه يسمى
عندهم دليلا ويتناول ايضا التصورات المتعددة غير ماخوذة مع الترتيب وهو يلزم تناوله للمقدمات اذا لم
توخذ مع ترتيبها واطلق المط ليتناول المط التصوري والتصديقي ولما كان الادراك اما تصورا او تصديقا فكذا
المط الادراكي الذي يطلب بالنظر فان كان المط تصورا يسمى طريقه الذي يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا
وان كان المط تصديقا يسمى طريقه دليلا وهو اي الدليل بالمعنى المذكور يشمل الظني الموصل الى الظن
كالغيم الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم الموصل الى العلم بوجود الصانع وقد يخص
الدليل بالقطعي ويسمى الظني امارة وقد يخص الدليل ايضا مع التخصيص الاول بما يكون الاستدلال فيه من المعلول
كالحمى على العلة كتعفن الاخلاط ويسمى برهانا انيا ويسمى عكسه وهو ما يستدل فيه من العلة على المعلول
تعليلا وبرهانا لميا. المقصد الثالث المعرف يجب معرفته قبل معرفة المعرف لان معرفته طريق
الى معرفته وسبب لها فلا بد ان يتقدمها فيكون غيره اذ لو كان عينه لزم كون الشيء معلوما قبل ان يكون
معلوما ويكون ايضا اجلى منه اذ لو ساواه في الجلاء او كان اخفى منه لم يكن معلوما قبله فلا يعرف الخ تفريع
على كونه اجلى اي لا يعرف الشيء بما لا يعرف الا به فانه لا يكون اجلى منه سواء توقف معرفته على معرفته بمرتبة واحدة
ويسمى دورا مصرحا كتعريف الشمس بكوكب نهاري والنهار بزمان كون الشمس طالعة او اكثر ويسمى دورا
مضمرا كتعريف الحركة بخروج الشيء من القوة الى الفعل يسيرا بالتدريج والتدريج بوقوع الشيء في زمان والزمان
بمقدار الحركة. ولا بد ايضا من شرط اخر للمعرف اي لا بد من ان يساويه في العموم والخصوص ليحصل به التمييز اذ لولاه
اي لولا كونه مساويا لدخل فيه غير المعرف على تقدير كونه اعم مطلقا او من وجه فلم يكن مانعا من دخول غير المعرف
فيه ولا مطردا وهو ان يكون بحيث كلما صدق على شيء صدق عليه المعرف ايضا او خرج عنه بعض من افراده على تقدير
كونه اخص اما مطلقا او من وجه فلم يكن جامعا لجميع افراد المعرف ولا منعكسا وهو ان يكون بحيث يصدق على كل
ما صدق عليه المعرف واعلم ان المساواة في الصدق مما ذهب اليه المتاخرون اذ به يحصل التمييز التام بجميع
جميع افراد المعرف عن جميع ما عداها ولا يلتبس شيء منها بغيرها واما المتقدمون فقد قالوا الرسم منه تام يميز المرسوم
عن كل ما يغايره ومنه ناقص يميزه عن بعض ما يغايره وصرحوا بان المساواة شرط للحد التام والرسم كيلا يتناول
ما ليس من المرسوم ولا يخرج عما هو منه وجوزوا الرسم بالاعم والاخص وايد ذلك بان المعرف للتصور واما التمييز
عن جميعها فليس بشرط له لان التصورات المكتسبة كما قد يكون بوجه خاص مساو للشيء اما ذاتي واما عرضي كذلك
يكون بوجه عام ذاتي او عرضي فيجب ان يكون كاسب كل منهما معرفا فالمساواة شرط للمعرف التام دون غيره
حدا كان او رسما ولا بد فيه اي في المعرف من تمييز مساو للمعرف فان كان المميز ذاتيا يسمى المعرف حدا والا يسمى رسما وعلى

وعلى التقديرين فان ذكر فيه تمام الذاتي المشترك بينه وبين غيره المسمى بالجنس القريب فتام
اما حد تام مركب من الجنس والفصل القريبين واما رسم تام مركب من الخاصة والجنس القريب والا
فناقص اما حد ناقص سواء كان بالفصل وحده او مع الجنس البعيد او العرض العام عند من يجوز
اخذه في الحد واما رسم ناقص سواء كان بالخاصة وحدها او مع الجنس البعيد او العرض عند من يجوز
اخذه في الرسم والمركب اذا لم يكن بديهيا بديهي التصور يحد باجزائه حدا تاما وناقصا دون
البسيط فانه لا يمكن تحديده اذ لا جزء له فان تركب عنهما عن المركب والبسيط غيرهما ولا يكون
ذلك الغير بديهي التصور حد بهما والا فلا يحد بهما اي ان لم يقعا جزء الشيء وكل متصور كسبي
مركبا او بسيطا له خاصة شاملة لازمة بينة بحيث يكون تصورها مستلزما لتصوره يرسم والا
اي وان لم يكن له خاصة كذلك فلا يرسم فان كان ذلك الكسبي الذي له تلك الخاصة مركبا امكن رسمه
التام بتركيب جنسه القريب مع خاصته والا فالناقص وههنا نوعان اخران من التعريف الاول
التعريف بالمثال سواء كان جزئيا للمعرف كقولك الاسم كزيد والفعل كضرب او لا يكون جزئيا له كقولك
العلم كالنور والجهل كالظلمة وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال
فان كانت تلك المشابهة مفيدة للتمييز فهي خاصة لذلك المعرف فيكون التعريف بها رسما ناقصا داخلا
في الاقسام الاربعة المذكورة للمعرف والا اي وان لم يكن تلك المشابهة مفيدة للتمييز لم يصلح للتعريف بها
فليس التعريف بالمثال قسما على حدة ولما كان استيناس العقول القاصرة بالامثلة اكثر شاع في تخاطب
المتعلمين. الثاني التعريف بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس هذا تعريفا حقيقيا
يراد به افادة تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني
ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع بازائه فمآله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف
الحقيقي واقسامه الاربعة التي ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة مرادفة فان لم يوجد ذكر
مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله واعلم ان التعريف الحقيقي الذي يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل
من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات غير معلومة الوجود في الخارج ويسمى تعريفا
بحسب الاسم فاذا علم مثلا مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان تحصيل نفس مفهومه باجزائه
كان ذلك حدا له اسميا وان ذكر في تعريفه عوارضه كان ذلك رسما له اسميا والثاني ما يقصد به تصور
حقائق موجودة ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا قسمي التعريف لا يتجه عليه منع لان
المتصدي لهما بمنزلة نقاش ينقش لك في ذهنك صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان
حيوان ناطق لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان مصدقا لا مصورا بل اراد

خلا

عن هذا القيود على ما ينبغي محتاج الى مزيد اطناب مشهور في الكتب المبسوطة واما بالجزئي على الكلي
اي بحال الجزئي على حال الكلي وهو الاستقراء من استقريت الشيء اذا تتبعته وهو اثبات الحكم الكلي لثبوته
في جزئياته اما كلها فيفيد اليقين كقولك العدد اما زوج واما فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده
الواحد وكل عدد يعده الواحد ويسمى قياسا مقسما واستقراء تاما او بعضها ولا يفيد الا الظن
لجواز ان يكون ما لم يستقر من جزئيات ذلك الكلي على خلاف ما استقرئ منها كما يقال كل حيوان يحرك
عند المضغ فكه الاسفل لان الانسان والفرس وغيرهما مما شاهدناه من الحيوانات كذلك مع ان التمساح
بخلافه فانه عند المضغ يحرك فكه الاعلى واما بجزئي على جزئي اي بحاله على حاله وهو التمثيل ويسميه الفقهاء
قياسا وهو مشاركة امر لامر آخر في علة الحكم وهو الكلي الشامل لذينك الجزئيين فالحاصل لابد بين الدليل و
المدلول من مناسبة مخصوصة وذلك اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او باشتمال المدلول على الدليل
وهو الاستقراء او باشتمال امر ثالث عليهما وهو التمثيل فان قلت هاهنا قسم آخر غير الثلاثة المذكورة وهو الاستدلال
بكلي على كلي قلنا ان دخلا اي الكليان المذكوران تحت كلي ثالث مشترك بينهما يقتضي الحكم فهما جزئيان له
اي لذلك الكلي الثالث الذي هو علة الحكم لان المراد بالجزئي هاهنا المندرج تحت الغير وهو المسمى بالاضافي
لا ما يمنع نفس تصوره الشركة فيه اعني المسمى بالحقيقي وح كان الاستدلال باحدهما على الآخر داخلا في التمثيل لا
قسيما برأسه والا اي وان لم يكن يداخل تحت ثالث مشترك هو علة الحكم فلا تعلق بينهما فلا يتعدى حكم
احدهما الى الآخر اصلا فان قيل لا يلزم من عدم دخولهما تحت ثالث يقتضي الحكم ان لا يكون بينهما تعلق يتعدى
به حكم احدهما الى الآخر فانك اذا قلت كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان فقد استدللت باحد الكليين
المتساويين على الآخر لا بالكلي على الجزئي فمثل هذا خارج عما ذكرتموه من انواع الاستدلال مع انه من قبيل
القياس اتفاقا ولهذا قال بعضهم ان استدل بالكلي على الجزئي او باحد المتساويين على الآخر فقياس
قلنا المقصود انا اثبتنا في المثال المذكور لكل واحد واحد من افراد الانسان الحيوانية
لاتصافه بمفهوم الناطق فان ملاحظة مفهوم الناطق هو الامر الذي تعدى الحكم بها اي الحيوانية على كل واحد
واحد من افراد الانسان والحاصل ان الاستدلال بمفهوم الناطق على كل واحد من جزئيات الانسان
ولا شك ان كل واحد منها جزئي لمفهوم الناطق فيرجع الى الاستدلال بالكلي على الجزئي وقد يجاب ايضا
بان كل واحد من المتساويين يعد جزئيا اضافيا للآخر اذ يقع كل منهما موضوعا للآخر كليا وهو معنى
اندراجه فيه ولا يخفى بعده وعدم جريانه في مثل قولنا بعض الحيوان اسود وكل اسود كذا او مساويا
بحث آخر وهو ان القياس الاستثنائي المتصل في مثل قولك كلما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا
لكنها طالعة فكذا النهار ليس بموجود فلم يستدل فيه بالكلي على الجزئي اصلا وكذا الحال في الاستثنائي

لا يزيد البصيرة

ثم يشرع ...

بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى ما عرفته بوجه ما ثم شرع في تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد والمحدود
حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان ناطق فان ذلك يجري مجرى ان
يقال للكاتب لا نسلم كتابتك نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان
جنس له او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد
دفعه صعب جدا في الحقائق الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد النقض
والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات
والمستحيلات فان ليس احكام وجود العلم المتعلق بهما فقد عرف بطلان حده وفساد نقضه والا
فلا ويقال هذا ايضا معارض بانه الاعتقاد المقتضي لسكون النفس فان سلم الحد الثاني بطل حده
والا فلا اذ لا تقابل بين مفهومي هذين الحدين بل كل منهما ممنوع على حدة اما اذا قيل الانسان
حيوان ناطق واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا وحكما قابلا للمنع
الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال ثم انه تقدم في التعريف التام لكونه اظهر عند العقل فتقديمه اولى
ولان الاخص قيد له تخصيصا اياه فكان تقديمه عليه انسب وما يقال من انه واجب في الحد التام
تحصيلا لهيئة الصورى حتى اذا اخر الجنس فيه كان حدا ناقصا فليس بشيء اذ ليس للحد التام
جزء خارج عن اجزاء الماهية المنحصرة في الجنس والفصل ويحترز فيه عن الالفاظ الغريبة الوحشية التي
لا يفهم السامع معناها فيحتاج الى التفسير فيطول المسافة وذلك مما يخل بالقياس الى السامعين
فان اصطلاحات كل قوم مشهورة عند اربابها غريبة عند غيرهم وعن المشترك والمجاز بلا قرينة
ظاهرة فيتردد السامع في المشترك بين المقصود وغيره وينبادر ذهنه في المجاز الى غيره
وبالجملة عن كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود وذلك لانه بصدد الاظهار والتوضيح فلابد
من ظهور الدلالة المقصد الثالث الاستدلال اما بالكلي كالحيوان مثلا على
الجزئي كالانسان فانه يستدل بحال الاول على حال الثاني وهو اي ما يستدل فيه بحال الكلي على حال
الجزئي القياس وعرف بانه قول اي مركب اما مسموع هو جنس للقياس المسموع واما معقول هو جنس
للقياس المعقول وانما احتيج الى قوله مؤلف لانك اذا قلت قولين قضايا بينها درج فيه انه بعض
منها فصرح بانه مؤلف من قضايا واراد بها ما فوق الواحدة متى سلمت تلك القضايا سواء كانت
مسلمة صادقة في نفس الامر اولا لزم عنه اي عن ذلك القول لذاته لا لمقدمة اجنبية غير لازمة
لشيء من المقدمتين كما في قياس المساواة او غريبة لازمة لاحدى المقدمتين مغايرة لها كما في طرفيها كما
اذا بين اللزوم بعكس النقيض قول آخر اراد به المعقول لان المسموع غير لازم اصلا والكشف

قياس المساواة ان يكون متعلق محمول الصغرى موضوعا
في الكبرى كما في ا مساو لب وب مساو لج وقولك ا نصف ب
وب نصف ج والمقدمة الاجنبية في الاول هي ان كل مساوي

عن ...

فيهما

مطلب

المنفصل في مثل قولنا اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يغرق لكنه ليس في البحر فلا يغرق ولكنه
غرق فيكون في البحر فالصواب ان يقال المناسبة بين الدليل والمدلول اما بالاشتمال كما ذكروا واما
بالاستلزام الذي لا اشتمال معه فاما صريحا كما في الاستدلال بالاستثنائيات المتصلة او غير صريح كما
في الاستثنائيات المنفصلة واما الاقترانيات الشرطية فراجعة اما الى الاستلزام او الاشتمال فتامل
المقصد الرابع القياس وهو المتعين لافادة اليقين فان الاستقراء لا يفيد يقينا الا اذا
كان قياسا مقسما وكذا التمثيل لا يفيد الا اذا كانت العلة فيه قطعية ويرجع الى القياس هكذا
النبيذ مسكر وكل مسكر حرام صوره فمن الاول ان يعلم حكم ايجابي او سلبي لكل افراد شيء هو الاوسط
ثم يعلم ثبوته اي ثبوت ذلك الشيء الذي هو الاوسط لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم ثبوت ذلك الحكم
الايجابي او السلبي للآخر كذلك كله او بعضه قطعا حاصلا بالبديهة فقد اشار الى كلية كبرى الشكل الاول وايجاب
صغراه مع فعليتها والى نتايجها الاربع اللازمة من ضروبها الاربعة لذوي ما ضروريا الثانية ان يعلم حكم ايجابي
او سلبي ومقابله اي ويعلم مقابل ذلك الحكم لآخر هو الاصغر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر
كله او بعضه فظهر ان الشكل الثاني يجب فيه كلية الكبرى واختلاف مقدمتيه سلبا وايجابا بحيث يمتنع
اجتماعهما في شيء واحد فيكون ضروبه ايضا اربعة وانه لا ينتج الا السلب كليا او جزئيا كما يحتاج في العلم
بلزومه الى نوع تامل وبيانه ان ذلك الشيء لو كان ثابتا للآخر لاجتمع فيه الحكمان المتقابلان الثالثة
ان يعلم ثبوت امرين هما الاصغر والاكبر لثالث هو الاوسط ولا بد ان يكون ثبوتهما او ثبوت احدهما
لذلك الثالث كليا فيعلم التلاقي بينهما اي في ذلك الثالث اما كله او بعضه ولا يعلم التلاقي بينهما فيما
بل كونه يكون الاصغر اعم من الاكبر فلا يصدق عليه كليا فلهذا كان اللازم جزئيا موجبا في ضروب ثلثة
واما الضابط فيما ينتج السلب فهو ان يعلم ثبوت احد الامرين لشيء اما كليا او جزئيا ويعلم مع الاول سلب الآخر
عن ذلك الشيء كله او بعضه ويعلم مع الثاني سلب الآخر عن ذلك الشيء كليا فيعلم سلب الآخر عن صاحبه
في ذلك الشيء ولا يعلم فيما عداه فيحصل ضروب ثلثة اخرى منتجة للسلب الجزئي ويظهر من ذلك كله ان
الشكل الثالث لا بد فيه من كلية احدى المقدمتين وايجاب الصغرى مع فعليتها وانه لا ينتج الا جزئيا
موجبا او سالبا واما لم يتعرض للشكل الرابع لانه بعيد عن الطبع يحتاج في بيان استلزامه للنتيجة الى
ملاحظة مؤنة ربما كانت اكثر مما يحتاج اليه في تحصيل تلك النتيجة ابتداء من غيره الرابعة ان يثبت
ملازمة اي تلازم بين شيئين فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم والا
اي وان لم يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم من غير عكس اي ليس يلزم من عدم الملزوم
عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم اعم فيوجد مع عدم الملزوم الخامس
ان يثبت

ان يثبت التنافي بين امرين فيلزم من ثبوت ايهما عدم الآخر قطعا فان تنافيا صدقا فقط لزم
من ثبوت صدق ايهما كان كذب الآخر اعني صدقه في كل واحد من تينك المتنافيين ينتجان واذا
اجتمعا معا كان هناك اربع نتايج وهذه الصور الخمس وما يتعلق بها اصناف صالحة فلا فرد لها في
على حدة الان ما ذكرناه كاف لنا فيما قصدناه المقصد الخامس ما زعم
الطرق القوية وههنا طريقان ضعيفان سلكهما بعض المتكلمين في اثبات مطالبهم العقلية الاول انهم
اذا حاولوا نفي غير معلوم الثبوت بالضرورة قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول وهو انه لا دليل
عليه فيثبت بحصر وجوه الادلة ثم نفيها اي نفي الوجوه كلها بالاستقراء اي تتبعناها فلم نجد شيئا منها
وهو عايد الى الاول اذ ماله الى عدم الوجدان مع مزيد مؤنة هو بيان حصر وجوه الادلة فالتمسك
بالاول اولى لسقوط هذه المؤنة واما الثاني وهو ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيثبتونه بوجهين اشار
الى الاول بقوله فانه لولاه اي لولا وجوب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات بجواز جبال شاهقة
بحضرتنا لا نراها واللام في قوله لعدم الدال على وجودها متعلقة بالجواز والمعنى انه اذا جوزنا ثبوت ما لا دليل
عليه فيجوز ان يكون تلك الجبال بحضرتنا لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته وانسدت النظريات ايضا
لجواز معارض للدليل لا نعلمه لعدم ما يدلنا عليه او غلط فيه لا دليل عليه والحاصل انا اذا استدللنا بدليل
على حكم نظري فان جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه جاز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا
دليل لنا على وجود ذلك المعارض فلا نعلمه وجاز ايضا ان يكون في مقدمات الدليل غلط لا دليل عليه
فلم ينكشف لنا ولا لغيرنا ومع هذا التجويز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجويز ثبوت ما لا
دليل عليه يوجب القدح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا واشار الى الثاني بقوله وايضا
فان ما لا دليل عليه من الاشياء غير متناه يعني ان غير المتناهي من جملة الاشياء التي لا دليل على ثبوتها فلو
جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزمنا تجويز اثبات ما لا يتناهى واثباته محال والجواب ان قولكم لا شيء
معين انه لا دليل عليه اما ان تريدوا به عدمه في نفس الامر او عدمه عندكم وان اردتم الاول فلنا
عدم الدليل على ذلك الشيء في نفس الامر ممنوع فان نفيكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا
عليه لا يفيدان ذلك لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولئن سلم فعدم الدليل في نفس الامر
لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه فان الصانع لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم
الثاني فنقول عدم الدليل عندكم لا يفيد ولا يدل على عدم ذلك الشيء في نفس الامر والا لزم علم العوام وكذا هم
جازمين عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وعلم الكفار المنكرين لوجود الصانع
والتوحيد والنبوة والحشر اعني يلزم كونهم عالمين بانتفاء هذه الامور التي ليست عندهم ادلتها

ولزم كون الاجهل بالدلائل اكثر علما لان جهله بدليل اي شيء كان دليل له يوصله الى العلم بعدم ذلك الشيء
فيساوي العالم الجاهل فيما لا يعلمان عليه دليلا ويزداد علم الجاهل فيما علم العالم دليلا على ثبوته فان
اعتقاد الجاهل بانتفائه لعدم الدليل عنده لما كان علما كان اعتقاد العالم بثبوته جهلا فيكون الاجهل بالدلائل
اوفر علما بالاشياء مع انه اي العلم بالدلائل قد يحدث في الاستقبال ومع هذا الاحتمال لا يكون الجهل به في
الحال مفيدا لليقين بانتفاء المدلول وفي نهاية العقول ان الدليل قد يحدث في الاستقبال كاخبار الشارع
بما لا يعلم الا باخباره من احوال الجنة والنار ومقادير الثواب والعقاب فلا يكون عدم الدليل في نفس الامر
ولا عدمه عندنا مقتضيا لانتفاء المدلول في نفسه والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على
هذه المقدمة القائلة بان كل ما لا دليل على ثبوته فانه يجب انتفاؤه والا كان العلم بعدم الجبل نظريا لا ضروريا
وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضروري معلوم بالبديهة فلا يتوقف
على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهاية له ان امتنع لقاطع دل على امتناعه امتنع القياس
عليه اعني قياس ما لا دليل عليه من الامور المتناهية التي لم يدل قاطع على امتناعه لظهور الفارق ح
والا اي وان لم يمتنع لقاطع منع الحكم الذي هو وجوب الانتفاء فيه اي فيما لا يتناهى وجوز ثبوته في نفس
الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على امتناعها وايضا ان صح ما ذكرتم من ان عدم
الدليل على الثبوت يستلزم العلم بالعدم وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت
فيلزم من عدم دليل الطرفين الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء واحد لا يقال عدم دليل النفي
يدل على عدمها قطعا فانا اذا لم نجد مع ان ما يدل على ثبوته جزمنا بانه ليس ثمه لا شبهة بخلاف عدم
دليل عدمها فانا اذا لم نجد معه ما يدل على عدم ثبوته لم نجزم بانه ثمه فليس يلزم من كون عدم دليل الوجود
مستلزما للنفي كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود حتى يلزم ما ذكرتم من الجزم بالنقيضين معا
وايضا يلزم هنا اي من كون عدم دليل النفي مستلزما للوجود اثبات ما لا يتناهى وهو مح ويلزم منه اي من كون
عدم دليل الوجود مستلزما للانتفاء نفيه اي نفي ما لا يتناهى ولا يتم هذا النفي فظهر الفرق واندفع الاشكال
لانا نقول الجزم بعدم نبوة اي نبوة من لا نجد دليلا على نبوته ليس لذلك المذكور الذي هو عدم الدليل
على نبوته بل للدليل القاطع الدال على ان لا نبي بعد محمد عليه السلم ولولا هذا القاطع لما جزمنا بعدم نبوته واما
الثاني اي الجواب عنه فالغرض بما ذكرنا ليس ان الاستدلال بعدم دليل على الثبوت طريق مستقيم حتى
يتوجه علينا انه يفضي الى ما لا يتناهى بل الغرض انه لا فارق بينهما اي بين الاستدلال بعدم دليل الثبوت على
النفي والاستدلال بعدم دليل النفي على الثبوت في العقل فلو جاز الاول جاز الثاني لكنه مح لوجوه منها
ما ذكرتم من انه يلزم منه اثبات ما لا يتناهى وانما يتم هذا الجواب لو اثبت الملازمة بين جواز الاول وجواز

الثاني لكنه لم يثبت ودعوى عدم الفارق مع ظهوره غير مسموع الطريق الثالث من تلك الطرق الضعيفة
قياس الغائب على الشاهد انما سلكوه اذا حاولوا اثبات حكم الله سبحانه فيقيسونه على الممكنات
قياسا فقهيا ويطلقون اسم الغائب عليه لكونه عن الحواس ولا بد في هذا القياس بل القياس الفقهي مطلقا
من اثبات علة مشتركة بين المقيس والمقيس عليه وهو اي هذا الاثبات بطريق اليقين مشكل
جدا لجواز كون خصوصية الاصل الذي هو المقيس عليه شرطا لوجود الحكم فيه او كون خصوصية الفرع
الذي هو المقيس مانعا من وجوده فيه وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علة مشتركة ولهم فيه اي في اثبات
العلة المشتركة وبيان عليتها للحكم طرق كثيرة مفصلة في كتب اصول الفقه اشهرها امران احدهما الطرد
والعكس وهو المسمى بالدوران وجودا وعدما اي كلما وجد ذلك المشترك وجد الحكم وكلما عدم
عدم مثل ما قالت المعتزلة من ان الاضرار بلا جناية سابقة ولا غرض لاحق قبيح في الشاهد لانا اذا
تأملنا وجدنا ان الفعل اذا وقع على هذا الوجه كان قبيحا واذا زال عنه شيء من هذه القيود زال
قبحه فقد دار القبح مع هذه الاعتبارات وجودا وعدما فعلمنا ان قبح الظلم معلل بها فلو صدر عن
الله تعالى لوجب ان يحكم بقبحه لوجود علته ولو صح ما ذكر من ان الدوران يدل على علية المدار للدائر
دل على علية المعلول المساوي لعلته فان العلة دائرة معه وجودا وعدما وكونه علة لها محال
قطعا وكذا المشروط دائر كذلك مع الشرط المساوي والمعلول ايضا دائر مع الجزء
الاخير من العلة وليس شيء من هذين المدارين علة للدائر فالاستدلال بالدوران على العلية منقوض
بهذه الصور فان قلت كون المدار صالحا للعلية معتبر عندهم وليس شيء من المدارات التي ذكرتم صالحا
لها فلا نقض قلت فيبطل الاستدلال بالدوران وحده وايضا كون تلك الوجوه ملاصقة
لعلية القبح في الفعل مما لا يستيقن به اصلا وان جاز ان يظن والمقصود هنا انما هو باليقين دون
الظن وايضا فيجوز ان يكون المؤثر في الحكم الدائر امرا مقارنا للمدار دونه وح لا يكون المدار علة للدائر
وقد ينفى هذا الاحتمال اي احتمال كون المؤثر امرا مقارنا بوجوه الاول الرجوع الى انه لا دليل عليه
اي على المقارن فيجب نفيه وقد عرفت فساده الثاني انهما اي المدار والدائر مثلا دوران تعين انه اذا
علم المدار وحده ولم يعلم معه غيره علم الدائر واذا علم غير المدار بدونه لم يعلم الدائر فدل على
انه العلة دون المقارن مثلا اذا علمنا ان الفعل على هذا الوجه علمنا قبحه وان لم نعلم شيئا غيره
اصلا واذا لم نعلم فيه هذه الوجوه لم نعلم قبحه وان علمنا سائر الاشياء فلولا ان هذه الوجوه
هي العلة للقبح لما لزم من مجرد العلم بها العلم به قلنا فينتقض ما ذكرتم بالمتضايفين كالابوة
والبنوة فان العلم بكل منهما وحده من غير ان يعلم معه غيره يستلزم العلم بالآخر مع ثبوت الدوران بينهما

من الجانبين ولا يسلم انه لا يمكن ان يكون بينهما علية كيف اي كيف لا ينتقض ما ذكرتم ولا يكون باطلا في
نفسه ولا كل ما نعلم به وجدت غيره علة كذلك العكس فان كثيرا من الاسباب العادية كذلك مع
الاتفاق على انها غير موثرة اصلا الا ترى انا اذا علمنا ملاقاة النار للقطن علمنا احتراقه و
وان لم نعلم شيئا آخر غير الملاقاة واذا علمنا ان البدن الصحيح تناول الغذاء الجيد علمنا
حصول الشبع وان لم نعلم غير التناول مع اتفاقنا على ان الاحتراق والشبع انما يحصلان بفعل
الله تعالى ابتداء من غير ان يكون للملاقاة والتناول مدخل فيهما بالتاثير وانت خبير بان
هذا الاتفاق انما هو بين الاشاعرة واما المعتزلة فربما خالفتم في ذلك فالاولى ان يقال ان كثيرا
من المسببات يعلم بها اسبابها وليست عللا لها ولا العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول يعني ان قولكم العلم
بالمدار وحده يقتضي العلم بالدائر فيكون علة له مبني على ان ما لا يكون علة لشيء لا يكون العلم به وحده مستلزما
للعلم بذلك الشيء وقد ابطلناه وعلى ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وسنبين بطلانه في مسئلة
العالمية في تزييف دليل الفلاسفة على كونه تعالى عالما بالكليات الثالث الدوران لو لم يفد كون
المدار علة للدائر وجاز معه ان يكون الدائر معلولا بغير المدار لجاز اسناد المتحركية الى علة غير الحركة مع
دوران الاولى على الثانية وجودا وعدما وذلك فتح لباب التشكيك في العلل والمعلولات قلنا ان علم التغاير
بين المتحركية والحركة اي لا تغاير بينهما عندنا فلا يتصور هناك دوران وعلية ولئن سلمناه كما هو مذهب
مثبتي الاحوال فلا نريد بالحركة الا ما يوجب المتحركية فاذا قيل لنا جوزوا اسناد المتحركية الى غير الحركة كان
معناه جوزوا ان يكون الموجب للمتحركية غير ما هو موجب لها وفساده ظ والحاصل ان العلية ههنا معلومة
مع قطع النظر عن الدوران فلا يلزم من القدح في دلالته على العلية القدح في العلية المعلومة بوجه آخر
الرابع المقارن الذي زعمتم انه يجوز ان يكون هو العلة للدائر ان لازم المدار وساواه بحيث لا ينفك احدهما
عن الآخر حصل المط وهو الحكم اذ كلما وجد المدار وجد المقارن وكلما وجد المقارن وجد الحكم الذي هو نتيجة الفعل
الدائر مع تلك الوجه مثلا فاذا اي وان لم يلازمه ولم يساوه لم يكن هذا الذي فرضناه مدارا مدارا لانه
ان كان المقارن اخص لم يكن المدار مدارا عدما وهو ظ قلنا لعل المدار لازم للمقارن اعم منه فيوجد المدار
دونه في صورة النزاع اي نختار ان المقارن اخص من المدار موجود معه فيما عدا المتنازع فيه فيوجد الحكم
هناك وغير موجود في صورة النزاع فلا يوجد الحكم ههنا مع كونه مدارا له وجودا وعدما فيما عداها من الصور ووجود
كونه مدارا له في تلك الصور ايضا مصادرة على المط وثانيها اي ثاني الامور التي هي اشهر الطرق المثبتة
للعلة المشتركة السبر وهو قسمة غير حاصرة كان يقال مثلا علة كون السواد مرئيا اما وجوده او كونه عرضا او
محدثا او لونا او كونه سوادا والكل باطل سوى الوجود والله سبحانه موجود فيصح رؤيته فاذا قيل قد يكون العلة

المنقضية لصحة الرؤية في السواد امر آخر سوى هذه الاقسام قيل في الجواب لا دليل على ثبوت ذلك الامر الآخر
فينتفي وهذا رجوع الى اول الطريقين وقد انكشف لك ضعفه وثالثها اي ثالث الامور التي هي
اشهر الطرق في اثبات العلة المشتركة الالزامات وهو القياس على ما يقول به الخصم ولا يوجد في الفرع
الذي يقاس عليه قال الامام الرازي وهي اي الالزامات من انواع القياس بالكيفية فتارة تكون على
صورة قياس الطرد اعني في الاثبات كقول الاشعرية الله تعالى عالم بالعلم لانه مريد بالارادة اتفاقا واما كقولهم
النظر لا يولد العلم لان تذكره لا يولد واخرى تكون على صورة قياس العكس كقول الاشعرية في خلق
الاعمال لو كان العبد قادرا على الايجاد لكان قادرا على الاعادة كالبارى تعالى ولما لم يكن قادرا على الاعادة
اتفاقا لم يكن قادرا على الايجاد ايضا وهو اي هذا النوع من الاستدلال القياسي المسمى بالالزامات لا يفيد اليقين
لان حكم الاصل غير متيقن به بل هو متفق عليه فيما بين المتخاصمين ولا يفيد الالزام ايضا لان الخصم بين
منع وجود علة الاصل في الفرع وبين منع ثبوت حكمه اي حكم الاصل لانه ان سلم له علته فهي ليست موجودة
في الفرع وان لم يسلم له تلك العلة منع حكم الاصل لانه انما قال به لاجلها فهذا قياس مركب الاصل كما عرفته
في التذكرة فللمعتزلي ان يقول انما حكمت بان مريدية الله تعالى معللة بالارادة لان المريدية عندي صفة
جائزة له والصفات الجائزة معللة والعالمية صفة واجبة له تعالى والواجب لا يعلل فان صح ما قلت من
ان المريدية صفة جائزة ظهر الفرق والا منعت كون المريدية معللة بالارادة وان يقول انما منعت
من اقتدار العبد على الاعادة لامر لا يوجد في الايجاد وذلك لان قدرته على الاعادة اما ان يكون بعين
القدرة المتعلقة بالايجاد لما يجب كل وقت تعلق بمقدور على حدة فلو تعلقت في بعض الاوقات با
ما عدم وهي في ذلك الوقت متعلقة بايجاد مقدور آخر لزم ان يكون قدرة واحدة في وقت واحد محل
واحد بايجاد شيئين وذلك يقتضي تعلق تلك القدرة بما لا يتناهى من المقدورات اذ ليس عدد اولى من
عدد فيلزم ح بطلان التفاوت بين القادرين والاقدار واللازم ايضا باطل لانه اذا كانت القدرة المتعلقة
باعادة الشيء غير المتعلقة بايجاده كانت القدرتان متعلقتين بمقدور واحد واذا صح ذلك صح كل واحدة
من القدرتين مستقلة على حدة فيلزم وجود مقدور بين قادرين وهو محال فهذه الاصول التي اعتقدتها
ساقتني الى الحكم باستحالة اقتدار العبد على الاعادة دون الايجاد فان صحت ظهر الفرق وان فسدت
منعت الحكم في الاصل وجوزت اقتدار العبد على الاعادة ايضا واعلم ان عد الالزامات من طرق اثبات
العلية سهو من المص لانه قسم من القياس بلا شبهة كما حققته وهو معترف بذلك حيث قال وهو القياس الخ
لكنه وانما وقع منه هذا السهو بناء على ان الامام الرازي قال في النهاية الطرق الضعيفة اربعة الاول قولهم

لعلة فارقة توجد في الاصل الذي يقول به الخصم صح

ما لا دليل عليه يجب نفيه وبيّن ضعفه ثم قال الثاني القياس الذي من انواعه رد الغائب الى الشاهد وربما
او بالعكس والمقام المشكل فيه بيان ان الحكم في الاصل معلل بعلة موجودة في الفرع ولهم في بيان ذلك طرق الاول
الطرد والعكس وقد استوفى مباحثه ثم قال الطريق الثاني في اثبات علة الاصل في الاقيسة العقلية
السبر والتقسيم وضعّفه ثم قال والثالث الالزامات وهي بالحقيقة من انواع القياس واراد ان الالزامات
ثالث الطرق الاربعة الضعيفة التي جعل رابعها التمسك بالادلة النقلية في المباحث العقلية التي يطلب بها
اليقين فتوهم المصنف انه اراد ثالث الطرق المثبتة للعلة المشتركة المقصد السادس
في المقدمات بعض انّ القضايا التي يقع فيها النظر المتعلق بالدليل الذي هو الطريق الى التصديق مطلقا
على قسمين قطعية تستعمل في الادلة القطعية وظنية تستعمل في الامارات فالقطعية اي اليقينية واليقين
هو اعتقاد ان الشيء كذا مع مطابقته للواقع واعتقاد انه لا يمكن ان لا كذا والمراد ان القطعية الضرورية
التي هي المبادي الاول سبع الاول الاوليات وهي ما لا تخلو النفس عنها بعد تصور الطرفين وملاحظة
النسبة بينهما فمنها ما هو جلي عند الكل لوضوح تصورات اطرافه ومنها ما هو خفي لخفاء في تصوراته ولا
القسم لا يخفى ايضا على الاذهان المشتعلة التي تقدح في التصورات الثاني قضايا قياساتها معها وهي قضايا
تكون تصورات اطرافها ملزومة لقياس توجب الحكم بينها وهي قريبة من الاوليات نحو الاربعة منقسمة بمتساويين
فهي زوج فالقضية هي قولنا الاربعة زوج والقياس اللازم لتصوراتها قولنا هي منقسمة بمتساويين وكل
منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي ما يحكم به العقل بحس اي الحس الظاهر مثل حكمنا بوجود
الشمس وكونها مضيئة وكون النار حارة وتسمى محسوسات او الحس الباطن كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ويعد منها ما نجده بنفوسنا لا بالآلة كشعورنا
بذواتنا وبافعال ذواتنا واعلم ان الحس لا يفيد الا حكما جزئيا كما في قولك هذه النار حارة واما الحكم بان
كل نار حارة فمستفاد من الاحساس بجزئيات كثيرة مع الوقوف على العلة فلعل الاحساسات الجزئية تعد
النفس لقبول العقد الكلي من المبدأ الفياض ولا شك ان تلك الاحساسات انما تؤدي الى اليقين
اذا كانت صائبة فلولا ان العقل يميز بين الحق والباطل من الاحساسات لم يتميز الصواب عن
الخطأ الرابع المجربات وهي ما يحكم به العقل بواسطة الحس مع التكرار ولا بد مع ذلك من قياس
خفي هو ان الوقوع المتكرر على نهج واحد دائما او اكثريا لم يكن اتفاقيا بل لا بد ان يكون هناك سبب وان لم يعرف
ماهية السبب واذا علم حصول الشيء بها سهل الخامس الحدسيات وهي قضايا مبدأ الحكم بها حدس قوي يزول
معه الشك كعلم الصانع لاتقان فعله فانا لما شاهدنا ان افعاله محكمة متقنة حكمنا بانه عالم حكما حدسيا

وكذا

وكذا المشاهدات اختلاف حال القمر في تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس حدسنا منه ان
نوره مستفاد من نورها ولا بد في الحدسيات من تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما في المجربات
والفرق بينهما ان السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية فلذلك كان القياس المقارن لها
قياسا واحدا هو انه لو لم يكن لعلة لم يكن دائما ولا اكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية
والماهية معا فلذلك كان المقارن لها اقيسة تختلف بحسب اختلاف العلل في ماهياتها السادس
المتواترات وهي ما يحكم بها لاجل اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب كحكمنا بوجود مكة ووجود جالينوس ومن اعتبر
في التواتر عددا معينا فقد احال فان ذلك يختلف بحسب الوقائع والضابط مبلغ يقع معه اليقين فاذا
حصل اليقين فقد تم العدد ولا بد في المتواترات من تكرار وقياس خفي وان يكون مستندا الى المشاهدة
فيكون الحاصل من التواتر علما جزئيا من شأنه ان يحصل بالاحساس فلذلك لا يقع في العلوم بالذات كالمحسوسات
السابع الوهميات في المحسوسات فان حكم الوهم في الامور المحسوسة صادق نحو كل جسم في جهة فان العقل
يصدقه في احكامه على المحسوسات ولتطابقهما كانت العلوم الجارية مجرى الهندسيات شديدة الوضوح
لا يكاد يقع فيها اختلاف الآراء كما وقع في غيرها بخلاف حكمه في المجردات والمعقولات الصرفة فان الوهم اذا حكم
عليها باحكام المحسوسات كان حكمه هناك كاذبا كحكمه بان كل موجود لا بد ان يكون في جهة وفي مكان واعلم
ان العمدة من هذه المبادي الاول السبعة هي الاوليات اذ لا يتوقف فيها الا ناقص الغريزة كالبله
والصبيان او مدنس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كبعض الجهال والعوام ثم القضايا
الفطرية القياس ثم المشاهدات ثم الوهميات واما المجربات والحدسيات والمتواترات فهي وان كانت حجة
للشخص مع نفسه لكنها ليست حجة له على غيره الا اذا شاركه في الامور المقتضية لها من التجربة والحدس
والتواتر فلا يمكن ان يقنع جاحدها على سبيل المناظرة ووجه الحصر الاستقرائي في هذه السبع ان تصور
الطرفين ان كفى في حكم العقل فهي الاوليات وان لم يكف فاما ان يحتاج الى امر ينضم اليه ويعينه على الحكم
فذلك الامر ان كان الوهم فهي الوهميات وان كان غيره فهي المشاهدات او يحتاج الى امر ينضم الى القضية
التي فهي القضايا قياساتها معها وان كانت غير لازمة فاما ان يكون حصولها بسهولة فهي الحدسيات
او بصعوبة وهي النظريات وليست من المبادي الاول او يحتاج اليهما معا فاما ان يكون من شأنه
ان يحصل بالاخبار وهو المتواترات اولا وهو المجربات فان العقل فيهما يحتاج الى امر ينضم اليه وهو السماع
الاخبار في التواتر وتكرر المشاهدة في التجربة والى امر آخر ينضم الى القضية وهو القياس الخفي ولك
ان تدرج الحدسيات في هذا القسم لاحتياجها الى تكرار المشاهدة والقياس الخفي معا لكن التعويل فيها على
القياس الحاصل بلا تجشم كسب فلذلك ادرجت فيما قبله والمقدمات الظنية التي تستعمل في الامارات فقط

ابدع الاول المسلمات تقبل على انها مبرهنة في موضع آخر كمسائل اصول الفقه اذا سلمها الفقيه وبنى عليها
الاحكام الفقهية لكونها مبرهنة في موضعها الثاني المشهورات التي اتفق عليها الجم الغفير من الناس فقد يكون مشهورة
عند الكل كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او عند الاكثر كقولنا الاله واحد او عند طائفة كقولنا التسلسل
مطلقا محال وبالجملة فالمشهورات ما يحكم بها لتطابق الآراء عليها اما لمصلحة عامة او رقة او حمية او تاديبات
شرعية او انفعالات خلقية او مزاجية سواء كانت صادقة او كاذبة الثالث مقبولات تؤخذ ممن حسن الظن فيه
انه لا يكذب كالماخوذات من العلماء الاخيار والحكماء الابرار بخلاف الماخوذات من الانبياء الذين علم انهم لا
يكذبون فانها بعد ما علم استنادها اليهم مستعملة في الادلة النقلية كما ستعرفها الرابع المقرونة بالقرائن
كنزول المطر لوجود السحاب الرطب ولنتكلم الآن في ضعف مقدمات مشهورة بين القوم اي المتكلمين تدور
في كثير من المسائل العظيمة الكلامية الاولى انهم اذا ارادوا نفي عدد غير متناه لتعين الواحد قالوا ليس
عدد اولى من عدد فينتفي العدد بالكلية كما في مسئلة الوحدة فانهم احتجوا على وحدانيته تعالى بان الاله
الواحد كاف في ايجاد الخلق فلو ثبت اله ثان لم يكن اولى من الثالث والرابع وهكذا فيلزم آلهة لا
تتناهى وذلك محال فالقول باطل لافضائه الى ذلك المحال وكما في مسئلة عدم جواز تعلق علم واحد منا
بمعلومين فانهم قالوا العلم الواحد الحادث لا يتعلق الا بمعلوم واحد اذ لو تعلق باكثر منه لم يكن عدد اولى
من عدد فيلزم تعلقه بمعلومات لا نهاية لها هف وكما في مسئلة عدم جواز تعلق قدرة واحدة بمقدورين
فانهم زعموا ان القدرة الواحدة الحادثة لا تتعلق في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد الا بمقدور
واحد اذ لو جاز تعلقها باكثر منه لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم تعلقها بمقدورات لا تتناهى وهو محال وكذا اذا
ارادوا اثبات عدد غير متناه قالوا اما ان لا يثبت عدد اصلا وهو باطل او يثبت عدد غير متناه لامتناع ترجيح
عدد على عدد وذلك نحو كون الله عالما بكل معلوم فانه تعالى عالم باكثر من معلوم واحد وعالميته امر واجب
وليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يجب كونه عالما باكثر من واحد وهو باطل اتفاقا او يجب كونه عالما
بكل ما صح ان يعلم وهو المط وكذا كون الله تعالى قادرا على كل ممكن فانهم اثبتوه بهذه الطريقة فنقول في بيان
ضعف هذه المقدمة عدم الاولوية بين عدد وعدد في نفس الامر ممنوع لجواز ان يكون لبعض الاعداد رجحان
واولوية على بعض في نفس الامر فجاز ان يكون الاثنان مثلا حاصلا مع استحالة الثالث فلا يلزم من ثبوت عدد
ثبوت كل ولا من انتفاء عدد انتفاء كل وعدم الاولوية في ذهنك لا يفيد اذ لا يلزم من عدم العلم بالاولوية
عدمها في نفسها الا ان يقال ما لا دليل عليه يجب نفيه وقد عرفت بطلانه فان قال المستدل المختار الاول
وهو ان عدم الاولوية في نفس الامر ونقول حكم الشيء الذي هو عدد من الاعداد مثلا حكم مثله من سائر
الاعداد فان المتماثلين متشاركان في الاحكام اللازمة فان صح الثاني صح الثالث والرابع الى ما لا يتناهى من

من امثاله واذا لم يصح تلك الامثال لم يصح هو ايضا قلنا ما ذكر اعادة للدعوى بعبارة اخرى مع انه لا يتم في صورة
الاستدلال على نفي الاعداد نفي الواحد ايضا لانه مثل الثاني والثالث فاذا انتفيا انتفى الواحد قطعا فان
قيل ليس الواحد مثل العدد قلنا ان كان العدد نفس الآحاد فقط كان الواحد مثلا له وان اعتبر
مع كل عدد صورة منوعة هي مبداء لخواصه لم يكن الاعداد متماثلة اصلا ولزمه في صورة الاستدلال على اثبات
ما لا يتناهى من الاعداد فساد آخر اشار اليه بقوله وايضا يلزمهم صحة قدم العالم فانه يصح تقديم احداثه على
الوقت الذي حدث فيه بوقت واحد وبوقتين وباوقات ثلاثة وهلم جرا الى الاوقات كلها متساوية
فيلزم صحة تقديم احداثه على ذلك الوقت باوقات لا نهاية لها مع انهم لا يقولون بها وما الذي ذكرناه
من ضعف المقدمة الاولى مشترك بين جانبي النفي والاثبات كما حققته ويخص جانب النفي سؤال وهو ان
ما لا يتناهى من الاعداد ان امتنع لدليل قاطع دل عليه لم ينتقض عليه ما لا يتناهى من الاعداد المتناهية اذ
ليس يلزم من تجويز ما لا دليل على امتناعه تجويز ما قام الدليل على امتناعه والا وان لم يمتنع ما لا يتناهى
من الاعداد لدليل دل عليه لم يمكن نفيه ودعوى استحالته فلا يكون اللازم من اثبات عدد مخصوص امرا
محالا فلا يتم الاستدلال المقدمة الثانية وهي قريبة من الاولى انهم يحكمون على المتشاركين في صفة
وجودية كانت او عدمية بالمساواة مطلقا كقول المعتزلة قدم الصفات اي قالوا ليس لله تعالى صفة
موجودة قديمة قائمة بذاته والا ساوت تلك الصفات الذات في القدم فتساويها من جميع الوجوه
فيكون الذات مثلا للصفات فلا يكون قيام الصفات بها اولى من العكس هف وكقول المعتزلة
كونه تعالى عالما بعلم والا فهو اي علمه مساو لعلمنا لكونه متعلقا بما تعلق به علم الواحد منا
فيتساويان في كون كل منهما علما متعلقا بذلك المعلوم فيكونان متساويين مطلقا فيلزم من حدوث
علمنا حدوث علمه او من قدم علمه قدم علمنا وكقول المتكلمين وجود المجردات كالعقول والنفوس
الناطقة قالوا يستحيل وجودها والا لشاركت الله في انها ليست متحيزة ولا حالة في متحيز فتساويه مطلقا
فيلزم اما كون الواجب ممكنا او كون الممكن واجبا وضعفه اي ضعف ما حكموا به من ان التشارك
في صفة يقتضي تساوي المتشاركين من جميع الوجوه ظاهر لا حاجة بنا الى اظهاره لانا نرى ان
الانواع المندرجة تحت جنس واحد متشاركة في الحقيقة الجنسية مع انها ليست متماثلة مطلقا
بل الاشياء المتخالفة الحقائق متشاركة في عوارض كثيرة ولا تتماثل المقدمة الثالثة انهم
اذا ارادوا اثبات صفة لله تعالى قالوا انها صفة كمال فتثبت لله واذا ارادوا نفي صفة
عنه قالوا هذه صفة نقص فتنتفي عنه وقد تعتبر هذه المقدمة ويتمسك بها في امور ثلاثة في
الافعال فيقال مثلا الثواب على الطاعة كمال فيجب ان يثبت لله تعالى والايلام بلا سبق جناية

وطوف غرض نقص فيجب ان ينفى عنه وهو اى الكمال فى الافعال هو الحسن والنقصان فى الافعال هو القبح
ويعتبر ايضا فى الذات فيقال الوجوب الذاتى كمال فيجب ثبوته لله والامكان نقص فيجب نفيه عنه
وفى الصفات الحقيقية فيقال العلم صفة كمال فيجب ثبوته له والجهل صفة نقص فيجب نفيه عنه وانما يثبت
بالمقدمة ويتم الاستدلال بها على اثبات الصفات ان لو قبلها اى تلك الصفات الذات فان الذات
اذا لم يكن قابلة لها لم يمكن الاستدلال بكونها كمالا على اتصاف الذات بها الا ترى ان ايجاد العالم فى الازل
كمال له تعالى من حيث انه جود ببسيمه لكن كونه فاعلا مختارا مانع من اتصافه به لان فعله يجب ان يكون حادثا
لكونه مسبوقا بالقصد والارادة وحصل من الكمال انه ما ذا وكانت تلك الصفة كمالا لها اى للذات لا ثابتا
بها فى نفس الامر اذ يجوز ان يكون كمالا بالقياس الينا فلا يكون كمالا بالقياس الى ذاته تعالى كالكتابة
مثلا وجب لها كل ما هو كمال بالبرهان ولم يجز ان يكون له كمال منتظر واثبات ذلك موقوف على
انه موجب بالذات المقصد السابع الدليل اما عقلى بجميع مقدماته قريبة كانت او
بعيدة او نقلى بجميعها كذلك او مركب منهما والاول هو الدليل العقلى المحض الذى لا يتوقف على السمع اصلا
والثانى وهو النقلى المحض لا يتصور اذ صدق المخبر لا بد منه حتى يفيد الدليل النقلى العلم بالمدلول
وانه لا يثبت الا بالعقل وهو ان ينظر فى المعجزة الدالة على صدقه ولو اريد اثباته بالنقل دار او تسلسل
والثالث يعنى المركب منهما هو الذى نسميه بالنقلى لتوقفه على السمع فى الجملة وانحصر الدليل فى قسمين
العقلى المحض والمركب من العقلى والنقلى هذا هو التحقيق ثم انه قد تقسم الدليل الى ثلاثة اقسام فيقال
مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة كقولنا العالم متغير وكل متغير محدث وقد تكون نقلية محضة كقولنا
تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص
الله ورسوله فان له نار جهنم وقد يكون بعضها ماخوذا من النقل وبعضها من العقل كقولنا هذا تارك
المامور به وكل تارك المامور به عاص فلا باس ان يسمى هذا القسم الاخير بالمركب من العقل والنقل فظهر
صحة تثليث القسمة كما وقع فى عبارة بعضهم والمطالب التى تطلب بالدلائل ثلاثة اقسام احدها ما
يمكن عند العقل اى لا يمتنع عقلا اثباته ولا نفيه حتى خلى العقل وطبعه وترك مع ما عنده لم يحكم
هناك بنفى ولا اثبات نحو جلوس الغراب الآن على منارة الاسكندرية فهذا المطلب لا يمكن اثباته
الا بالنقل لانه لما كان غائبا عن العقل والحس معا استحال العلم بوجوده الا من قول الصادق ومن
هذا القبيل تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب والعقاب فانها انما تعلم باخبار الانبياء عليهم
الثانى من المطالب ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع وكونه عالما قادرا مختارا وبنوة محمد صلى
الله عليه وسلم فهذا المطلوب لا يثبت الا بالعقل اذ لو ثبت بالنقل لزم الدور لان كل واحد
لو ثبت له
لو ثبت له

منها

منها يتوقف على الآخر الثالث من المطالب ما عداهما كالحدوث فان صحة النقل غير متوقفة على
حدوث العالم اذ يمكن اثبات الصانع دونه بان يستدل على وجوده بامكان العالم ثم يثبت كونه
عالما ومرسلا للرسل ثم يثبت باخبار الرسل حدوث العالم وكالوحدة فان ارسال الرسل لا يتوقف
على كون الاله واحدا فجاز ان يثبت التوحيد بالادلة السمعية فهذا المطلب يمكن اثباته بالعقل اذ يمتنع
خلافه عقلا بالدليل العقلى الدال عليه ويمكن ايضا اثباته بالنقل لعدم توقفه عليه كما عرفت
المقصد الثامن الدلائل النقلية هل تفيد اليقين بما يستدل بها عليه من المطالب اولا
قيل لا تفيد وهو مذهب المعتزلة وجمهور الاشاعرة لتوقفه اى توقف كونها مفيدة لليقين على
العلم بالوضع اى وضع الالفاظ المنقولة عن النبى عليه السلام بازاء معان مخصوصة والارادة اى وعلى العلم بان
تلك المعانى مرادة له والاول وهو العلم بالوضع انما يثبت بنقل اللغة حتى يتعين مدلولات جواهر
اللفظ ونقل النحو حتى يتحقق مدلولات الهيئات التركيبية ونقل الصرف حتى يعرف مدلولات هيئات
المفردات واصولها اى اصول هذه العلوم الثلثة تثبت برواية الاحاد لان مرجعها الى اشعار العرب
وامثالها واقوالها التى يروونها عنهم احاد من الناس كالاصمعى والخليل وسيبويه وعلى تقدير صحة الرواية
يجوز الخطاء على العرب فان امرء القيس قد خطى فى مواضع عديدة مع كونه من اكابر شعراء الجاهلية
وفروعها تثبت بالاقيسة وكلاهما يعنى رواية الاحاد والقياس دليلان ظنيان بلا شبهة والثانى
وهو العلم بالارادة يتوقف على عدم النقل اى نقل تلك الالفاظ عن معانيها المخصوصة التى موضوعة
بازائها فى زمن النبى عليه السلام الى معان اخرى اذ على تقدير النقل يكون المراد بها تلك المعانى الاولى لا
المعانى الاخرى التى نفهمها الآن منها وعلى عدم الاشتراك اذ مع وجوده جاز ان يكون المراد من اللفظ
مغايرا لما فهمناه وعدم المجاز اذ على تقدير التجوز يكون المراد المعنى المجازى لا الحقيقى الذى
يتبادر الى اذهاننا وعدم الاضمار اذ لو اضمر فى الكلام شئ تغير معناه من حاله وعدم التخصيص اذ
على تقدير التخصيص كان المراد بعض ما يتناوله اللفظ لا جميعه كما اعتقدناه وعدم التقديم و
التاخير فانه اذا افرض هناك تقديم وتاخير كان المراد معنى اخر لا ما ادركناه والكل اى كل واحد
من النقل واخواته لجوازه فى الكلام بحسب نفس الامر لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن واعلم ان
بعضهم اسقط الاضمار بناء على دخوله فى المجاز بالنقصان وذكر النسخ وكان المصنف ادرجه فى التخصيص
لان النسخ على ما قيل تخصيص بحسب الازمان ثم بعد هذين الامرين اعنى العلم بالوضع والعلم بالارادة
لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلى اذ لو وجد ذلك المعارض
لقدم على الدليل النقلى قطعا بان يأول الدليل النقلى عن معناه الى معنى اخر مثاله قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فانه

الرجحان

يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى فيأوّل الاستواء
بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك واما تقديم المعارض العقلي على الدليل النقلي
اذ لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنقيضهما
بان يحكم بانتفاء مقتضى كل منهما لاستلزامه ارتفاع النقيضين وتقديم النقلي على العقلي بان يحكم
بثبوت ما يقتضيه الدليل النقلي دون ما يقتضيه الدليل العقلي ابطال الاصل بالفرع فان النقل
لا يمكن اثباته الا بالعقل اذ الطريق الى اثبات الصانع ومعرفة
النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس الا العقل فهو اصل للنقل الذي يتوقف صحته عليه
فاذا قدم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد ابطل الاصل بالفرع وفيه اي في ابطال
الاصل بالفرع ابطال الفرع ايضا اذ حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذي يجوز فساده
وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فقد لزم من تصحيح النقل بتقديمه على العقل عدم صحته واذا
ادى اثباته وتصحيحه الى ابطاله وافساده كان مناقضا لنفسه اي مستلزما للنقيض نفسه ومنافيا
لها فكان باطلا ومحالا اذ لو امكن لامكن اجتماع النقيضين اعني نفسه ونقيضه
واذا لم يمكن العمل بهما ولا بنقيضهما ولا تقديم النقلي على العقلي
فقد تعين تقديم العقلي على النقلي وهو المطلوب لا يقال جاز ان يتوقف فيهما قبل الحكم بثبوت مقتضى شيء
منهما بعينه فلا يلزم شيء من المحالات لانا نقول [illegible] لا يفيد المطلوب لان وجود المعارض العقلي
اذا اوجب التوقف لم يفد الدليل النقلي اليقين ما لم يعلم عدم ذلك المعارض وهذا هو الذي كان
المستدل بصدده وايضا التوقف يوجب تطرق احتمال الخطاء في الدليل العقلي القطعي وحينئذ لا يبقى النقلي
حجة قطعية لتوقفها اجمالا على الدلائل العقلية القطعية فقد ثبت انه لا بد في افادة الدليل النقلي
اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية عدم الوجدان مع
المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وهو اي عدم الوجدان لا يفيد القطع والجزم بعدم الوجود
اذ يجوز ان يكون هناك معارض عقلي لم نطلع عليه فقد تحقق ان دلالتها اي دلالة الادلة النقلية على
مدلولاتها يتوقف على امور عشرة ظنية فتكون دلالتها ايضا ظنية لان الفرع الموقوف لا يزيد
على الاصل الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة واذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين
بمدلولاتها ما دامت [illegible] اي الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اي في الشرعيات بقرائن
مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تواترا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة بين جميع

اهل اللغة

صلى الله تعالى عليه وسلم

اهل اللغة في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة لا شبهة في بطلانه
وكذا في صيغة الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها فانها معلومة الاستعمال في ذلك الزمان
فيما يراد منها في زماننا وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول وجر المضاف اليه مما علم معانيها
قطعا فاذا انضم الى مثل هذه الالفاظ قرائن مشاهدة او منقولة تواترا تحقق العلم بالوضع
والارادة وانتفت تلك الاحتمالات التسعة واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه اذا
تعين المعنى وكان مرادا له فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه نعم في افادتها اليقين في العقليات نظر
لانه اي كونها مفيدة لليقين مبني على انه هل يحصل بمجردها اي بمجرد الدلائل النقلية والنظر فيها وكون قائلها
صادقا الجزم بعدم المعارض العقلي وانه هل للقرينة التي تشاهد او تنقل تواترا مدخل في ذلك الجزم بعدم
المعارض العقلي وفيما اي حصول ذلك الجزم بمجردها ومدخلية القرينة فيه مما لا يمكن الجزم باحد طرفيه اي النفي
والاثبات فلا جرم كانت افادتها اليقين في العقليات محل نظر وتامل فان قلت اذا كان صدق القائل
مجزوما به لزم منه الجزم بعدم المعارض في العقليات كما لزم منه ذلك في الشرعيات والا احتمل كلامه الكذب
فيهما فلا فرق بينهما قلت المراد بالشرعيات امور يجزم العقل بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق له
اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك وحينئذ جاز ان يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال ربما
لم يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي للدليل النقلي في العقليات وان حصل الجزم به في الشرعيات وذلك
بخلاف الادلة العقلية في العقليات فانها بمجردها تفيد الجزم بعدم المعارض لانها مركبة من مقدمات
علم بالبديهة صحتها او علم بالبديهة لزومها مما علم صحته بالبديهة وحينئذ يستحيل ان يوجد ما يعارضها لان
احكام البديهة لا تتعارض بحسب نفس الامر اصلا كما مر وقد جزم الامام الرازي بانه لا يجوز التمسك بالادلة
النقلية في المسائل العقلية نعم يجوز التمسك بها في المسائل النقلية تارة لافادة اليقين كما في مسألة حجية
الاجماع وخبر الاحاد واخرى لافادة الظن كما في الاحكام الشرعية الفرعية

الموقف الثاني

في الامور العامة اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان يشمل
الاقسام الثلاثة كالوجود والوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار وكالماهية
والتشخص عند القائل بان الواجب تعالى له ماهية مغايرة لوجوده وتشخص مغاير لماهيته او يشمل
الاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فانها كلها مشتركة بين
الجوهر والعرض فعلم ان لا يكون العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم من الامور العامة ويكون
البحث عنها ههنا على سبيل التبعية وقد يقال الامور العامة ما يتناول المفهومات باسرها اما على الاطلاق



العام

كالامكان او على سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله منفيا ولا لهما جميعا ويتعلق بكل من طرفي المتقابلين
عرض على كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة اذ قد اوردنا
كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلابد لها من باب على حدة
وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى موضوعاتها
ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلومات الى موضوعات الامور العامة وهي عند المتكلمين
اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى
التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب
الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما وهو مذهب اهل
الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون
بالوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية تتبعها ثلا
ثيتان ورباعية الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال به القاضي
الباقلاني اولا مستمرا وامام الحرمين ثانيا اي من الاشاعرة اولا فانه رجع عنه في كلامه اخرا وقال به بعض
المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية
الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق بتبعية وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة بالاتفاق
لا يتصور كونها تابعة للغير فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا و
قولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها لا من قبيل الموجود دون الحال و
قولنا لا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود فانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي
على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال
حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونها صفة للموجود انه تكون صفة
له في الجملة لا انه صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم
واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط
من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم
اما ان لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي المساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول
للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما اخر فقالوا ايضا هذا اما ان لا يكون له في الاعيان وجو

وجود

ابو المعالي الجويني

وهو المعدوم ممكنا كان او ممتنعا او له كون فيها وهو الموجود والمنفي عندهم اخص مطلقا من المعدوم لاختصاصه
بالممتنع منه اي من المعدوم وانت تعلم ان نقيض الاخص مطلقا اعم مطلقا من نقيض الاعم فيكون الثابت
الذي هو نقيض المنفي اعم من الموجود الذي هو نقيض المعدوم لصدقه عليه اي لصدق الثابت على الموجود
وعلى المعدوم الممكن فقد ذكر على رايهم سوا تقسيمين لكن الاقسام عندهم في الحقيقة ثلاثة هي المنفي والثابت
الذي هو الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما المعدوم مطلقا فراجع الى المنفي والمعدوم الممكن
فلا يكون قسما رابعا وكانه لم يقسم الثابت على رايهم الى الموجود والمعدوم كما فعله غيره لئلا يتوهم
من اطلاق المعدوم على المنفي كون قسم الثابت قسما منه لكنه مندفع بان قسم الثابت هو المعدوم
الذي له ثبوت اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على المنفي انما يطلق عليه المعدوم مطلقا
وليس قسما للثابت حقيقة الاحتمال الرابع المعدوم ثابت والحال حق ايضا وهو قول
بعض المعتزلة من مثبتي الاحوال فيقول الكائن في الاعيان اما ان يكون له كون بالاستقلال
وهو الموجود او يكون له كون بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الاعيان
ايضا قسما للثابت كما ان الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره اي غير الكائن في الاعيان
هو المعدوم فان كان له تحقق وتقرر في نفسه فثابت والا فمنفي فالاقسام اربعة فظهر ان
الثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا المذهب امورا ثلاثة الموجود والحال والمعدوم
الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود
والحال فقط واما المعدوم ففي المذهبين الاخيرين يتناول شيئين المنفي اي الممتنع والمعدوم
الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الاول الذي يرادف فيه الثابت الموجود
ايضا واما الحكماء فقالوا في تقسيم المعلومات ما يمكن ان يعلم ولو باعتبار اما ان لا تحقق له بوجه
من الوجوه وهو المعدوم واما له تحقق ما وهو الموجود ولا بد من الاشارة الى تحققه اي لا بد من
ان يتميز الموجود ويمتاز عن غيره بحقيقته يكون بها هو هو فان الخارج ذلك عن غيره
بهوية متشخصة يمتنع بها فرض اشتراكه بين كثيرين فهذا الموجود الخارجي والا فهو الموجود الذهني
فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا فالموجود فيه لا يمتاز عن غيره الا بماهيته الكلية بخلاف
الموجود الخارجي فانه يمتاز عن غيره بماهية كلية وتشخص ورد ذلك بان الواجب تعالى
موجود خارجي وليس له تشخص يغاير حقيقته حتى يمتاز بهما معا عن غيره وبان الجزئيات
المدركة بالحواس متمايزة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست موجودات خارجية بل ذهنية
وقد يجاب بان الواجب سبحانه شي واحد في حد ذاته الا ان ذكر الشي يستدعي حقيقة

ماهية

قال الفاضل الابهرتي في شرح لحرف المفتاح ولعنا قوله في
نفسه لم ان يستقل بالمفهومية لما بيانه ان الحرف وضع لمعنى
معين وشرط في وضعه دالا على معناه الافرادي ذكر متعلقه
فما لم يذكر متعلقه لم يكن دالا على ذلك المعنى فلم يفهم معناه واما غيره
من الاسماء والافعال والامر يتفق استعماله الا مع ذكر متعلقه فغير
مشروط في وضعه دالا على معناه بل الامر هو عرض له فيعود الاستعمال
فيكون له دلالة على معناه بدون ذكر متعلقه وذكر المتعلق
انما هو لتبيين معناه لا لفهمه هكذا ذكره البعض وفيه تحكم
فالاولى ان يقال الحرف موضوع لامر متعلق بغيره بذكر متعلقه
اي موضوعه فما لم يذكر متعلقه لم يحصل مفهومه فلا يستقل
بالمفهومية ولذلك لم يجز حذف متعلقه بخلاف الاسم و
الفعل مثل لفظة من ليست موضوعة للابتداء المطلق
وان كانت اسما للابتداء الذي هو معناها بل موضوعة
لابتداء معين يحصل بذكر ما بعده وكذلك لفظ في معناه
الظرفية المطلقة بل ظرفية معينة تحصل بالذكر
بعدها واما لفظة الابتداء فموضوعة للابتداء
المطلق فيفهم معناه عند الاطلاق الا انما
يحتاج لبيان معناه اذا اريد بها ابتداء خاص
الا ما ذكر بعدها وكذا الفعل موضوع لمعنى
يفهم منه عند الاطلاق هذا كلامه
وهذا غاية تحقيقه رحمه الله
رحمه الله عليه مع نهاية الاختصار
شرح للكافية

العام ص

كالامكان او على سبيل التقابل بان يكون نوع ما يقابله منا ولا لهما جميعا وتتعلق بكل من هذين المتقابلين
عرض علي كالوجود والعدم وانما جعلنا هذا الموقف فيما لا يختص بقسم من تلك الاقسام الثلاثة اذ قد اوردنا
كلا من ذلك اي مما يختص بواحد منها في بابه فلم يبق الا الامور المشتركة فلابد لها من باب على حدة
وفيه اي في هذا الموقف مقدمة يجب تقديمها على مباحث الامور العامة لاشتمالها على تقسيم المعلومات الى عروضها
ومراصد خمسة مشتملة على مباحثها المقدمة في قسمة المعلومات الى عروضات الامور العامة وهي عند المتكلمين
اربع تقسيمات مبنية على مذاهبهم الاربعة وبيان ذلك انه اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى
التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا فهذه اربعة احتمالات ذهب
الى كل واحد منها طائفة منهم الاحتمال الاول المعدوم ليس بثابت ولا واسطة بينهما وهو مذهب اهل
الحق فالمعلوم اي ما من شانه ان يعلم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج انما اعتبر قيد في الخارج لانهم لا يقولون
بالوجود الذهني او يكون والاول هو المعدوم في الخارج والثاني هو الموجود فيه فهذه قسمة ثنائية تتبعها تلك
الاثنان وراعيه الاحتمال الثاني المعدوم ليس بثابت والواسطة امر حق اي ثابت وقال به القاضي
الباقلاني قولا مستمرا وامام الحرمين اي ابو المعالي الجويني اولا فانه رجع عنه في ذلك اخرا وقال به بعض
المعتزلة ايضا فالمعلوم على رايهم اما ان لا تحقق له اصلا وهو المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته اي لا بتبعية
الغير وهو الموجود او باعتبار غيره اي له تحقق بتبعية الغير وهو الحال وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة فقولنا صفة لان الذوات وهي الامور القائمة بانفسها اما موجودة او معدومة لا غير اذ
لا يتصور تحققها تبعا للغير فلا يكون حالا وقولنا لموجود لان صفة المعدوم معدومة فلا يكون حالا و
قولنا لا موجودة ليخرج الاعراض فانها متحققة باعتبار ذواتها اي من قبيل الموجود دون الحال و
قولنا لا معدومة ليخرج السلوب التي يتصف بها الموجود وانها معدومات لا احوال واعترض الكاتبي
على هذا التعريف بانه منقوض بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية فانها عندهم احوال
حاصلة للذوات حالتي وجودها وعدمها والجواب ان المراد بكونها صفة للموجود انه يكون صفة
له في الجملة لا انه صفة له دائما هذا على مذهب من قال بان المعدوم ثابت ومتصف بالاحوال حال العدم
واما على مذهب من لم يقل بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالاعتراض ساقط
من اصله الاحتمال الثالث المعدوم ثابت ولا واسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة فالمعلوم على رايهم
اما لا تحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي الساوي للممتنع او له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول
للموجود والمعدوم الممكن ثم قسموا المعلوم تقسيما اخر فقالوا وايضا فاما ان لا يكون له في الاعيان وجود

وجوده

ابو المعالي الجويني

يكون

من حيث ان الواجب به هو هو ويسمى تشخصا من حيث انه المميز له على وجه لا يمكن فرض الشركة فيه فعند
اتحاذ الواجب بحقيقته وهويته وتشخصه متغايرين اعتبارا اذ ذلك كاف لنا فيما نحن بصدده وبان المدرك
بالحواس الاخر في القوى الباطنة لا اتحاذ في تحققه الذهني بماهيته وهويته فتنضم اليها لا هذا التخفف بل
المتحاذ في الخارج بماهيته وهويته وتشخصه اتحاذ في الذهن لا على وجه ينضم فيه تشخص الى ماهيته والتوقف ظاهر
بالتامل الصادق فيصدق عليه انه ممتاز عن غيره بحقيقته فان الحقيقة تطلق على ما يتناول الجزئيات ايضا
وكل ذلك تعسف والاظهر ان يقال الموجود اما ان يكون وجوده اصلا يترتب عليه آثاره ويظهر
منه احكامه وهو الموجود الخارجي والعيني اولا وهو الموجود الذهني والظلي والموجود في الخارج اما ان لا يقبل
العدم لذاته وهو الواجب لذاته او يقبله وهو الممكن لذاته فتقييد الواجب بقوله لذاته احتراز عن الواجب
بغيره وتقييد الممكن بذلك ليس احترازا عن شيء اذ لا ممكن بالغير بل رعاية للموافقة واظهار لكون الامكان
مقتضى الذات كالوجوب وهو اي الممكن لذاته اما ان يوجد في موضوع اي في محل يتقوم ذلك المحل بما حل فيه
وهو العرض او لا يوجد في موضوع وهو الجوهر سواء لم يوجد في محل او وجد في محل لا يكون موضوعا
فقولنا يتقوم ما يحل فيه احتراز عن الصورة لوجودها في محل وهو المادة لكنه اي ذلك المحل الذي هو المادة
غير متقوم لما حل فيه وهو الصورة فان المادة من المتقومة بالصورة عندهم كما ستعرفه فالصورة جوهر مع كونها
حالة في محل والمحل اعم من المادة لصدق المحل على الموضوع ايضا والحال اعم من الصورة لصدق الحال على
العرض ايضا والموضوع والمادة متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخص تحت اعم وكذا العرض
والصورة متباينان يندرجان تحت الحال كذلك وقال المتكلمون الموجود اي في الخارج اذ لا يثبتون
الوجود الذهني اما ان لا يكون له اول اي لا يتقدم وجوده عند حد يكون قبله اي قبل ذلك الحد وهو القديم
او يكون له اول اي يتقدم وجوده عند حد يكون قبله العدم وهو الحادث والحادث اما متحيز بالذات
او حال في المتحيز بالذات او لا متحيز ولا حال فيه فالمتحيز بالذات هو الجوهر ونعني به اي بالمتحيز بالذات
المشار اليه اي الذي يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او هناك اعتبر قيد بالذات احترازا
عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها
قابلة للاشارة العقلية والحال في المتحيز هو العرض ونعني بالحلول فيه اي في المتحيز ان يختص به بحيث تكون الاشارة
الحسية اليهما واحدة كاللون مع الملون فان الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر دون الماء مع
الكوز فان الاشارة اليهما ليست واحدة فالماء ليس حالا في الكوز اصطلاحا وان كان حالا فيه لغة وما
ذكره تفسير للحلول في المتحيز كما صرح به فلا يتجه عليه انه لا يتناول حلول صفات الواجب تعالى في ذاته فالاولان
يتغيران بالاختصاص الناعت وما ليس متحيزا ولا حالا فيه اعني الذي جعلناه قسيما لهما من اقسام الحادث

وهو المسمى بالمجرد لم يثبت وجوده عندنا اذ لم يقم عليه دليل فالحادث لكن يكون موجودا ولكن لا يكون موجودا سواء كان ممكنا او ممتنعا
لكنهم منع بهذا القدر وهو انه لم يثبت وجوده ومنهم من جزم بامتناعه لوجهين احدهما انه لو وجد
لشاركه الباري في هذا الوصف وهو انه ليس متحيزا ولا حالا في متحيز ولا بد من ان يمتاز الباري عنه
بغيره اي بغير هذا الوصف المشترك بينهما فيلزم التركيب من المشترك والمميز وانه محال والثاني ان
هذا الوصف اخص صفات الباري فان من سأل عنه اي عن الباري لا يجاب ذلك السائل الا به
هو اي بهذا الوصف فيقال موجود لا متحيز ولا حال في متحيز ولو شاركه فيه غيره لشاركه ايضا
في الحقيقة فيلزم اما قدم الحادث او حدوث القديم وجواب الاول انه لا يلزم من الاشتراك في
وصف سلبي كالوصف الذي نحن فيه التركيب في شيء من المشاركين لجواز اشتراك البسيطين المختلفين
في عارض ثبوتي كالوجود او سلبي كنفي ما عداهما عنهما وجواب الثاني انا لا نسلم انه اي هذا الوصف اخص
صفاته تعالى بل اخص صفاته اما الوجوب الذاتي واما كونه موجدا للكل ما عداه او القدم اذ لا يشاركه
فيها غيره وجواب الثاني بوجه آخر ان يقال هذه الدعوى اي دعوى كون هذا الوصف اخص صفاته
لا يخرج عن مصادرة لان كونه اخص صفاته انما يتم اذا ثبت انه ليس هناك موجود حادث لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى فاثباتها بها دور المرصد الاول في الوجود
والعدم وفيه مقاصد الاول في تعريفه اي تعريف الوجود فقيل انه بديهي تصوره فلا يمكن ان
يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبي فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا
والمختار انه بديهي لوجوه وهذه الوجوه اما استدلالات كما هو الظاهر منها فان بداهة التصور صفة خارجة
عنه فجاز ان تكون مطلوبة له بالبرهان واما تنبيهات بناء على ما قيل من ان الحكم ببداهة تصوره بديهي
ايضا لكن قد يحتاج في الامور البديهية الى التنبيه بالنسبة الى الاذهان القاصرة الاول انه جزء
وجودي لان المطلق جزء المقيد بالضرورة وهو متصور بالبداهة تبديهي اذ لو كان كسبيا محتاجا
الى التعريف لكان ذلك المتصور ايضا محتاجا الى ذلك التعريف فلا يكون بديهيا وعلى التنزل
اي اذا تنزلنا عن كون وجودي متصورا بالبداهة وقد قلنا ان تصوره كسبي فلا بد من
الانتهاء الى دليل اي طريق موصل يلزم من وجوده وجوده اي من وجود ذلك الدليل وجود المدلول
الذي هو تصور وجودي ويكون وجوده اي وجود ذلك الدليل ضروريا دفعا للتسلسل او الدور
اللازم من كون العلم بوجود كل دليل مستفادا من دليل آخر وبه يتم الدليل على بداهة تصور الوجود
فانه اذا كان وجود ذلك الدليل متصورا بالبداهة كان الوجود المطلق الذي هو جزء من وجوده بديهيا
ايضا قال الامام الرازي في المباحث المشرقية علم الانسان بوجود نفسه غير مكتسب والوجود جزء منه

في الباري صح

فلو شاركه غيره

لان من لا يقدر على الكسب من البله او الصبيان يتصور وجوده قطعا وجزء المتصور بالبديهة صح

وجوده والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل والسابق على غيره المكتسب اولى بان لا يكون مكتسبا فان قيل
علم الانسان بوجوده مكتسب قلت ستبطله في باب النظر وبعد التسليم لا يقدح في المقصود لانا ما لم نعرف
وجود الدليل لا يمكننا ان نستدل به على وجود المدلول وليس العلم بوجود كل دليل محتاجا الى دليل آخر بل
لابد من الانتهاء الى دليل يكون العلم بوجوده بديهيا فكذا العلم بالوجود المطلق فاذا حمل كلامه هذا على
ان علم كل انسان بانه موجود متصور وجوده بديهة فالمراد من الدليل هو الطريق الموصل الى التصور كما اشرنا اليه ثم
ان المص مع تصريحه بان وجودي متصور بالبديهة وجزء المتصور بالبديهة بديهي قال ههنا او نقول
او موصل
بعد التنزل الى كونه كسبيا لابد من الانتهاء الى دليل ولا دليل عن سالبتين فلابد في الدليل من مقدمة
موجبة قد حكم فيها بوجود المحمول للموضوع ولا يمكن ان يكون العلم بوجود كل محمول للموضوع مستفادا من دليل
آخر بل لابد من الانتهاء الى دليل يشتمل على موجبة يكون العلم بوجود محمولها لموضوعها بديهيا وانه يستدعي
تصور الوجود المطلق بطريق البديهة فاتجه الاشكال بان الكلام في اكتساب التصور وما ذكرتم من المقدمة
الموجبة انما يكون في اكتساب التصديق فلعله اراد كانه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد في المعرف من مفهوم وجودي اما ضروري
او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذلك الوجود المطلق في ضمنه وجوابه اي جواب الوجه الاول
انا لا نسلم ان وجودي حقيقته بكنهها متصور بالبديهة نعم انا موجود تصديق بديهي حاصل لمن لا يتصور
منه كسب وانه لا يستدعي تصور وجودي بالكنه بل باعتبار ما لكان احد طرفيه انا والمشار اليه بانا حقيقته
بكنهها غير بديهية واذا كان وجودي متصورا بوجه ما بديهة كان اللازم منه بداهة تصور الوجود المطلق بوجه ما
ولا نزاع فيه انما الكلام في ان تصوره بكنهه بديهي لا اذا كان الوجود معنى واحدا مشتركا ذاتيا لما تحته من الجزئيات
اما اذا كان مشتركا لفظيا فليس هناك وجود مطلق متصور بداهة او كسبا وان كان عارضا لافراده لم يلزم
من تصور افراده بالكنه بديهة تصور عارضها اصلا فان قلت المحمول في قولك انا موجود هو ذلك العارض مطلقا لا
خصوصية فرد منه وايضا اذا قلت وجودي فقد عبرت عن فرد بذلك العارض مع الاضافة فلابد ان يكون متصورا
قلت يكفينا تصور ذلك العارض بوجه ما وليس يلزم من كون مفهوم الوجود جزءا من مفهوم وجودي ان يكون
حقيقة الوجود جزءا من حقيقة وجودي لجواز ان يكون هذان المفهومان عارضين لحقيقتيهما قوله في التنزل اولا لابد
لحقيقتهما ح
من الانتهاء الى دليل وجوده ضروري قلنا ممنوع نعم لابد من دليل هو ضروري اي معلوم بالقوة واما وجوده
فلا اذ قد لا يكون له اي للدليل وجود فان الدليل كما يكون وجوديا يكون عدميا ايضا كعدم النجم الدال على عدم
المطر فانا نستدل بصدق المقدمتين في نفس الامر على صدق المدلول فيها لا بوجودهما في الخارج على وجود المدلول
فيه فان الدليل والمدلول قد يكونان معا عدميين واي حاصل انا نتوصل بصدق مقدمتي الدليل لا بالعلم بوجودهما
كما

ضروري فلا اشكال في دليل الدليل وان
حمل على ان كل انسان ح

الى المدلول كذلك يتوصل بتصور اجزاء المعرف لا بالعلم بوجودها الى المعرف فلا يتم الاستدلال فان قيل
المعرف او الدليل سواء كان وجوديا او عدميا لابد ان يعلم ويوجد في الذهن ويكون بديهيا او
منتهيا اليه دفعا للدور او التسلسل وبذلك يتم مقصودنا قلنا ان سلم الوجود الذهني كان
اللازم وجوده في الذهن لا العلم بوجوده فيه قوله في التنزل ثانيا الموجبة ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع
ثم بل الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق عليه الموضوع صدق عليه المحمول وقد لا يوجدان كقولك شريك
الباري ممتنع وقد لا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولك زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع
وهو المعتبر في الايجاب اعم من وجوده له الوجه الثاني من الوجوه الدالة على بداهة تصور الوجود هو
ان قولنا الشيء اما موجود او معدوم تصديق بديهي وانه يتوقف هذا التصديق على تصور الموجود
والمعدوم فيكون اي تصور الموجود والمعدوم بل الوجود والعدم بديهيا وكذا يتوقف هذا التصديق
على تصور تغايرهما الذي هو الاثنينية او مستلزم لتصورها المسبوق بتصور الوحدة فيكون تصور تلك
هذه الامور ايضا بديهية فان قيل ان زعمت انه اي هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه
فمصادرة لان الوجود من جملة اجزائه فالحكم بان ذلك الجميع بديهي موقوف على الحكم بان الوجود بديهي
فقد توقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى او زعمت ان الحكم في هذا التصديق بعد تصور الطرفين بديهي
غير محتاج الى الاستدلال لم ينفع لجواز ان يكون تصور طرفيه معا او تصور احدهما الذي هو الوجود مثلا كسبيا
مع كون الحكم في نفسه بديهيا قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته مطلقا في نفس
الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته مطلقا على العلم ببداهة اجزائه
اعني بداهة كل واحد منها مفصلا بل يستتبعه مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب
كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل
الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية
القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة
وما ابعد ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث
انه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان
فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج
من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال
بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والمادة الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا
التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على بداهة شيء منها لانه دور وجوابه اي جواب الوجه

الثاني انه يكفي تصورهما اى تصور الوجود والعدم بوجه ما والنزاع انما وقع في التصور بالكنه الوجه الثالث وانما
ينتهض حجة على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه ويدعي انه بالكسب انه لو كان الوجود مكتسبا فاما
بالحد او بالرسم لانحصار كاسب التصور فيهما والقسمان باطلان اما تعريفه بالحد فلان الحد كما مر انما يكون
بالاجزاء والوجود بسيط فلا يكون له حد والا اى وان لم يكن بسيطا بل مركبا فاجزاؤه اما وجودات فيكون الجزء مساويا
للكل في الماهية او لا يكون اجزاؤه وجودات بل ما ليست بوجودات فعند الاجتماع بين تلك الاجزاء التي كل
واحد منها ليس وجودا لابد ان يحصل امر زايد على تلك الاجزاء هو الوجود والا اى وان لم يحصل عند الاجتماع
امر زايد فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمه الا تلك الاجزاء التي ليست وجودات ويكون ذلك الامر الزايد
اى الحاصل عند اجتماع الاجزاء الذي هو الوجود عارضا لها متسببا عن اجتماعها فيكون هي اى تلك الاجزاء علل
الوجود ومعروضاته لكونه متسببا عن اجتماعها عارضا لها لا اجزاؤه فيكون التركيب في فاعل الوجود او قابله
لا فيه والمقدر خلافه وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء تتصف اما بالوجود فيكون الكل صفة
للجزء لكن ذلك الجزء لا يكون صفة لنفسه بل يكون صفة لسائر الاجزاء فلا يكون الصفة بتمامها صفة او بالعدم
فيلزم اجتماع النقيضين وقد يقال لو كان للوجود اجزاء فتلك الاجزاء اما ان تتصف بوجود مع او بعد
اى مع الوجود الذي هو المركب او بعده فليس الجزء بحسب وجوده متقدما على كله بل هو اما معه او متاخر عنه
او تتصف بوجود قبل اى قبل الوجود الذي هو المركب فيتقدم الشيء اى الوجود على نفسه او لا تتصف تلك الاجزاء
به اى بالوجود فلا شك انها تتصف بالعدم فالوجود تحقق مما ليس له وجود اعني تلك الاجزاء التي لم تتصف
بالوجود واما تعريفه بالرسم فلوجهين احدهما ان الرسم لا يفيد معرفة كنه الحقيقة والنزاع فيه لا في وجه يمكن اكتسابه
من الرسم الثاني ان الرسم يجب ان يكون بالاعرف لما مر في شرايط المعرف ولا اعرف من الوجود بالاستقراء فانا
تتبعنا المفهومات فوجدنا الوجود اعرف من كل ما يحاول تعريفه به وايضا هو اى الوجود اعم المفهومات والاعم
جزء الاخص والجزء اعرف من الكل لان العلم بالكل يتوقف على العلم بالجزء من غير عكس وايضا فالفيض من المبدأ الفياض
عام والنفس الانسانية قابلة للتصورات واذا وجد القابل والفاعل يتوقف الفيض لا على اجتماع الشرايط
وارتفاع الموانع فكل ما كان شرايطه اقل كان الفيض اقرب والاعم لا شك انه اقل شرطا ومعاندا من الاخص
لان شرط العام ومعانده شرط للخاص ومعاند له من غير عكس كلي لان الخاص بحسب خصوصه له شرايط وموانع
لا يعتبر في العام اصلا فيكون اجتماع شرايطه وارتفاع موانعه اكثر بالنسبة الى الخاص فيكون وقوعه في النفس
وارتسامه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون اعرف وجوابه اى جواب الوجه الثالث انا نختار
ان تعريف الوجود بالحد فنختار اولا ان اجزاءه التي يحد بها وجودات قولك فالجزء مساو للكل في تمام الماهية
قلنا لم فان وجود كل شيء عندنا نفس حقيقته ومن اي حقايق الاشياء متخالفة فكذا الوجودات الواقعة

اى عند ابى الحسن الاشعرى.

اجزاء للوجود متخالفة في انفسها ومخالفة في الحقيقة للمركب منها وقد سبقت منا اشارة الى ان الخلاف
في كون الوجود بديهيا او كسبيا مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا واما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب
ان يقال بعضه بديهي وبعضه كسبي او يقال كله كسبي اذ ليس كنه شيء من الحقايق الموجودة بديهيا فالاولى
في الجواب ان يقال اجزاؤه وجودات وليس يلزم من ذلك مساواة الجزء للكل في الماهية لجواز ان
يكون صدق الوجود على تلك الاجزاء صدقا عرضيا ولا استحالة في صدق الكل على اجزايه كذلك ونختار
ثانيا ان اجزاءه ليست وجودات قوله يحصل عند الاجتماع بين تلك الاجزاء امر اخر قلنا نعم وذلك
الامر الاخر هو المجموع من حيث هو مجموع وهو عين الوجود وان كان كل واحد من اجزاء ذلك المجموع
ليس وجودا فيكون التركيب في الوجود نفسه لا في قابله او فاعله ثم ما ذكره منقوض بساير المركبات
التي علم تركيبها يقينا اذ نطرده بعينه في السكنجبين مثلا فنقول اذا كانت اجزاؤه سكنجبينات يساوي
الجزء الكل في الماهية وان لم يكن سكنجبينات فان حصل عند الاجتماع امر زايد عليها مسبب عن
اجتماعها عارض لها هو السكنجبين كان التركيب في علل السكنجبين ومعروضاته لا فيه واذا لم يحصل
كان السكنجبين محض ما ليس بسكنجبين قوله في الاستدلال ثانيا على نفي تركيب الوجود الاجزاء تتصف
بالوجود او بالعدم قلنا كساير المركبات المعلومة التركيب اذ جزؤها لا يخرج عنها او عن نقيضها فيكون
الدليل منقوضا بها اذ نقول مثلا اجزاء الدار اما دار او ليست بدار فعلى الاول يكون الكل صفة للجزء وعلى
الثاني يلزم اجتماع النقيضين والحق عند الحكماء اتصاف الوجود ونقيضه اى العدم بالعدم وانه اى الوجود
بل العدم ايضا من المعقولات الثانية التي لا وجود لها في الخارج وما لا وجود له فهو معدوم عندهم اذ لا
واسطة عندهم بين الموجود والمعدوم فالوجود عندهم معدوم وليس يلزم من هذا اجتماع النقيضين
لا في معروض الوجود فانه موجود فقط ولا في الوجود نفسه لانه معدوم فقط نعم يلزم اتصاف احد النقيضين
بالاخر بطريق الاشتقاق وليس بمحال وانما المحال ان يتصف احدهما بالاخر مواطاة كان يقال مثلا الوجود عدم
فحل الشبهة على قاعدتهم ان يقال ان اجزاء الوجود متصفة بالعدم ويحصل من اجتماعها الوجود كما ان اجزاء
الدار متصفة بانها ليست دارا ويحصل من اجتماعها الدار غاية ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما
كان الوجود ايضا معدوما وقد عرفت انه لا استحالة فيه والحق عند الاشعري اتصافه اى اتصاف الوجود
بالوجود لانه نفس الحقيقة وانها موجودة فحل الشبهة عنده ان اجزاء الوجود موجودة وليس يلزم منه كون الكل
صفة للجزء لان وجود كل شيء عين حقيقته او داخل فيها او خارج عنها وقد عرفت ان ذكر مذهب الشيخ لا يناسب
هذا المقام لان الوجود اذا كان عين الحقيقة ففي الحقايق مركبات ومنها بسايط فكذا الحال في الوجودات
وقد يقال في حل الشبهة لا تتصف اجزاء الوجود لا بهذا ولا بذاك اى لا بالوجود ولا بالعدم وهو صحيح

ما ثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم فلا يصح الا على مذهب مثبتي الاحوال فيكون اجزاء الوجود عندهم
من قبيل الاحوال كما ان الوجود عندهم كذلك قوله في الاستدلال ثالثا على نفي التركيب من الوجود تتصف الاجزاء
بوجودهم او بعدا او قبل قلنا هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع
فيه لان الحد في المشهور انما يتوقف على التركيب من الجنس والفصل لا من الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود
في الخارج وهو اي تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمهما بالوجود على النوع فيه ممنوع بل التمايز بينهما في
الوجود وتقدمهما على النوع بحسبه انما هو في الذهن دون الخارج كما سياتي تحقيقه او نختار انه اي جزء الوجود
يتصف بالمعدوم اي بمفهوم المعدوم بل بالعدم ولا يكون الوجود محض العدمات حتى يكون محالا بل محض
معدوما فلا يلزم الا كون الوجود مركبا من اجزاء متصفة بنقيضه وكذا كل مركب من اجزاء متمايزة الوجود في
الخارج فانه مركب من اجزاء متصفة بنقيضه فالعشرة مثلا محض امور لا شيء منها بعشرة اعني الوحدات التي تركب
منها العشرة وكذا الحال في الاجزاء الذهنية فان الحيوان نفسه ليس عين الانسان في الحقيقة وان كانا
متصادقين وليس يلزم من ذلك كون احد النقيضين جزءا من الاخر فان صفة الجزء ليست جزءا من المركب
ولنا ايضا ان نختار ان تعريف الوجود بالرسم قوله الرسم لا يعرف الكنه قلنا لا يجب تعريف الكنه والايصال
اليه واما انه لا يفيده اي الكنه شيء من الرسوم اصلا فلا لجواز ان يكون من الخواص ما تصوره موجب لتصور
كنه الحقيقة وان يكون للوجود خاصة كذلك قوله في الوجه الثاني لابطال الرسم لا اعرف من الوجود مصادرة
فان من لا يسلم كونه بديهيا ويدعي انه كسبي كيف يسلم انه لا اعرف منه بل يقول كونه اعرف يتوقف على كونه
بديهيا فيتوقف مقدمة الدليل على ثبوت المدعى وما ذكره من الاستقراء ليس بصحيح عندنا قوله في الاستدلال
ثانيا على كون الوجود اعرف مما عداه الاعم جزء الاخص ممنوع بل قد يكون الاعم عرضا عاما للاخص فلا يلزم
من تصور الاخص ولو بالكنه تصور الاعم فجاز ان يكون الحال في الوجود كذلك قوله في الاستدلال على ذلك ثالثا
الفيض عام قلنا مبني على الموجب بالذات حتى يجب الفيض منه عند اجتماع الشرايط وارتفاع الموانع ونحن
لا نقول به بل الحوادث كلها مستندة عندنا الى الفاعل المختار فجاز ان يوجد العلم بالخاص دون العلم بالعام
وقوله في هذا الاستدلال شروط العام ومعانداته اقل من شروط الخاص ومعانداته قلنا ذلك الذي
ذكرتموه انما هو بالنسبة الى تحققهما اي تحقق العام والخاص في الهويات اذ العموم والخصوص انما يعرض
للشيء باعتبار ذلك فان الاعم يكون متحققا في هويات وافراد اكثر والاخص في افراد اقل فاذا ترتب
الاشياء في العموم والخصوص كالجوهر الى نوع الانسان بل صنفه فكل ما هو شرط لتحقق الاعم او معاند له
فهو شرط لتحقق الاخص او معاند له فانه لو لم يتحقق الاعم في ضمن فرد لم يتحقق الاخص في ضمنه بدون العكس
اذ قد يتحقق الاعم في ضمن فرد غير فرد الاخص لا بالنسبة الى تحققهما في الذهن اذ لا علاقة بين الصورتين

الز

الذهنيتين بحسب تحققهما في الذهن فجاز ان يحصل صورة الخاص فيه بدون صورة العام ولا تعاند بين
الصور الذهنية بل هي متفاوتة الا يرى ان الضد اقرب خطورا بالبال مع الضد فيه بدونه نعم
اذا كان الاعم جزء الاخص وكان الاخص معلوما بالكنه كان شرط تحقق الاعم في الذهن شرطا لتحقق
الاخص فيه وكذا معاند تحقق الاعم فيه ان فرض هناك معاند لتحقق الاخص فيه من غير عكس كلي و
المنكر له اي لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى من يدعي انه كسبي محتاج الى معرف لوجهين الاول
انه اما نفس الماهية كما هو مذهب الشيخ فلا يكون بديهيا كالماهيات فانه ليس كنه شيء منها
بديهيا انما البديهي بعض وجوهها واما زائد عليها كما هو مذهب غيره فيكون الوجود من عوارضها
اي من عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لان العارض لا يستقل بالمعقولية لكن الماهيات
ليست بديهية فلا يكون الوجود بديهيا ايضا لان التابع للكسبي اولى ان يكون كسبيا والجواب
لا نم انه اذا كان عارضا للماهية عقل تبعا لها اذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه ومن
يدعي ان تصور الوجود اول الاوايل في التصورات كيف يسلم ان تعقله تبع لتعقل غيره سلمناه لكن
يكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية
فلا يلزم كونه كسبيا وقد يجاب عنه اي عن هذا الوجه بانه يعقل العارض تبعا للماهية المطلقة الصادقة
على الماهيات كلها وانها بديهية وفيه نظر لان الماهية من حيث هي ماهية اعني مفهوم لفظ الماهية
من عوارض الماهيات المخصوصة فيعود الكلام فيها بان يقال هي ايضا غير مستقلة بالمعقولية بل تعقل
تبعا للماهيات المخصوصة التي ليست بديهية فيحتاج الى احد الجوابين السابقين فيلزم الاستدراك
في هذا الجواب والوجه الثاني ان يقال لا شك انه لا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية
كما لا يبرهن العقلاء على القضايا البديهية فلو كان الوجود ضروريا لم يعرفوه والجواب ان تعريفه ليس
لافادة تصوره حتى ينافي كونه بديهيا بل تعريفه ليتميز ما هو المراد بلفظ الوجود من بين ساير التصورات
ولتلتفت النفس اليه بخصوصه فيكون تعريفا لفظيا مآله التصديق كما مر والامور البديهية يجوز تعريفها
بحسب اللفظ فان البديهي وان كان حاصلا في النفس بديهة لكن قد يكون مجهولا من حيث انه مدلول
للفظ مخصوص ومراد به فيعرف به ليعلم انه مدلوله ومراد به وقد اجيب عن الوجه الثاني ايضا بان احدا
لم يشتغل بتعريف الكون في الاعيان الذي وقع النزاع فيه لكن جماعة لما تصوروا انه اي الوجود ليس
هو الكون في الاعيان بل هو شيء يوجب الكون في الاعيان ولم يكن ذلك الشيء توهموا انه الوجود
ضروريا اشتغلوا بتعريفه وذلك لا ينافي بداهة الكون في الاعيان الفرقة الثانية من المنكرين لكون
الوجود بديهيا من يدعي انه لا يتصور الوجود اصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور واحتجوا

على ذلك بامرين الاول تصوره انما يكون بتميزه عن غيره لان المدرك متميز بالضرورة عن غير المدرك ومعنى
التميز انه ليس غيره ومعنى انه ليس غيره سلب مخصوص فيتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق
الذى هو عدم مطلق لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق لكونه مضافا اليه فيلزم الدور لتوقف تعقل
كل واحد من الوجود والعدم على تعقل الاخر والجواب ان تصوره بتميزه عن غيره فى نفس الامر لا
بالعلم بتميزه عنه حتى يجب فى تصوره تعقل السلب الذى هو المفضى الى الدور سلمناه لكن السلب و
الايجاب غير العدم والوجود كما عرفت فى بداهة الوجود اذ قد عرفت هناك ان المعتبر فى الموجبة
صدق العدم على الموضوع وذلك لا يقتضى وجود المحمول فى نفسه ولا وجوده للموضوع بل يقتضى
اتصاف الموضوع به فلا يكون الايجاب عين الوجود ولا مستلزما لتعقله وعلى هذا فالسلب رفع ذلك
الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزما لتعقله ايضا نعم قد يطلق لفظ الوجود والحصول
والتحقق والثبوت على ذلك الصدق والاتصاف لمشابهته لمعناها الحقيقى الذى كلامنا فيه الامر
الثانى التصور حصول الماهية فى النفس فيحصل ماهية الوجود فى النفس على تقدير كونه متصورا وللنفس
وجود اخر والا امتنع ان تتصور شيئا فيجتمع فى النفس المثلان اعنى وجودها والوجود المتصور والجواب
ان ما ذكرتم من ان تصور الشىء حصول ماهيته فى النفس قول بالوجود الذهنى ونحن لا نسلم الوجود
الذهنى وان سلم الوجود الذهنى فيكفى فى تصوله اى تصور الوجود حصوله للنفس فيكون العلم بالوجود
علما حضوريا لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم حاصلا
له حاضرا عنده سواء قلنا الوجود المطلق ذاتى لوجود النفس او عارض له فانه على التقديرين حاصل
عندها وذلك كما يتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة منتزعة من ذاتنا حالة فى ذاتنا او نمنع على تقدير تسليم
الوجود الذهنى مماثلة الصورة بالكلية التى هى ماهية الوجود للوجود الجزئى الثابت للنفس على ان الممتنع
هو ان يقوم المثلان بمحل واحد قيام الاعراض بمحالها وليس قيام الوجود بالنفس كذلك ثم من قال انه اى الوجود
يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى انه اى الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفى العين وفايدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف هو الموجود فى نفسه والمعدوم فى نفسه لا الموجود
بغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو اعم منهما الثانية انه المنقسم الى فاعل ومنفعل اى مؤثر ومتاثر او المنقسم
الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك الثالثة انه ما يعلم ويخبر عنه اى يصح ان يعلم ويخبر عنه والمعدوم
ما لا يصح ان يكون كذلك فهذه العبارة تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت
العين او ما به ينقسم الشى الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم او ما به يصح ان يعلم الشى ويخبر عنه
وكله اى كل ما ذكره هذا القايل تعريف للشى بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود

ولا يعرفون شيئا مما ذكر فى هذه العبارات وايضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود
فلا يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود لا اثر له الغير والمنفعل موجود فيه اثر من الغير والقديم
موجود لا اول له والحادث موجود له اول فلا يصح اخذ شى منها فى تعريف الموجود وصحة العلم والاخبار
امكان وجودها فالتعريف بها ايضا دورى المقصد الثانى فى انه اى الوجود مشترك اشتراكا معنويا
اى هو معنى واحد مشترك فيه الموجودات واليه ذهب الحكماء والمعتزلة غير ابى الحسين واتباعه وذهب
اليه جمع من الاشاعرة ايضا الا انه مشكك عند الحكماء متواطئ عند غيرهم وانما ذهبوا الى كونه مشتركا
معنويا لوجوه الاول انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به اى بالوجود عند التردد فى الخصوصيات من انواع
الموجودات واشخاصها ضرورة انه اى الوجود على تقدير كونه غير مشترك اما نفس الخصوصيات او مختص
بها ذاتيا كان لها او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد فى الخصوصيات
عين التردد فى الوجودات التى هى اعيان تلك الخصوصيات واما على الثانى فلان التردد فى شى يستلزم
التردد فيما يختص به قطعا والتالى باطل لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بان له سببا فاعليا موجودا
ثم اذا ترددنا فى ان ذلك السبب واجب او ممكن وعلى تقدير كونه ممكنا جوهرا وعرض فاذا كان
جوهرا فهو متحيز او غير متحيز وهكذا ترددنا فى جميع انواع الموجودات واشخاصها لم يكن ترددنا
فى هذه الخصوصيات موجبا لزوال الجزم المتعلق بوجود ذلك السبب ومقتضيا للتردد فيه وكذا اذا
اعتقدنا ان ذلك السبب ممكن ثم تبين لنا انه واجب فانه يزول اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه
واجبا مع ان الاعتقاد بكونه موجودا باق على حاله لم يتغير اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لتغير
اعتقاده ايضا لا يقال اذا ترددنا فى الخصوصيات فقد ترددنا فى معنى الوجود وكذا اذا زال اعتقاد
بعضها الى بعض زال اعتقاد معنى الوجود الا ان الباقى فى الحالين بلا تردد وزوال هو المسمى بلفظ الوجود
المشترك بين جميع الموجودات فيكون الاشتراك لفظيا لا معنويا لانا نقول نحن نعلم ان هذا الجزم
باق بحاله مع قطع النظر عن اللفظ والعلم بوضعه وانه لا يختلف باختلاف اللغات فوجب ان يكون
الاشتراك معنويا الوجه الثانى انا نقسم اى الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر
ووجود العرض وهكذا نقسم الى وجودات الانواع واشخاصها او نقسم الموجود الى هذه الموجودات
باسرها فان المال فى التقسيمين واحد ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه التى بها ينقسم اليها
ابتداء لان حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك لا يقال قسمة الوجود الى ما ذكرتم للاشتراك اللفظى
كما تقسم العين الى الفوارة والباصرة لكونه مشتركا بينهما لفظا لانا نقول هذه يعنى قسمة الوجود
قسمة عقلية لا تتوقف على وضع والعلم به ولذلك لا يختلف باللغات المتفاوتة ويكفى فيها الحصر

[illegible]

العقلي الداير بين النفي والاثبات بخلاف ذلك الذي ذكرتم من التقسيم للاشتراك اللفظي كتقسيم العين
فانه موقوف على الوضع والعلم به ويختلف بحسب اختلاف اللغات ولا يمكن فيه الحصر العقلي
فالاشتراك المعنوي واجب في القسمة العقلية هذا وقد قيل التقسيم في مثل العين انما هو باعتبار
تاويله بالمسمى بلفظ العين فيؤل الى الاشتراك المعنوي ولولا هذا التاويل لكان ترديدا لا تقسيما
ورد بانه يعود الاشكال الجواز مثل ذلك في الوجود وقد ينتقض هذان الوجهان بالماهية والتشخص
فيقال نحن نجزم بالماهية في ذلك السبب اي نجزم بان له ماهية ونتردد في خصوصيات الماهيات
ونقسم الماهية الى الخصوصيات فكذا الحال في التشخص فيلزم كون تلك الماهية والتشخص مشتركين
وهو بط لان الماهيات متخالفة الحقايق والتشخصات متميزة فلا تكون مشتركة بل متخالفة
الهويات والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك اي اريد من الاستدلال بهذين الوجهين مجرد ان
الوجود واحد مشترك بين الموجودات سواء كان افراده متماثلة الحقيقة او لا فهما اي مفهوم
الماهية والتشخص ايضا عارضان للماهية المخصوصة والتشخصات الجزئية مشتركان بينهما وان
كانت افرادهما متخالفة الحقايق والهويات فلا نقض بهما وان اريد التماثل في الوجود اي
ان اريد انه مشترك وافراده متماثلة متفقة في الحقيقة فلا يلزم هذا المراد من هذين الوجهين
والنقض بهما اي بالماهية والتشخص وارد عليهما لان افرادهما متخالفة لا متماثلة وانت
خبير بان المتبادر من دعوى الاشتراك مطلقا هو المعنى الاول الوجه الثالث ان العدم مفهوم
واحد اذ لا تمايز فيه اي في العدم بالذات فلا تعدد فيه اذ لا يتصور تعدد بلا تمايز فكذا مقابله
اعني الوجود معنى واحد والا بطل الحصر العقلي فيهما يعني ان قولك الشي اما معدوم او موجود
حصر عقلي لا مخرج عنه قطعا فاذا كان العدم مفهوما واحدا والوجود مفهومات متعددة بطل
ذلك الحصر العقلي ضرورة انه لا حصر بين العدم المطلق والوجود الخاص فانك اذا قلت زيد اما
ان يكون موجودا بوجود خاص او لا يكون موجودا اصلا لم يكن ذلك حاصرا لجواز ان يكون موجودا
بوجود مغاير لذلك الوجود الخاص فان قيل اذا اريد انه اما موجود بوجود ما من الوجودات
واما ليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلنا كان الحصر بملاحظة اللفظ واوضاعه
فلا يكون عقليا بل استقرائيا تابعا للوضع مختلفا بحسب اختلافه والجواب انا لا نم ان العدم
مفهوم واحد بل هو متعدد متمايز بحسب اضافته الى الوجود فان كان الوجود نفس الحقيقة فالعدم
رفع الحقيقة ولا شك ان الحقايق متعددة ولكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة
المخصوصة وبين رفعها حاصر بلا شبهة وان كان الوجود زايدا على الحقايق متعددا بحسب تعددها

كان ايضا لكل وجود مخصوص بشي رفع يقابله ويكون الترديد بين ذلك الوجود ورفعه حصرا
عقليا كما ان الترديد بين الوجود المطلق على تقدير ثبوته وبين رفعه حصر عقلي الوجه الرابع
قال بعض الفضلاء هذه القضية اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية لا حاجة فيها الى دليل
بل يكفيها ادنى تنبيه اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين
مثلا من الشركة في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم كالبياض والعنقاء و
ليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم لانها ثابتة مع قطع النظر عن الالفاظ
واوضاعها وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه الا المعاند فانه غير مقنع له واما بالنسبة الى المنصف فهو
قاطع فيما ادعيناه كذا في المباحث المشرقية قال المص وتعود قضية الماهية والتشخص
فان الحال فيهما كذلك ايضا فان اكتفى بمجرد الاشتراك تم الكلام وان ادعى معه التماثل بين
افراد الوجود بطل بشهادة الماهية والتشخص الوجه الخامس قال ذلك البعض من
الفضلاء من زعم انه يعني الوجود غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا
انه تصور مفهوما واحدا شاملا لجميع الموجودات يحكم عليه بانه غير مشترك بين الموجودات
للزمه البرهان في كل وجود وجود انه كذلك اي غير مشترك واذا لم يكن الدعوى المتعلقة بامور
متعددة واحدة عامة لها لم يكن اثباتها بدليل واحد عام لان تلك الدعوى متعددة بحسب المعنى
لتعدد تلك الامور فلا بد لكل واحدة من تلك الدعاوى من برهان على حدة والحاصل ان
الدليل اذا كان واحدا متناولا لمتعدد فلا بد ان يكون الدعوى عامة متناولة لذلك المتعدد و
عمومها اياه انما يكون باخذ معنى واحد عام لجميعه اذ لولاه لوجب التعرض لخصوصية كل واحد واحد
من ذلك المتعدد فمن قال ان الوجود غير مشترك ولا شك ان حكمه هذا غير مقتصر على وجود واحد
بل يتناول كل وجود فلو كان مفهوم الوجود مختلفا لاحتاج ذلك القايل الى ان يبرهن على كل
واحد واحد من وجودات الماهيات انه غير مشترك لاستحالة ان ينطبق الدليل الواحد
على متعدد باعتبار خصوصية كل واحد منه لكنه معترف بان حجته على ان الوجود غير مشترك
تتناول كل وجود فلا بد له من ان يتصور معنى واحدا متناولا للوجودات باسرها وقد حكم على
ذلك المعنى بحكم ايجابي صادق هو انه غير مشترك فلا بد ان يكون ذلك المعنى متحققا فقد لزمه
الاعتراف بان الوجود مشترك والجواب انا ناخذها اي الدعوى سالبة لا موجبة معدولة فنقول
لا يوجد معنى مشترك فيه بينها مسمى الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينها بل يكفيه تصور وجود
كذلك وهذا كما يقال لا يوجد تشخص مشترك فيه بين اثنين فانه لا يقتضي تشخصا مشتركا بينهما لاستحالته

والجواب ان نحول اولا ان دعوى الضرورة
في محل النزاع اذ الخصم يدعي بالنقض
بالماهية والتشخص كما مر ابرى



بل يقتضي تصوره والحقيقة ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره فقط ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد مشترك شامل لجميع الخصوصيات فيحكم عليها حكما عاما لها بهذا العنوان المتناول اياها من غير حاجة الى ان يبرهن على خصوصية كل واحد منها الوجه السادس لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لم يتميز الواجب عن الممكن فانا اذا قلنا على تقدير كون الوجود معاني متعددة الشي اما ان يجب وجوده او لا فقد يجب له الوجود بمعنى و لا يجب بمعنى اخر فيكون الشي الواحد واجبا وممكنا معا فلا يتميزان اصلا بخلاف ما اذا كان الوجود معنى واحدا لاستحالة ان يكون نسبة المعنى الواحد الى شي واحد بالوجوب والامكان معا بالنظر الى ذاته والجواب ان ما ذكرتم مبني على جواز ان يكون لشي واحد وجودان وكون الشي الواحد له وجودان وان كان الوجود نفس الحقيقة او زايدا عليها معلوم الانتفاء بالضرورة لامتناع ان يكون الحقيقة الواحدة حقيقتين وان يكون موجودة بوجودين وان كانا زايدين عليها واما من قال ليس الوجود بمشترك معنى بل هو مشترك بين الكل اشتراكا لفظيا فهم القايلون بانه نفس الحقيقة في الكل وسيجي حججهم وههنا مذهب ثالث نقل عن الكشي واتباعه وهو ان الوجود مشترك لفظا بين الواجب والممكن و مشترك معنى بين الممكنات كلها وهذا السخافة لم يلتفت اليه المص **المقصد** الثالث في ان الوجود نفس الماهية او جزؤها او زايد عليها وفيه مذاهب ثلثة اذ لم يقل احد بان الوجود جزء الماهية فاما ان يكون نفس الماهية في الكل اي الواجب والممكن جميعا او زايدا عليها في الكل او يكون نفس الماهية في الواجب زايدا عليها في الممكن او بالعكس وهذا الاحتمال الاخير لم يقل به احد فانحصرت المذاهب في ثلثة احدها للشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة انه نفس الحقيقة في الكل اي الواجب و الممكنات كلها لوجوه ثلثة الاول لو كان الوجود زايدا على الماهية كانت الماهية من حيث هي هي غير موجودة اي اذا اعتبرت الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنها لم تكن موجودة فكانت معدومة اذ لا واسطة بينهما فيلزم ح من انضمام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم الذي هو الماهية بالوجود وانه تناقض اذ يكون الماهية ح معدومة وموجودة معا والجواب من وجهين الاول النقض بساير الاعراض الزايدة على موضوعاتها بلا اشتباه فيقال لو كان السواد مثلا زايدا على الجسم كان الجسم من حيث هو غير اسود فاذا انضم اليه السواد لزم اتصاف الجسم الذي ليس باسود بالسواد فيلزم ان يكون ذلك الجسم اسود وليس باسود معا وانه تناقض والثاني الحل وهو ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة كما سياتي في المرصد الثاني وكل منهما اي من الوجود والعدم امر زايد عليها بعد ينضم اليها فقولنا الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة نعني به انها ليست عين الوجود ولا

عين العدم وانه ليس شي منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما زايد عليها فاذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة واذا اعتبرت معها العدم كانت معدومة واذا لم يعتبر معها شي منهما لم يمكن ان يحكم عليها بانها موجودة او معدومة ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة والتحقيق ان الوجود ينضم الى الماهية وحدها لا الى الماهية الموجودة مع العدم حتى يلزم التناقض ولا الى الماهية الماخوذة مع الوجود حتى يلزم كونها موجودة قبل وجودها وبعبارة اخرى ينضم اليها لا بشرط كونها موجودة ولا بشرط كونها معدومة بل في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود اخر كل ذلك على قياس انضمام الاعراض الى محالها الوجه الثاني قيام الصفة الثبوتية بالشي فرع وجوده اي وجود ذلك الشي في نفسه ضرورة فان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان الوجود صفة زايدة قايمة بالماهية لزم ان يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود فيلزم كون الشي موجودا مرتين هف وايضا يلزم تقدم الشي على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق ان كان غير الوجود اللاحق بان يقال لو كان الوجود السابق صفة قايمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث ويتسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له وهو ممتنع ومع امتناعه فلا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود اخر قطعا فيكون هو عين الماهية وذلك لان جميع هذه الوجودات الزايدة التي لا تتناهى عارضة للماهية فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية وذلك الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو المط والجواب ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقتضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشي موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشي على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له ولقايل ان يقول هذا الجواب من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو داب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة بل الصواب ان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن موصوفه انما هو في العقل وحده ثم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري هذا وقد اعترض بان هذين الوجهين ان صحا لزم منهما ان الوجود ليس زايدا على الماهية لا انه عينها لجواز ان يكون جزءا منها

وان لم يذهب اليه احد الوجه الثالث لو كان الوجود زايدا على الماهية او جزء منها لكان له وجود ح
لامتناع اتصافه بالعدم الذى هو نقيضه وح ينتقل الكلام الى وجود الوجود ويتسلسل الوجودات
الى ما لا يتناهى والجواب المنع اى لا نم الملازمة اذ قد يكون الوجود من المعقولات الثانية فلا يكون موجودا
بل معدوما ولا استحالة فى اتصاف الشى بنقيضه اشتقاقا انما المستحيل الاتصاف به مواطاة كما مر وان
سلم ان للوجود وجودا على ذلك التقدير فقد يكون وجود الوجود نفسه لا زايدا عليه ولا جزءا منه وكذلك
نقول قدم القدم نفسه وحدوث الحدوث نفسه على تقدير كون القدم والحدوث موجودين فى الخارج
وكذلك امثاله اى امثال ما ذكر من وجوب الوجوب وامكان الامكان وغير ذلك من الانواع المتكررة
التى سياتى ذكرها فان كل وصف يلحق الغير فهو زايد عليه اى على ذلك الغير لكن ثبوته لنفسه ليس امرا زايدا
على نفسه فنقول مثلا كل مفهوم مغاير للقدم فانه لا يكون قديما الا بانضمام امر اخر اليه اعنى مفهوم القدم
واما مفهوم القدم على تقدير وجوده فهو قديم بنفسه لا بامر زايد ينضم اليه فكذلك الماهية موجودة بوجود
زايد عليها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زايد عليه الا ترى ان كل ما يغاير الضوء انما يكون مضيئا
بواسطة قيام الضوء به واما الضوء فهو مضى بذاته لا بقيام ضوء اخر به وثانيها مذهب الحكماء انه نفس
ماهية الواجب وان زاد فى الممكن اما زيادته على الماهية فى الممكن فلما سياتى فى المذهب الثالث واما
كونه نفس ماهية الواجب فلقوله اذ لو قام وجوده بماهيته اى لو لم يكن وجوده نفس ماهيته لكان زايدا
عليها اذ لا يجوز ان يكون جزءا منها واذا كان زايدا عليها وجب ان يقوم بها والا لم يكن موجودة اصلا
ولو قام وجوده بماهيته لكان وجوده وصفا محتاجا اليها اى الى ماهيته وانها غيره والمحتاج الى الغير
ممكن فيكون وجوده ممكنا فله علة وهى اى تلك العلة ليست غير الماهية الواجبة والا لكان وجود
الواجب معلولا لغيره فلا يكون الواجب واجبا فهى اى تلك العلة الماهية الواجبة والعلة متقدمة
تقدما ذاتيا على المعلول بالوجود فيتقدم الماهية الواجبة على الوجود اى على وجودها بالوجود وانه
مح لما مر من الوجوه فى الدليل الثانى للشيخ وهو انه يلزم كون الشى موجودا قبل وجوده وكونه موجودا
مرتين وانه يلزم اما تقدم الشى على نفسه او التسلسل فى الوجودات وايضا يلزم ثبوت المط على
تقدير عدمه وذلك لان الماهية المقتضية لجميع تلك الوجودات المتسلسلة لا بد ان تتقدمها بوجود
لا يكون زايدا عليها والا لم يكن ذلك الجميع جميعا بل يكون عينها وهو المطلوب فان قلت كون وجود
الواجب على تقدير الزيادة ممكنا محتاجا الى علة مبنى على ان وجوده موجود خارجى وهو ممنوع قلت
ليس المراد انه محتاج الى علة توجده بل المراد انه على تقدير زيادته وقيامه بالماهية كان صفة لها فاتصاف
الماهية بها لا بد له من علة هى اما الماهية او غيرها واجيب عنه بان العلة لا شك انها متقدمة على المعلول

واما ان تقدمها عليه يجب ان يكون بالوجود فممنوع فان التقدم الثابت للعلة بالقياس الى المعلول قد يكون بغير
الوجود كتقدم الماهية الممكنة على وجودها فانها قابلة للوجود عندكم والقابل انما متقدم على مقبوله لانه علة
قابلة له وليس ذلك التقدم بالوجود لما ذكرتم بعينه من لزوم وجود الشى قبل وجوده وكونه موجودا مرتين
ومن لزوم تقدم الشى على نفسه او التسلسل فاذا كان تقدم القابل لا بالوجود فلم لا يجوز ان يكون تقدم الفاعل
كذلك وايضا فالاجزاء علل مقومة للماهية والمقوم للشى متقدم عليه ضرورة لكونه علة له وليس ذلك التقدم
الثابت للاجزاء بالوجود لانا نجزم بذلك التقدم للاجزاء وان قطعنا النظر عن الوجود اى عن وجود الاجزاء
والماهية فانا اذا لاحظنا الماهية من حيث هى بلا اعتبار وجود او عدم معها جزمنا بتقدم اجزائها
عليها فلو كان تقدمها بحسب الوجود لما امكن ذلك الجزم اصلا لا يقال هو اى تقدم المقوم على الماهية
متقدم عليها بالوجود ايضا لكن لا باعتبار حصول الوجود لهما فى الواقع بل على تقدير حصول الوجود لهما
فانا اذا قلنا الواحد متقدم على الاثنين مثلا لم نرد انهما موجودان معا وللواحد تقدم بحسب الوجود
على الاثنين بل نريد انهما بحيث متى وجدا كان وجود الجزء متقدما على وجود الكل لانا نقول فهذه الحيثية
اى كون المقوم بحيث متى وجد هو مع ما يتقومه كان سابقا عليه هى التقدم الثابت للجزء بالقياس الى الماهية
وانها تلحقه اى هذه الحيثية تلحق المقوم لا باعتبار الوجود لانها ثابتة للمقوم قبل ان يوجد الا انا لا نعقله
الا باعتبار الوجود وهو اى هذا الذى ذكرناه من اتصاف المقوم بالتقدم حال عدمه كاف لنا فى سند
المنع اذ قد ثبت ح ان علة من العلل قد اتصفت بالتقدم على المعلول حال كونها معدومة فلا يكون تقدمها
عليه بحسب الوجود فجاز ان يكون الحال فى العلة الموجدة كذلك وما يقال من انه اراد ان هذه الحيثية ثابتة
للجزء حال عدمه فهى من عوارضه ومعلولة لماهيته فيكون ماهيته متقدمة على هذه الحيثية لا باعتبار
الوجود وهذا القدر يكفينا فى المنع ليس بشى لان هذه الحيثية ليست موجودة فى الخارج حتى يحتاج
الى علة خارجية وكلامنا فيها وايضا قوله فهذه الحيثية هى التقدم لا يناسب هذا التوجيه كما لا يخفى
اجاب الحكماء بان المفيد للوجود وهو العلة الفاعلية لا بد وان يلاحظ العقل له وجودا اولا حتى يمكنه
ان يلاحظ له افادة الوجود وذلك لان مرتبة الايجاد متاخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان ما لم يوجد
فى نفسه لم يتصور منه ايجاد قطعا سواء كان ايجاد غيره او ايجاد نفسه وح لا يجوز ان يكون ماهية
الواجب من حيث هى مقتضية لوجودها كما جوزه من جعل وجوده زايدا على ماهيته والمستفيد للوجود
وهو العلة القابلية لا بد وان يلحظ العقل له الخلو عن الوجود حتى يمكنه ان يلاحظ له استفادة الوجود
وذلك لان استفادة الحاصل مح لتحصيله فلا يجوز ان يتقدم قابل الوجود ومستفيده عليه بالوجود ضرورة
والمقوم للماهية يجب ان يقطع فيه النظر عن وجوده وعدمه فان تقويمه للماهية ودخوله فى قوامها انما هو

قوله وليس ذلك التقدم بالوجود اى بالوجود الخارجى لان الكلام فى تقدمها على الممكن على وجوده الخارجى واما تقدمها عليه بالوجود الذهنى فلا كلام فيه [illegible]

على المعلول

اذ المناسب له ان [illegible] الماهية المتقدمة عليها لا بحسب الوجود فتامل سيد على



بالنظر الى ذاتها بلا اعتبار وجود وعدم والا امتنع الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود والعدم فيجب ان يكون تقدم
عليها بحسب الذات دون الوجود فالمنع الذى اوردتموه على وجوب تقدم العلة الموجدة على معلولها بالوجود
مندفع لكونه مصادما للضرورة فيكون مكابرة والفرق بين صورة النزاع التى هى العلة الفاعلية وبين ما
جعلتموه مستندا للمنع وهو العلة القابلية والمقومة بين قد انكشف عنه غطاؤه فلا يستلزم جوازه جوازه
اى جواز المستند جواز المتنازع فيه فلم يبق فى ما ذكرنا اشتباه اصلا وثانيها انه زايد على الحقيقة فى الممكن د
الواجب جميعا وههنا بحثان الاول انه زايد على الماهية فى الممكن لوجوه اربعة الاول ان الماهية الممكنة
من حيث هى هى تقبل العدم والا اى وان لم تقبل العدم ارتفع عنها الامكان واتصفت بالوجوب الذاتى ولا
شبهة فى ان الماهية الممكنة حال كونها ماخوذة مع الوجود تاباه والا جاز ان تكون موجودة ومعدومة معا
ولو كان الوجود نفس الماهية الممكنة او جزءها لم تكن كذلك بل كانت تانى العدم من حيث هى هى ايضا اما على
تقدير كون الوجود نفسها فلان الوجود يانى قبول نقيضه واما على تقدير كونه جزءا لها فلان الماهية ح يكون من حيث
هى هى ماخوذة مع الوجود فلا تقبل العدم كما مر واجيب عن هذا الوجه بانك ان اردت بقبول العدم انها اى الماهية
الممكنة تثبت فى الخارج خالية عن الوجود متصفة بالعدم فمم لان الماهية حال العدم لا ثبوت لها فى نفسها
عندنا بل هى نفى صرف وان اردت بقبولها العدم ارتفاعها بالكلية فلا نم انها لو كانت نفس الوجود او كا
الوجود جزءا لها لما قبلته اى لما قبلت الماهية من حيث هى هى العدم وذلك لان الوجود نفسه يرتفع بالكلية
لانه اذا ارتفع الماهية الممكنة فقد ارتفع وجودها قطعا اذ لا يجوز قيام ذلك الوجود بذاته ولا بغير تلك الماهية
ولو قام بها لم تكن مرتفعة بل موجودة واذا جاز ارتفاع الوجود بالكلية واتصافه اشتقاقا بنقيضه الذى هو
العدم جاز ذلك فى الماهية على تقدير كون الوجود نفسها او جزءها الوجه الثانى انا نعقل الماهية الممكنة
كالمثلث مثلا مع الشك فى وجودها فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها لما سيصرح به لا يقال الشك انما
يتصور فى وجودها الخارجى دون الوجود الذهنى فانه اى الوجود الذهنى نفس التعقل والتصور فاذا تعقلت
الماهية كانت موجودة فى الذهن فكيف يشك بعد تعقلها فى وجودها الذهنى فاللازم مما ذكرتم ان الوجود
الخارجى ليس نفس الماهية ولا جزءها والكلام فى الوجود المطلق وانه زايد على الماهية سواء كان وجودا
خارجيا او ذهنيا فالدليل قاصر عن المدعى لانا نقول على تقدير تسليم الوجود الذهنى لا قصور عنه اذ تحقق
الوجود الذهنى حال كون الماهية معقولة متصورة لا يمنع الشك فيه لان حصول شىء فى الذهن لا يستلزم
تعقل ذلك الحصول والحكم بثبوته له فان الشعور بالشىء غير الشعور بذلك الشعور وغير مستلزم له على وجه لا يشك
فيه ولذلك اختلف فيه اى فى الوجود الذهنى ومن اثبته اثبته ببرهان لا بكونه معلوما بالضرورة ولو كان تحقق
الوجود الذهنى مما ينافى الشك فيه وموجبا للجزم به لما انكره عاقل ولما احتيج الى برهان وايضا فالماهية الخارجية

اى المتحققة فى الخارج اذا لم تكن معقولة لاحد خالية عن الوجود الذهنى فيغايرها فلا يكون نفسها ولا
جزءها ايضا فبهذا يتم الجزء الاخير من المدعى ولا يمكن ان يقال الماهية الموجودة فى الذهن خالية عن الوجود
الخارجى فيكون زايدا عليها ايضا اذ يتوجه عليه انا لا نم حصول الماهية فى الذهن وقد قال بعض الفضلاء
يعنى القاضى الارموى حاصل الدليل الذى هو الوجه الثانى انا نعلم اى الممكن كالمثلث مثلا تصورا فان هذا
معنى كون الماهية الممكنة معقولة ولا نعلم اى وجود الممكن تصديقا لان الشك فى الوجود يناقى التصديق به لا تصوره
فيصير الدليل هكذا نعلم الماهية تصورا ولا نعلم وجودها تصديقا فلا ينتج اذ الاوسط غير مكرر وليس له
ورود اذ الاستدلال ليس بما توهم هذا الفاضل بل بانا نشك فى ثبوته اى فى ثبوت الوجود للماهية المعقولة
ولا نشك فى الماهية وجزئها مما نشك فى ثبوته للماهية لامتناع الشك فى ثبوت الشىء لنفسه وفى ثبوت ذاتيه له
فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا جزءها لكن يرد على هذا انما لا يجوز الشك فى الجزء اذا كانت الماهية معقولة
بالكنه ولا نم ان شيئا من الماهيات معقولة كذلك وايضا المثال الجزئى لا يصحح قاعدة كلية فيجوز ان يكون بعض ما لم يتعقلها
من الماهيات بحيث لو تعقلت بخصوصها لم يشك فى وجودها فما ذكرتموه انما يصلح لابطال قول من ادعى ان كل
وجود نفس الماهية لا لاثبات ان كل وجود زايد عليها الوجه الثالث لو كان الوجود نفس الماهية لما افاد
حمله عليها فايدة معنوية اصلا بل كان يعد هذرا وكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدا فايدة معتدا بها
كقولنا السواد سواد والموجود موجود وهما مما لا يعتد به والاظهر ان يقال وكان كقولنا السواد ذو سواد و
الوجود ذو وجود وقيل ولو كان الوجود جزءا لكان قولنا السواد موجود كقولنا السواد لون او ذو لون وليس
فيه فايدة جديدة اذا كان السواد معقولا بالكنه بخلاف حمل الوجود عليه الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زايدا
على الماهية لكان اما نفسها او جزءها والاول بط لانه اى الوجود مشترك لما مر دونها اى دون الماهية لان حقايق
الموجودات متخالفة بالضرورة وما يقال من ان الكل ذات واحدة متعددة بحسب الاوصاف لا غير فالمتعبد و
بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت اليها وكذا الثانى بط اذ لو كان الوجود جزءا للماهيات لكان اعم الذاتيات
المشترك بين الموجودات اذ لا ذاتى لها اعم منه فكان جنسا لها ان كان محمولا عليها والا كان جزءا مشتركا
مثل الجنس ويتمايز انواعه المندرجة تحته بفصول او باجزاء مختصة مثل الفصول هى ايضا موجودة لكونها
مقومة واجزاء للماهيات الموجودة فيكون الوجود جنسا لها اى لتلك الفصول ايضا اذ المفروض انه جنس للموجودات
فلها اى فللفصول فصول اخر كذلك اى موجودة ايضا ويلزم التسلسل وترتب اجزاء الماهية الواحدة لا الى نهاية
وانه مح اذ المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى المركب قطعا والكثرة ولو
كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد لانه مبدأ الكثرة فلو انتفى انتفت الكثرة ايضا فقد وجب ان يوجد فى تلك
الفصول المترتبة الى ما لا نهاية له فصل هو بسيط وواحد فينقطع به تلك السلسلة التى فرضت غير متناهية وايضا حال الوجود

فالوجود اما جوهر فلا يكون جزءا للعرض او عرض فلا يكون جزءا للجوهر فقد بطل كونه جزءا للموجودات بدليل ثان والجواب
عن الوجه الرابع انا نختار كون الوجود جزءا ويجاب عن الدليل الاول بان يقال يجوز انه قد يكون جنسا للانواع
اى انواع الموجودات عرضا عاما للفصول كالجوهر فانه جنس للانواع المندرجة تحته عرض عام للفصول بل كل
جنس بالقياس الى الفصل الذى يقسمه عرض عام له وانما جاز ذلك لان المدعى هو ان كل وجود زايد ونقيضه سلب
جزئى فجاز ان يكون الوجود داخلا فى بعض الماهيات دون بعض فلا يتسلسل ويجاب عن الدليل الثانى بان يقال
قوله الوجود اما جوهر او عرض قلنا لا جوهر ولا عرض فانهما اى الجوهر والعرض من اقسام الموجود والوجود ليس
من اقسام الموجود لاستحالة ان يكون الشى مندرجا تحت المتصف بذلك الشى قال المص والتحقيق ان هذه الوجوه
التى استدل بها على كون الوجود زايدا على ماهية الممكن انما تفيد تغاير المفهومين اى مفهوم الوجود ومفهوم السواد
مثلا دون تغاير الذاتين اى ذات الوجود وذات السواد مثلا والنزاع انما وقع فيه اى فى تغاير الذاتين لا فى
تغاير المفهومين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل يقول العاقل ان ما صدق عليه
السواد من الامور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما اى للوجود والسواد هويتان متمايزتان
فى الخارج يقوم احديهما بالاخرى كالسواد القايم بالجسم فان للسواد هوية ممتازة عن هوية الجسم بحسب الخارج
وقد قامت الاولى بالثانية وما ذكر من ان ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق عليه الاخر وانه ليس لهما هويتان
متمايزتان هو الحق المطابق للواقع والا لكان للماهية هوية ممتازة فى الخارج مع قطع النظر عن الوجود وكان للوجود ايضا
هوية اخرى حتى يمكن قيامها بهوية السواد كما ان للجسم هوية خارجية مع قطع النظر عن السواد وللسواد هوية اخرى حتى امكن
قيام السواد بالجسم فى الخارج فكان لها اى للماهية قبل الوجود لها وجود فيلزم ما مر من المحذورات وهو معنى كلام الشيخ
انضمام
انه الحق الاشهرى وقوى دليلا لانه يدل على امتناع كون الوجود متمايز الهوية عن هويات الماهيات الموجودة
وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الوجود والموجود لا يتمايزان فى الخارج كتمايز السواد والاسود الا ان هذا لا يستلزم
ان يكون هوية الوجود فى الخارج عين هوية الموجود كالسواد مثلا حتى يكون ما صدق عليه احدهما هو عين ما صدق
عليه الاخر لجواز ان يكون صدق عدم الامتياز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولو اتحد الوجود
بالسواد ذاتا فى الخارج لكان محمولا على تلك الذات مواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك فى ان الوجود موجود كما لا شك
فى ان السواد موجود وبالجملة فالهوية الثابتة فى الاعيان هوية للسواد والوجود عارض لها ويمتاز عنها فى العقل فقط فاشتق منه
الموجود المحمول على تلك الهوية بالمواطاة فهذا القدر مسلم واما ان تلك الهوية ذات الوجود وماهيته المعينة كما هى ذات السواد
وماهيته المعينة فممنوع ثم لما اثبت الحكماء الوجود الذهنى فانهم وان وافقوا فى ذلك له وافقوا الشيخ فى ان الوجود الخارجى لا يمتاز
عن الماهية فى الخارج بل هما متحدان هوية قالوا بانه اى الوجود يغاير الحقيقة الخارجية ذهنا فانه اذا تصور الماهية الموجودة فى
الخارج فصلها العقل الى امرين ماهية ووجود خارجى فحصل هناك صورتان مطابقتان للماهية الخارجية على قياس ما قيل فى الجنس

والفصل

والفصل ثم استشهد على انهم وافقوا الشيخ فى الاتحاد بحسب الخارج وان خالفوه فى التغاير بحسب الذهن بقوله فصرح ابن سينا فى الشفاء
انه من المعقولات الثانية فليس فى الاعيان شى هو وجود او شى انما الموجود والشى فى الخارج سواد او انسان او غيرهما من الحقايق فهذه الماهيات
موجودات عينية متاصلة فى الوجود واما الوجود والشيئية فلا تاصل لهما فى الاعيان بل هما من المعقولات الثانية التى تعرض للمعقولات الاولى
من حيث انها فى الذهن ولا يحاذى بها امر فى الخارج وذلك اى الوجود فى كونه من المعقولات الثانية كالحقيقة والتشخص والذاتى والعرضى
فان مفهومات هذه الالفاظ معقولات ثانية لا وجود لها فى الخارج فليس فى الاعيان شى هو حقيقة مطلقة او تشخص مطلق او ذاتى او عرضى كذلك
بل هذه مفهومات عارضة فى العقل للمعقولات الاولى ولا يذهب عليك ان هذا الكلام من ابن سينا تصريح بان ليس للوجود هوية خارجية كما
للماهيات والا لكان متاصلا فى الوجود لا معقولا ثانيا قال المص فاذن النزاع فى ان الوجود زايد او ليس بزايد راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى
فمن لم يثبته كالشيخ قال ان الوجود الخارجى عين الماهية مطلقا ومن اثبته قال الوجود الخارجى زايد على الماهية فى الذهن فمن ادعى من المتاخرين
ان الوجود زايد مع انه ناف للوجود الذهنى لم يكن على بصيرة فى دعواه هذه البحث الثانى ان الوجود زايد على الماهية فى الواجب لوجهين
الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته بل كان وجودا مجردا قايما بذاته هو عين ماهية الواجب فتجرده عن الماهية وقيامه بذاته اما الذاته
فيكون كل وجود مجردا لان مقتضى ذات الشى لا يختلف ولا يتخلف عنه فيكون وجود الممكن ايضا مجردا عن الماهية وقد ابطلناه فى البحث الاول
واما الغير فيكون تجرد واجب الوجود لعلة منفصلة فلا يكون الواجب الذى هو ذلك الوجود المجرد واجبا لاحتياجه فى تجرده وقيامه بذاته الى الغير
سواء كان ذلك الغير وجوديا او عدميا هذا الوجه الثانى ان الواجب مبدا الممكنات كلها فلو كان هو الوجود المجرد القايم بذاته فالمبدا للممكنات
اما الوجود وحده او هو مع قيد التجرد والاول يقتضى ان يكون كل وجود مبدا لما الواجب مبدا له فيكون كل شى من الاشياء الموجودة مبدا لكل شى منها
حتى لنفسه وعلله لان الوجودات متساوية متماثلة الماهية وبطلانه اظهر من ان يخفى والثانى يقتضى ان يكون التجرد وهو عدم العروض جزءا من مبدا
الوجود اى فاعله وانه مع بديهة وجود الى الاستدلال باثبات الصانع لانه لما جاز كون المركب من العدم موجدا مع كونه معدوما جاز ان يكون العدم الصرف
موجدا ايضا لا يقال لم لا يجوز ان يكون التجرد الذى هو عدمى شرطا للتاثير لا جزءا من المؤثر فلا يلزم ذلك لانا نقول فاذن كل وجود مبدا لما
الواجب مبدا له الا انه يتخلف عنه لانتفاء شرط وفى بعض النسخ لفقد شرط اى شرط يمكن اجتماعه معه لمساواته وجود الواجب الذى جامع الشرط
ويعود المحذور وهو جواز كون كل شى مبدا لكل شى حتى لنفسه وعلله وقد اجاب عنهما اى عن هذين الوجهين بعض الفضلاء بان النزاع فى ان وجود
الواجب عين ماهيته او ليس فى الوجود المشترك بين الموجودات اذ لا يقول عاقل بان الوجود المطلق المشترك عين حقيقته تعالى والا لكان حقيقته امورا متعددة
مقارنة للممكنات بل فى وجوده الخاص المخالف فى الماهية لساير الوجودات الخاصة المشاركة لها فى مطلق مفهوم الوجود فان ما صدق عليه وجود
اى ما يحمل عليه الوجود مواطاة ليس فى الواجب امرا زايدا بل هو عين ماهية الواجب وقايم بذاته وهو المجرد المقتضى بخصوصية ذاته تجرده
عن الماهية وقيامه بذاته وهو المبدا للممكنات ولا يلزم من ذلك ان يكون ساير الوجودات المخالفة له فى الماهية مجردة ومبدا انما يلزم هذا اذا
كان وجوده متساويا فى تمام الماهية لوجودات الممكنات واشتراك الوجود بينهما وان كان بالتواطى لا يستلزم تماثلها لجواز ان يكون امرا عارضا لها
خارجا عن ماهياتها وبهذا القدر تم الجواب عن الوجهين معا لكنه زاد فى التوضيح فقال واما حصته اى حصة الواجب من مفهوم الكون فى الاعيان
فزايدة على ماهيته وهذا الجواب لا يخفى عليه فانه اعتراف بان حصة الكون فى الاعيان عارضة لماهيته كما انها عارضة لماهية الممكنات وهذا الكلى

قوله ولا يذهب عليك اعتراض على المص بان ما ذكره الشيخ بنا فى ما ادعاه فكيف اوراده تقوية للكلام وانت خبير قد تحققت الان عدم المنافاة وان المص لم يدع للوجود هوية
منه سلمه

اشار الامام الرازی فی المباحث المشرقیة حیث قال فان قیل الوجود الذی یشارک وجود الممکنات فی المفهوم لازم لماهیة الواجب
فیکون قد جعل الوجود فی حق واجب الوجود مقارنا للماهیة وهذا ترک لمذهب الحکماء واختیار لما ذکرناه فلا فرق اذن بین
الواجب والممکن فی کون الوجود زایدا عارضا للماهیة الا ان یثبت للممکنات امرا ثالثا وراء الماهیة وحصة الکون فی الاعیان
وهو ای ذلک الامر الثالث ما صدق علیه انه وجود ویثبت ایضا انه ای ذلک الثالث معروض للحصة من الکون فی الاعیان عارض للماهیة
الممکنة فیظهر الفرق ح بان فی الممکن ثلثة امور ماهیة وفرد من الوجود عارض لتلک الماهیة وحصة من الکون الخارجی عارضة لذلک الفرد
وفی الواجب امرین فرد من الوجود وهو عین ماهیته وحصة من الکون الخارجی عارضة لذلک الفرد فیکون ما صدق علیه الوجود زایدا علی الماهیة
فی الممکن عینا لها فی الواجب ولکن لم یتم علیه علی ذلک الامر الثالث دلیل اصلا بل ولا قال به احد فان التزم فی الممکن ملتزم اظهارا للفرق
التزمنا نفی عدمه فی الواجب وقلنا لیس فیها الا ماهیة لیست هی فردا من الوجود کما زعمتم بل هی معروضة لحصة الکون فیکون وجوده اعنی تلک الحصة زایدة علی
ماهیته وطالبناه باثباته فی الممکن هذا ما ذکره واسعرفت ان حقیقة الجواب هو منع تساوی وجودی الواجب والممکن فی تمام الماهیة
وان کانا متشارکین فی عارض صادق علیهما هو مفهوم الوجود المطلق سواء کان صدقه علیهما تواطؤا وتشکیکا وان قوله واما حصة لا
مزید توضیح للجواب فالمناقشة فی هذه الزیادة بطریق المنع خارجة عن قانون المباحثة وبطریق الابطال لا یجری نفعا لبقاء المنع
بحاله وستسمع من کلام المص ما یدل علی ان فی الممکن امورا ثلثة ولما زیف جواب ذلک الفاضل قال نعم ههنا اعتراضان واردان علی
الوجهین اشار الی اولهما بقوله فان الوجود مقول علی افراده بالتشکیک لا بالتواطؤ فانه فی وجود الواجب اولی واقدم واقوی فیکون الوجود المقول بالتشکیک
عارضا لما صدق علیه من افراده ذاتا لا ماهیة ولا جزاء لها لا تکون مقولة بالتشکیک علی افرادها کما اشتهر فیما بینهم فالاشیاء التی یصدق علیها ای علی کل
واحد منها انه وجود وموجود یعنی الاشیاء التی یحمل علیها الوجود مواطاة وهی الوجودات کالاشیاء التی یصدق علیها الوجود اشتقاقا وهی الماهیات فانها
لا یمتنع اختلافها بالحقیقة ای یجوز ان یکون کذلک لان الاشتراک فی العارض لا یوجب الاتحاد فی الماهیة والحقیقة فقد یکون هو ای الوجود الخاص
الذی فی الواجب هو المقتضی للتجرد والقیام بالذات وللمبدائیة ولا یلزم مشارکة وجود الممکن له فی ذلک الاقتضاء للتجرد والمبدائیة لاختلاف الوجودین
الحقیقة وکذا الحال الخ بقوله وایضا فلنا ان نطرح عنا مؤنة بیان التشکیک واقتضایه کون المشترک عارضا ونمنع بمجرد المنع ونقول وان سلمنا
ان الوجود مشترک معنی بین ما یطلق علیه الوجود فلم لا یجوز ان یکون ذلک المشترک عارضا لافراده وان یکون حقایق الوجودات متخالفة بالکنه المشارک
فی العارض فیجب لوجود الواجب ما یمتنع علی وجود الممکن من التجرد والمبدائیة ویکون الوجود فی ذلک کالماهیة والتشخص العارضین لما تحتهما فانه
یجب لبعض ما صدق علیه احدهما ما یمتنع لبعض اخر منه وذلک لاختلاف ما صدقا علیه بحسب الحقیقة مع الاشتراک فیهما واقول اذا کان الوجودات متخالفة
الحقایق ومتشارکة فی العارض الذی هو الوجود المطلق ففی کل وجود حصة من ذلک العارض ففی الممکنات ماهیة معروضة للوجود الخاص الذی هو معروض للحصة فقد
ثبت فیها ثلثة اشیاء فهذا الجواب الذی طرح فیه مؤنة التشکیک اذا حقق کان بعینه جواب ذلک البعض من الفضلاء فتامل دلیل اخر وهو الوجه الثالث من الوجوه
الدالة علی زیادة الوجود فی الواجب الوجوب الذاتی اضافة مقتضیة فی الواجب طرفین احدهما الماهیة والاخر الوجود لانه عبارة عن
اقتضاء الماهیة الوجود فیکون وجوده ذا الماهیة زایدا علی ماهیته قلنا کون الوجوب اضافة ممنوع بل هو نفس الماهیة لان الوجوب هو الامر الذی یمتاز
ذات الواجب عن غیره وذلک الامر هو ذات الواجب لانه بذاته ممتاز عن غیره والصواب ان یقال ان فسر الوجوب الذاتی بالاستغناء عن الغیر فی الوجود کان

امرا سلبیا

امرا سلبیا غیر محتاج الی تحقق شیئین فی الواجب وان فسر باقتضاء الذات للوجود فنقول وجود الخاص
الذی هو ماهیته یقتضی بذاته عارضه الذی هو الوجود المطلق فان قلت فکذا سایر الوجودات الخاصة
مقتضیة بذواتها لعارضها فیکون واجبة قلت تلک الوجودات لیست مستقلة فی اقتضاء عارضها لان
ذواتها محتاجة الی الغیر فکذا فی اقتضائها المتفرع علی ذواتها بخلاف الوجود الذی هو الواجب فانه مستغن
عما عداه بالکلیة الزام للحکماء القائلین بان وجود الواجب عین ذاته وهو الوجه الرابع من تلک الوجوه الا
انه الزامی فان الحکماء اتفقوا علی ان الطبیعة النوعیة یصح علی کل فرد منها ما یصح علی الاخر فنقول الوجود
طبیعة نوعیة مشترکة بین الوجودات فلا تختلف لوازمه ولما ثبت کونه زایدا علی ماهیات الممکنات عارضا
لها وجب ان یکون فی الواجب کذلک وبه ای بما ذکر من ان الطبیعة النوعیة فی العناصر بانها قابلة
للانفصال کما ستعرفه ثم قالوا الافلاک وان لم تکن قابلة للانفصال الا ان الصورة الجسمیة طبیعة نوعیة
فلما کانت قائمة بالهیولی فی العنصریات وجب قیامها بها فی الفلکیات لان مقتضی الطبیعة النوعیة لا یختلف
وبه ابطلوا المثل الجردة التی قال بها افلاطون کما سیاتی فی مباحث الماهیة وابطلوا ایضا مذهب
ذیمقراطیس فی ترکب الاجسام البسیطة الطباع من اجزاء متفقة الحقیقة قابلة للانقسام وهما لا خارجا
والجواب منع کونه طبیعة نوعیة بل هو امر عارض لافراده المتخالفة الحقایق المتفقة فی الوجود الذهنی المشبهة فی ان النار مثلا لها وجود به یظهر عنها احکامها ویصدر عنها اثارها من الاضاءة
والاحراق وغیرهما وهذا الوجود یسمی وجودا عینیا وخارجیا واصلیا وهذا مما لا نزاع فیه انما النزاع فی ان
النار هل لها سوی هذا الوجود وجود اخر لا یترتب به علیها تلک الاحکام والاثار اولا وهذا الوجود الاخر یسمی
وجودا ذهنیا وظلیا وغیر اصیل وعلی هذا یکون الموجود فی الذهن نفس الماهیة التی یوصف بالوجود الخارجی
والاختلاف بینهما بالوجود دون الماهیة ولهذا قال بعض الافاضل الاشیاء فی الخارج اعیان وفی الذهن
صور فقد تحرر محل النزاع بحیث لا مزید فیه وتوافق کلام المثبت والنافی کما سیطلع علیه فلا عبرة بما قیل من
ان تحریره عسیر جدا احتج مثبتوه وهم الحکماء بامور الاول انا نتصور ما لا وجود له فی الخارج اصلا کالممتنع
مطلقا واجتماع النقیضین والضدین والعدم المقابل للوجود الخارجی المطلق ای من غیر اضافة وتقیید
بشیء مخصوص وحمل الاطلاق ههنا علی ما یتناول الوجود الذهنی لغو ونحکم علیه ای علی ما لا وجود له فی الخارج
باحکام ثبوتیة صادقة لکونها محکوما علیها بالامکان العام وملزومة او لازمة لبعض الاشیاء وکون الممتنع
مثلا اخص من المعدوم واعم من شریک الباری وکونه متعقلا الی غیر ذلک من الاحکام الایجابیة الصادقة
فی نفس الامر سواء کانت علی مفهوم الممتنع او علی ما صدق علیه وانه ای الحکم علی تلک الامور المتصورة
باحکام ثبوتیة صادقة یستدعی ثبوتها اذ ثبوت الشیء لغیره فی نفس الامر فرع ثبوته ای ثبوت ذلک

لا یجوز اختلاف لوازمها بل یصح علی کل فرد منها ما یصح علی سایرها کما اثبت الحکماء الهیولی للفلکیات فانهم اثبتوها صح

ای الوجود

الغير فى نفسه واذ ليس ثبوت تلك الامور المتصورة فى الخارج فثبوتها فى الذهن وهو المطلوب فان قلت لو
صح ما ذا الذى ذكرتم من ان المحكوم عليه بالاحكام الثبوتية الصادقة يجب ان يكون موجودا اما خارجا
او ذهنا لصدق قولنا المعدوم المطلق الذى لا وجود له اصلا لا فى الخارج ولا فى الذهن لا يعلم ولا يخبر
عنه لان كونه معلوما ومخبرا عنه فى نفس الامر يستلزم وجوده فى الجملة واذ لا وجود اصلا فلا علم ولا اخبار
وانه تناقض لان المعدوم المطلق صار محكوما عليه باتصافه بعدم العلم والاخبار عنه فيكون معلوما مطلقا
وموجودا فى الجملة قلنا اللازم فيما ذكرنا انه يصدق قولكم الذى ذكرتم قضية سالبة بمعنى انه
ليس معدوم مطلق يعلم ويخبر عنه والسالبة الصادقة لا تقتضى وجود الموضوع بل المقتضى له هو الموجبة
الصادقة فلا تناقض لا بمعنى ان ثمه امرا يصدق عليه فى نفس الامر انه معدوم مطلق وصفته انه لا يعلم
ولا يخبر عنه حتى يكون قضية موجبة معدولة مقتضية لوجود الموضوع فان قال وقال لو صح ما ذكرتم لما
صدق قولنا المعدوم المطلق مقابل للموجود المطلق قلنا مفهوم المعدوم المطلق من حيث هو هو مقابل
للموجود المطلق ومن حيث انه متصور موجود فى الذهن وقسم منه فلا استحالة فى ذلك اجاب عنه اى عن
الامر الاول الذى تمسك به الحكماء فى اثبات الوجود الذهنى الامام الرازى بمنع انا نتصور ما لا وجود
له فى الخارج اصلا بل كل ما نتصوره فله وجود غائب عنا وذلك المتصور اما قائم بنفسه كما يقوله افلا
فانه ذهب الى انه لا بد فى كل طبيعة نوعية من شخص باق ازلى ابدى وما استدل به ارسطو على ابطال
هذا الراى غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فيبطل ما ذكرتم من الدليل ولو حمل قول افلاطون هنا على
ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تعالى قائمة بذواتها لكان انسب او قائم بغيره كما يقوله الحكماء فان
الصور اى صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم فى العقل الفعال فانه عندهم مبدأ الحوادث فى عالمنا هذا
فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد فاذا التفت النفس اليها شاهدتها والجواب ان المرتسم فيها اى
فى الامور الغائبة عنا كالعقل الفعال مثلا ان كانت الهويات اى هويات ما نتصوره لزم كون
هوية الممتنع فى الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان المرتسم فيها هو الصور والماهيات الكلية
فهو المراد بالوجود الذهنى اذ غرضنا ومقصودنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التى هى الماهيات
الكلية وهو غير التميز بالهوية الذى نسميه بالوجود الخارجى سواء اخترعها الذهن اى اخترع الذهن تلك المعقولات
فيكون ذلك النوع من التميز لها فى ذهننا او لاحظها اى لاحظ الذهن تلك المعقولات من
موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز لها فيه وانما لم يتعرض لقيام ما نتصوره بنفسه لان
بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المتصورة اذا كانت ممتنعة الوجود فى الخارج لم يمكن ان يكون لها
وجود اصيل لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلى فى قوة دراكة سواء كانت النفس الناطقة

اوعنا

٦٤

اوعنا وهو المطلوب هذا وقد اعترض على متمسكهم بانه ان اريد بالامور الثبوتية امور ثابتة فى
الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج كيف ولو سلم لزم كون المحكوم عليه موجودا فى
الخارج وان اريد بها امور ثابتة فى الذهن كان ذلك مصادرة على المطلوب واجيب بان المراد
بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها واحترز بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها مساوية للسالبة
فلا تقتضى وجود الموضوع وعن المعدولة ايضا اذا جوز صدقها مع عدم الموضوع واعترض ايضا كان
الموضوع موجودا فى الخارج وان اردت انها ثابتة له فى الذهن كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فيكون
مصادرة واجيب بانا نريد انها ثابتة للموضوع فى نفس الامر وذلك موقوف على وجود الموضوع فيها و
واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن الامر الثانى من الامور الدالة على الوجود الذهنى ان هناك من المفهومات
ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا وليس فى الخارج اذ
كل موجود فى الخارج فهو متشخص متعين فى حد ذاته بحيث يمتنع فرض اشتراكه فيكون موجودا فى الذهن
ويرد عليه ان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة
فى الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالا على حدة وقد يقال المفهومية صفة ثبوتية اتصف بها
الكلى فيكون موجودا وليس فى الخارج بل فى الذهن ويرد عليه السؤال الثانى وقد يقال ايضا للحقائق
الكلية كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس فى الاعيان بل فى الاذهان ويتجه عليه ان دعوى الضرورة
فى كون الحقائق انفسها موجودة غير مسموعة نعم افرادها من الحقائق موجودة فى الخارج بالضرورة الامر
الثالث لولا الوجود الذهنى لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهى التى حكم فيها على ما يصدق عليه
فى نفس الامر الكلى الواقع عنوانا سواء كان موجودا فى الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا
والتالى باطل وقد اشار الى بيان الملازمة وبطلان التالى معا بقوله فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا
نريد به ان الممتنع اى ما يصدق عليه الممتنع فى الخارج معدوم فيه قطعا اى لا نريد ذلك قطعا اذ ليس فى
الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلا بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع اى التى يصدق عليها الممتنع
فى العقل من الافراد المعقولة للمعدوم اى يصدق عليها فى العقل بحسب نفس الامر انها معدومة فى الخارج
فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة فى العقل لم يصدق عليها الحكم الايجابى فلذلك قال وهذا
بالحقيقة عائد الى الاول والحاصل ان قولنا الممتنع معدوم فى الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل
حقيقية مفسرة بما ذكرناه لا بالمشهور من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة
فلولا ان يكون للممتنع افراد موجودة فى الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابى فى هذه القضية الحقيقية ولكن
ويرد عليه ان مفهوم المعدوم امر سلبى وقد يقال لولا الوجود الذهنى لبطلت الحقيقية الموجبة الكلية كقو

كل مثلث تساوى زواياه قائمتين اذ ليس الحكم فيها مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما علاها من
الافراد التى يصدق عليها الموضوع فى نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهنى لم يصدق عليها حكم ايجابى
واحتج نافيه وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قالوا بالوجود الذهنى بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشى
حصوله فى ذهننا لزم كون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا لانا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة فى
ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال فى البرودة والاعوجاج لكن هذه الصفات منتفية
عن الذهن بالضرورة وايضا يلزم اجتماع الضدين اذا تصور الضدان معا وحكم عليهما بالتضاد الثانى
ان حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها فى ذهننا مما لا يعقل واجاب عنه اى عما ذكر من الوجهين
الحكماء بان الحاصل فى الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلى لا هوية عينية موجودة بوجود اصيل و
الحار ما تقوم به هوية الحرارة اى ماهيتها موجودة بوجود عينى لا ما تقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود
ذهنى فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه ولا اجتماع الضدين ايضا لان التضاد من احكام
الاعيان والهويات دون الصور والماهيات وبان الذى يمتنع حصوله فى الذهن هو هوية الجبل
والسماء ماهيتها موجودة بوجود خارجى يمتنع ان يحصل فى اذهاننا واما مفهوماتها الكلية وماهيتها الموجودة
بالوجودات الظلية فلا يمتنع حصولها فى الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك الهويات لا يقال الحاصل
فى الذهن ان كان مساويا لها اى للهوية عاد الالزام فتم الدليلان معا والا لم يكن هى اى الهوية حاصلة فى ذهننا
معقولة لنا لانا نقول الحاصل فى الذهن نفس الماهية التى لتلك الهوية وانه اى ذلك اى الحاصل ليس مساويا
للهوية فان الماهية كلية والهوية جزئية متخالفان فى الحقيقة والاحكام اذ فى الهويات امور زائدة
على الماهيات ثم ذلك الحاصل ماهيتها اى ماهية تلك الهوية ولا معنى للماهية الا ذلك اى ما يحصل فى العقل
بحذف المشخصات من الهوية فلا يلزم ان لا يكون الهوية حاصلة معقولة واذا كان الحاصل فى الذهن
نفس ماهية الهوية فقولك هل يساويها اى هل يساوى الحاصل الهوية او لا ان اردت به انه هل
يساوى نفس الهوية اخترنا انه ليس مساويا لها ولا محذور كما عرفت وان اردت انه هل يساويها
فى الماهية او لا فهو كلام خال عن التحصيل اذ معناه ان ماهية الهوية هل تساوى ماهية الهوية او لا و
وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية فى
اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة لها فى لوازم الماهية من حيث
هى وما ذكرتم امتناعه هو الحكم الخارجى لان منشأه الوجود العينى فعين الحرارة يمتنع حصولها فى الذهن
وكذا عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله فى الذهن فلم قلتم ان كذلك فهذا القدر من الجواب الاجمالى
يكفينا ولا حاجة بنا الى ذلك التفصيل المخصوص بوجود الكليات فى الذهن والله اعلم بالصواب

المقصد

المقصد الخامس المعدومات هل يتمايز ام لا الموجودات الخارجية متمايزة فى الخارج بلا اشتباه
وتمايز الموجودات الخارجية بحسب انفسها مما لا شك فيه ايضا وتمايزها بحسب الخارج متفرع على كونها
موجودة فيه واما المعدومات التى من جملتها العدميات ففى تمايزها وتعددها اللازم للتمايز خلاف
منهم من اثبته فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم الضد عن محل يصحح عدم وجود الضد
الآخر فيه دون غيرهما اى غير عدمى الشرط والضد فان عدم غير الشرط لا يوجب عدم المشروط
وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر ولولا التمايز والتعدد اللازم منه بين العدميات لم يختلف تنافيا
ولا احكامها من كون بعضها ملزوما للآخر او لازما له او مساويا او مباينا الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ومنهم
من نفاه لان المعدومات والعدميات نفى صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما فى الذهن
واما فى الخارج لان التميز صفة ثبوتية لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى الجملة وما يكون ثابتا كذلك
لم يكن معدوما فلا شىء من المعدوم بمتميز اصلا ولو اقتصر على قوله فله وجود لم يتوجه للوجود الذهنى ونفيه
عن المعدوم الذى كلامنا فيه لكان انسب بقوله والحق فيه اى فى الخلاف فى تمايز المعدوم انه فرع الخلاف
فى الوجود الذهنى وذلك لانه لا تمايز بين المعدومات الا فى العقل فان تلك الاحكام انما يتصف بها
المعدومات بحسب نفس الامر فى العقل لا فى الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجى فى الخارج حتى يكون
اتصافه فيه بشىء فلا تمايز بينها الا فى العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل لها فى العقل لوجودها فى
الذهن لم نتصور معدوما مطلقا بل كل ما نتصوره من المعدومات والعدميات ومفهوم المعدوم المطلق و
والعدم المطلق كان موجودا فى الذهن فالامتياز الحاصل هناك ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق
الذى لا وجود له اصلا والا نتصور ما هو معدوم مطلقا لا وجود له خارجا ولا ذهنا ثم انه متصف بالامتياز
فالمعدومات متمايزة المقصد السادس فى ان المعدوم شىء ام لا وانها اى هذه
المسألة من امهات المسائل الكلامية متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل
باتحادهما لا يمكنه القول بها قبل ويمكن ان يعكس فان من قال اذ يتفرع عليها احكام كثيرة من
جملتها ان الماهيات غير مجعولة وسيرد عليك بعضها عن قريب قال الامام الرازى هذه
المسألة تبتنى عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقال غير ابى الحسين البصرى وابى الهذيل
العلاف والكعبى ومن تبعه من البغداديين من المعتزلة ان المعدوم الممكن شىء يعنى انه ثابت متقرر
فى الخارج منفكا عن صفة الوجود فان الماهية عندهم غير الوجود موصوفة به وقد تخلو عنه مع كونها
متقررة متحققة فى الخارج وانما قيدوا المعدوم بالممكن احترازا عن الممتنع لان الممتنع منفى لا تقرر له
اصلا اتفاقا ومنعه الاشاعرة اى فى المعدوم الممكن والممتنع جميعا فقالوا المعدوم الممكن ليس بشىء

كالمعدوم الممتنع لان الوجود عندهم نفس الحقيقة فرفعه رفعها اى رفع الوجود رفع الحقيقة فلو تقررت
الماهية فى العدم منفكة عن الوجود لكانت موجودة معدومة معا فلا يمكنهم القول بان المعدوم شىء وبه
اى بما ذهب اليه الاشاعرة قال الحكماء ايضا فان الماهية الممكنة وان كان وجودها زائدا على ذاتها
الا انها لا تخلو عندهم عن الوجود الخارجى والذهنى يعنى انها اذا كانت متقررة متحققة فهى موجودة با
باحد الوجودين لان تقررها وتحققها عين وجودها وقيل بعض مطلقا لا تخلو عنهما الان كل ماهية يجب
كونها محكوما عليها بانها ممتازة عن غيرها او لانها ثابتة فى علم المبدا الاعلى مع ما لها من الاحكام كما
سو فاعلم انهم تم المعدوم فى الخارج يكون عندهم شيئا فى الذهن واما ان المعدوم فى الخارج شىء فى
الخارج او المعدوم المطلق شىء مطلقا او المعدوم فى الذهن شىء فى الذهن فكلا فالشيئية عندهم
تساوق الوجود وتساويه وان غايرته لان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها دون قولنا
السواد شىء للثانى اى الذى يبنى كون المعدوم شيئا وجوه الاول الثبوت والتحقق والتقرر امر
زائد على الذات اى الماهية لاشتراكه بين الذوات المعدومة دونها اى دون خصوصية الذات
فان ذات السواد مثلا ليست مشتركة بينه وبين البياض فلا يكون الثبوت نفس الذات المعدومة ولا جزءا لها
والا لزم التسلسل ولافادة الحمل فان قولنا السواد ثابت يفيد فائدة بخلاف قولنا السواد سواد ولا معنى
للوجود الا هو اى الثبوت فلو كان المعدوم ثابتا لكان موجودا هف فان قلت يمكن ان يقال لا معنى
للوجود سوى الثبوت فلا حاجة الى ان الثبوت زائد على الذات والاستدلال عليه بالاشتراك وافادة
الحمل قلت فى هذه المقدمة تنبيه على الاتحاد بين الوجود والثبوت لان كلا منهما زائد على الذات ومشترك
ومفيد قلنا بل هو اى الثبوت اعم من الوجود فلا يلزم من ثبوت المعدوم فى الخارج وجوده فيه فان
فسر الثبوت به اى بالوجود فلفظى اى فالنزاع بيننا وبينكم لفظى لانا نقول المعدوم ثابت ونريد
به معنى اعم من الوجود وانتم تقولون ليس بثابت بمعنى انه ليس بموجود الوجه الثانى الذوات
المتقررة عندكم فى العدم غير متناهية لانكم تقولون بان الثابت من كل نوع من الانواع الممكنة افراد غير متناهية
مع انها اى تلك الذوات المتقررة اذا اخذت بدون ما قد خرج منها الى الوجود كانت اقل من الكل
المتناول لما خرج وما لم يخرج بمتناه هو ما خرج منها الى الوجود فان الموجودات متناهية اتفاقا والاكثر
من غير المتناهى بمتناه غير متناه ببرهان التطبيق لانا نطبق الجملة الناقصة التى هى الذوات الباقية على
العدم على الجملة الزائدة التى هى مشتملة على تلك الذوات مع الموجودات فلا بد ان ينقطع الناقصة
فيكون متناهية والزائدة انما زادت عليها بمتناه فيكون ايضا متناهية فالكل الذى هو الاكثر بمتناه وقد
فرض غير متناه هف وينقض هذا الوجه بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع انه اذا فصل عنها عدد

متناه

متناه حصل هناك جملتان احديهما زائدة على الاخرى بمتناه فيلزم ان يكون الاكثر الذى هو مراتب الاعداد
متناهيا وهو باطل وان اكتفى بمجرد الاتصاف بالقلة والكثرة وادعى انه يستلزم التناهى نقض
ايضا بمعلومات الله تعالى فانها زائدة على مقدوراته مع ان كل واحدة منهما غير متناهية الوجه الثالث
الذوات المتقررة فى حال العدم اما واجبة التقرر فيكون واجبة مع انها فرضت ممكنة ويلزم ايضا تعدد
الواجب او لا يكون واجبة التقرر بل ممكنة التقرر وكل ممكن محدث فيكون تلك الذوات محدثة مسبوقة
بالنفى وعدم الثبوت وهو المطلوب فقيل الواجب ما يجب وجوده لا ما يجب تقرره الذى هو اعم من
الوجود الوجه الرابع ان العدم صفة نفى اى صفة منفية غير ثبوتية لانه رفع الوجود والموصوف
بصفة النفى نفى اى منفى غير ثابت كما ان الموصوف بصفة الاثبات اى بالصفة الثبوتية اثبات
اى مثبت غير منفى فالمعدوم المتصف بالعدم منفى قال الآمدى هذا المسلك وان هوّل على معناه جمع
من فضلاء المتكلمين كمحمد الشهرستانى وغيره الا انه هكذا محررا لم نجد لغيرنا وهو فى غاية
الاحكام والحسن وانه فى غاية الضعف والقبح اذ لا نسلم ان المتصف بصفة النفى نفى لجواز اتصاف
الموجود بالسلب اى بالصفات السلبية التى لا ثبوت لها فى نفسها كاتصاف زيد بالعمى واما قوله
كما ان الموصوف بصفة الاثبات اثبات فقياس تمثيلى من غير جامع بين المقيس والمقيس عليه مع ظهور
الفرق بينهما لان ثبوت الشىء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير فى نفسه فلا يجوز ان يتصف المعدوم بالصفة
الثبوتية بل لا بد ان يكون الموصوف بها ثابتا فى نفسه وليس انتفاء الشىء عن غيره فرعا على انتفاء
ذلك الغير فى نفسه فجاز ان يتصف الموجود بصفة سلبية فلا يجب ان يكون الموصوف بها منفيا فى نفسه
الوجه الخامس المعدومات الثابتة فى العدم لو تباينت لذواتها كان كل منها متعينا فيتعين
بالذات فيلزم ان يكون كل فردين موجودين من نوع واحد كسوادين مثلا متباينين متمايزين بالذات
لان مقتضى ذوات الاشياء لا يختلف ولا يتخلف عنها والا وان لم تتباين لذواتها فان اتحدت لذواتها لم
يتكثر فى الوجود بل كانت متصفة بالوحدة التى تقتضيها ذواتها فيلزم ان يكون النوع الواحد كالسواد مثلا
منحصرا فى فرد واحد والا وان لم تتحد لذواتها ايضا كما لم تتباين لذواتها فالمعدوم حال العدم مورد للمتقابلات
اى الصفات المتعاقبة فان ذات المعدوم لما لم تقتض الوحدة ولا الكثرة اللازمة للتباين جاز ان يعرض
له كل واحدة منهما بسبب امر خارج عنه ويلزم السفسطة اى جواز تعاقب الحركات والسكنات على المعدوم قلنا
قولكم لذواتها ان اردت به لماهياتها اخترنا انها لا تتباين لذواتها ولا تتحد ايضا لذواتها ولا يلزم
كونها موردا للمتقابلات اذ التمايز انما تعرض للهويات الثابتة فى العدم وكلها هيات بهويته عما عداها فانه
لازم لها فلا توارد ولا تبادل بالنسبة الى الهويات نعم يلزم ان يكون الماهية المشتركة بين تلك الهويات

مقارنة لا يوجد بها يمتاز بعض افرادها عن بعض واما ان ذلك التمايز على سبيل التوارد والتبادل
فلا فان قلت اذا لم تنتف الماهية الوحدة ولا الكثرة جاز تعاقبهما عليها لامر خارج عنها قلت
هما وصفان اعتباريان فلا يلزم من جواز تعاقبهما جواز تعاقب الصفات الوجودية حتى يلزم السفسطة
المذكورة وان اردت به ظهور بطلانها فنختار ثبوتهما ونكثرها لذواتها فولك فكل شيئين تخالفا بالذات
قلنا نعم فان الهوية لا تقتضي الكثرة ولا يتصور فيها شركة بل كل هويتين فانهما مختلفتان بالذات وبالحقيقة
الشخصية وبالجملة نقول ما ذكرتم في العدم وارد عليكم في الوجود فان ماهية السواد من حيث
هي ان اقتضت الاتحاد انحصرت في شخص وان اقتضت التباين كان كل سوادين متباينين بالذات
وان لم تقتض شيئا منهما كانت موردا للتبادل فان قلت لا استحالة في جواز تعاقب الصفات عليها
في زمان كونها موجودة قلت قد عرفت انه لا استحالة في جواز تعاقب الصفات الاعتبارية عليها حال
كونها معدومة ثابتة وقد يقال ان المشخصات المميزة للهويات انما تتوارد على الماهيات المعدومة اذا
خرجت الى الوجود واما حال العدم فلا كثرة وايضا جاز ان يكون الماهية بشرط العدم مقتضية للوحدة
فاذا وجدت زال الاقتضاء فهذه الوجوه الخمسة مسالك ضعيفة والمعتمد في اثبات هذا المطلب وجهان
الاول ان القول بثبوت المعدوم في حال العدم ينفي المقدورية لان الذوات ثابتة ازلية فلا
يتعلق القدرة بالذوات انفسها والوجود حال لانا نثبته بدليله ثم نقول لمثبتي الحال من المعتزلة لو كان
للقدرة تاثير لكان ذلك التاثير في الحال لكن تاثير القدرة في الحال مع انه لا حال عندكم امر محال او نقول
اي لمن اثبت الحال منهم الذوات ازلية والاحوال التي من جملتها الوجود عندكم لا يتعلق بها القدرة فان
الاحوال كما اعترفتم ليست معلومة ولا مجهولة ولا معدومة ولا متميزا عنها واذا لم يتعلق القدرة بالذوات
ولا بالوجود لم يكن الباري سبحانه موجدا للممكنات ولا قادرا على ايجادها وذلك غير صحيح لا يقال
تاثير قدرة الله انما هو في اتصاف الذات بالوجود لانا نقول ذلك الاتصاف امر عدمي فلا يكون اثرا
للمؤثر وفيه بحث لان المراد ان القدرة انما تجعل الذات متصفة بالوجود لا انها توجد الاتصاف
والفرق بين الامرين ان الصباغ يجعل الثوب متصفا بالصبغ وان لم يكن موجدا للاتصاف به الوجه
الثاني لو كان المعدوم الممكن ثابتا كان المعدوم المطلق اعم مطلقا من المنفي لشموله الثابت والمنفي معا
فيكون مفهوم المعدوم المطلق متميزا عنه اي عن مفهوم المنفي والا وان لم يكن متميزا عنه لكان المفهوم العام
عين المفهوم الخاص وهو محال فيكون مفهوم المعدوم امرا ثابتا لان كل متميز عن غيره ثابت عندكم
وانه يعني مفهوم المعدوم صادق على المنفي اي على ما صدق عليه المنفي وكل ما صدق عليه صفة ثبوتية فهو
ثابت فالمنفي ثابت هف وما يقال من ان المعدوم الممكن ثابت عندهم لا كل معدوم فيصدق حينئذ بعض

المعدوم ثابت فلا يلزم من صدقه اي صدق المعدوم على المنفي ثبوته اذ يصير السند لا هكذا المنفي معدوم
وبعض المعدوم ثابت وانه لا ينتج لكون الكبرى في الشكل الاول جزئية فانه بمعزل عما قلناه من التحرير
وانما حررناه ذلك القول انهم لم يحوموا على المراد ولم يتفطنوا الان قصدنا اي قصد المستدل تبيين بالوجه
الثاني الالزام اي الزام المعتزلة بما هم معترفون به من ان التميز يقتضي الثبوت وتوضيحه ان تحرير
المصنف متعلق بمفهوم المعدوم وانه على تقدير كونه اعم من مفهوم المنفي يلزم ان يكون متميزا عنه فيكون امرا
ثابتا فلزم ان يكون ما صدق عليه المنفي ثابتا لاتصافه بامر ثبوتي هو مفهوم المعدوم وح لا يتجه عليه اصلا
ما قالوه من ان الكبرى في الشكل الاول جزئية وهناك تقرير آخر متعلق بما صدق عليه مفهوم المعدوم وهو
ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي لا يكون ما صدق عليه المعدوم نفيا محضا والا لم يبق فرق واذا
لم يكن نفيا محضا كان ثابتا فيصدق المنفي معدوم والمعدوم ثابت فيرد عليه ان ليس جميع ما صدق عليه
مفهوم المعدوم نفيا محضا بل بعضه نفي محض هو الممتنع وبعضه ثابت هو المعدوم الممكن وح يصير الكبرى في
القياس جزئية واعلم ان الاظهر على تحرير المصنف ان يقال على تقدير كونه اعم من المنفي متميزا عنه فيكون
ثابتا وقد اتصف به ما صدق عليه من افراده فيكون ايضا ثابتا واما ما يقال من ان المعدوم ليس عندهم
اعم من المنفي مردود بما نقل عنهم من انهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا وح اما ان يكون مساويا
له او اخص منه مطلقا او من وجه او اعم وعلى التقادير فالمطلوب حاصل كالا يخفى على المتتبع اي الذي يثبت
كون المعدوم ثابتا وجهان الاول المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الاول فلانه اي
المعدوم متصور ولا يمكن تصور الشيء الا بتميزه عن غيره والا لم يكن هو بكونه متصورا اولى من الغير لا يقال
ان اراد وان كل معدوم ممكن متصور منعناه وان اقتصروا على البعض لم يثبت مدعاهم لانا نقول
لعلهم ارادوا ان بعضه متصور دون بعض وكل منهما ممتاز عن الآخر كما يشهد به قوله وايضا فان
بعضه مراد دون بعض وبعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات لما عقل ذلك
اي اتصاف بعضها بالمرادية او المقدورية دون بعض واما الثاني فلان كل متميز له هوية يشار اليها العقل
وذلك لا يتصور الا بتعينه وثبوته في نفسه والنفي الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه
والجواب عن هذا الوجه هو النقض بما وافقونا على انه منفي كالممتنعات فان بعضها كشريك الباري
متميز عن بعض كاجتماع الضدين وايضا التاب كبحر من زيبق وجبل من ياقوت وانسان ذي رأسين
فان بعضها متميز عن بعض ولا ثبوت لها اتفاقا لانها عبارات عن جواهر متصفة بالتاليف والالوان
والاشكال المخصوصة وعندهم ان الثابت في العدم ذوات الجواهر والاعراض من غير ان يتصف الجواهر هناك
بالاعراض ونقض الوجود فانه متميز عن العدم وعن غيره ايضا ولا ثبوت له في العدم اتفاقا وبالفروض

والتركيب فان ماهيته متميزة عن غيرها وليست متقررة حال العدم وفاقا لانها عبارة عن اجتماع الاجزاء
وانضمام بعضها الى بعض وتمامها على وجه مخصوص وذلك لا يتصور حال العدم بل حال الوجود والاحوال
فانها متمايزة وليست ثابتة عندكم في العدم وكانه خص الوجود بالذكر مع اندراجه في الاحوال لان كونه
ثابتا في العدم منتف اتفاقا وضرورة اذ لو ثبت وجود المعدوم حال عدمه لزم اجتماع الوجود والعدم
ثم النقض بالاحوال انما يتجه على نفاة الحال كانه قيل المفهومات التي يسميها بعضهم احوالا لا شك
انها متمايزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في الوجود ولا في العدم ولا في غيرهما واما القائل فيقول انها بالحال
ثابتة على انها واسطة هذا كما ذكر وقد بينا ان ثبوته اي ثبوت المعدوم الممكن ينافي كونه مقدورا
وكونه مرادا فان ما يدل على نفي المقدورية يدل على نفي المرادية ايضا فلا يمكن اثباته به اي اثبات ثبوته
بكونه مقدورا او مرادا بعضه دون بعض وبالجملة فالتميز الذي ادعيتم ثبوته للمعدوم الممكن ان اردتم
به القدر الثابت في المنفي وهو التميز الذهني فظاهر انه لا يوجب الثبوت والا لكان المنفي ايضا
ثابتا وان اردتم به غيره اي غير ذلك القدر فمعناه اي لا نسلم ثبوت التميز الذي هو غير ذلك القدر الذي
للمعدوم الممكن وعليكم اولا تصويره حتى نعلم انه ماذا وتقريره اي بيان ثبوته للمعدوم الممكن حتى نصدق به
وعليكم ثانيا بيان كونه مقتضيا للثبوت حال العدم فانا من وراء المنع في المقامين الوجه الثاني
المعدوم متصف بالامكان لان كلامنا في المعدوم الممكن وانه اي الامكان صفة ثبوتية كما سيأتي تقريره
في المرصد الثالث فكان المتصف ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في ذلك المرصد ايضا على انه منقوض
ببعض ما نقض به الوجه الاول ولهم شبه غيرهما اي غير الوجهين المذكورين منها ما يعود اليهما كقوله
اي المعدوم الممكن في الازل ليس الله تعالى بغيره والغيران شيئان اذ لا يتصور تغاير الا بين شيئين
ومرجعه اما الى الاول اذ حاصله ان كل واحد من الغيرين متميز عن الآخر واما الى الثاني بان يقال كل من
الغيرين متصف بالغيرية التي هي صفة ثبوتية فجوابه اما النقض او منع كون الغير صفة ثبوتية وكقوله
ان القصد الى ايجاد غير المعين ممتنع فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة في العدم ومتعينة متميزة فيه لم يتصور
من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس متعينا في نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره فلم يكن هو
مقصودا بذلك القصد اولى من غيره ومحصوله انه متعين متميز فيكون ثابتا فيندرج الى الوجه الاول
والجواب كالجواب فان التميز في علم الفاعل كاف في القصد ونحوه الادراك اي الاحساس علم اي
نوع منه فلو جاز ان يكون لنا معلوم هو ليس بشيء فليجز ان يكون لنا مدرك اي محسوس ليس بشيء وهذا
راجع الى الاول وجوابه النقض بالمتخيل فانه معلوم وليس بشيء ولا مدرك بالحواس وايضا ما ذكره تمثيل
خال عن الجامع فان الاحساس نوع من العلم يخالف التعقل الا ترى انه لا يتعلق بالمعدوم وان كان ثابتا

اى ثابتا لما مر من ان اتصاف الغير الثابت بالصفة الثبوتية محال وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا صح

فلا يلزم من كون المعلوم المتعقل غير ثابت كون المدرك المحسوس كذلك ومنها ما سنورده في مسئلة ان الماهيات
مجعولة ام لا وهو ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم يكن الانسان
مثلا عند عدم جعل الجاعل انسانا وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا يكون الذوات متجددة
بل ثابتة متقررة في انفسها وسيأتيك جوابها هناك خاتمة للمقصد السادس وفيها بيان الاول في
تحقيق معنى لفظ الشيء وبيان اختلاف الناس فيه وهذا البحث لفظي متعلق باللغة بخلاف ما تقدم من
ان المعدوم شيء ام لا فانه بحث معنوي الشيء عندنا الموجود اي لفظ الشيء عند الاشاعرة يطلق على الموجود
فقط فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء وقال الجاحظ والبصرية من المعتزلة هو المعلوم ويلزمهم
المستحيل اي يلزمهم اطلاق الشيء على المستحيل لانه معلوم الا ان يقولوا المستحيل لا نعلم الا على سبيل التشبيه
والتمثيل كما ذهب اليه البهشمية وقال الناشي ابو العباس هو القديم وللحادث مجاز وقالت
الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصيبيني من معتزلة البصرة
هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم وهذا قريب من مذهب الاشاعرة والنزاع لفظي متعلق بلفظ
الشيء وانه على ماذا يطلق والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات والظاهر
معنا فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيء تلقوه بالقبول
ولو قيل ليس بشيء قابلوه بالانكار ولا يفرقون في اطلاق لفظ الشيء بين ان يكون الموجود قديما او
حادثا جسما او عرضا وقوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لان الحقيقة
لا يصح نفيها فيبطل به قول الجاحظ وقوله والله على كل شيء قدير ينفي اختصاصه بالقديم لان القدرة
انما تتعلق بالحادث دون القديم والاصل في الاطلاق الحقيقة فيبطل به قول ابي العباس الناشي وقوله
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك ينفي اختصاصه بالجسم فيبطل به قول هشام وقول لبيد الا كل شيء ما خلا الله
باطل ينفي اختصاصه بالحادث لان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا فيبطل به قول الجهمية البحث الثاني
في تفريعات المعتزلة على القول بان المعدوم شيء اي ثابت متقرر متحقق في الخارج منفكا عن صفة الوجود
كما مر قالوا المعدومات الممكنة قبل وجودها ذوات واعيان وحقائق وتاثير الفاعل في جعلها موجودة
لا في كونها ذوات ثم اختلفوا فقال ابو اسحق بن عياش الذوات في العدم معراة عن جميع الصفات ولا يحصل
لها الصفات الا حال الوجود وقال غير ابن عياش انها في حالة العدم متصفة بصفات الاجناس ككون
السواد سوادا والبياض بياضا والجوهر جوهرا والعرض عرضا ومعنى اي الصفات على الاطلاق اما
عائدة الى الجملة اي البنية المركبة من امور عدة او الى التفصيل اي الى كل واحد من متعدد بلا اعتبار
تركيب بينها والقسم الاول العائد الى الجملة هو الحيوة وما يشبهها من القدرة والعلم والارادة والكراهة

وعنه فانها محتاجة الى بنية مخصوصة مركبة من جواهر فرد فهذا القسم مختص بالجواهر اذ لا يتصور حلول الحيوة في
الاعراض المركبة والقسم الثاني العائد الى المنفصل اما للجواهر واما للاعراض فللجوهر انواع اربعة من الصفات
الاول الصفة الحاصلة للجوهر حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية التي هي من صفات الاجناس الثاني
الصفة الحاصلة من الفاعل وهو الوجود فان الفاعل لا تاثير له في الذوات لانها ثابتة ازلا واثبات
الثابت محال ولا في كون الجوهر جوهرا لان الماهيات غير مجعولة عندهم بل في جعل الجوهر موجودا اي متصفا
بصفة الوجود الثالث ما يتبع الوجود اي وجود الجوهر وهو التحيز قالوا انه صفة صادرة عن صفة
الجوهرية بشرط الوجود ويسمونه بالكون فمنهم من قال الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانه اذا فرضنا انه تعالى خلق جوهرا واحدا فقط كان له في اول حدوثه كون بدون شيء من الاربعة ومنهم
من قال انه احد الاربعة الرابع الصفة المعللة بالتحيز بشرط الوجود وهو الحصول في الحيز اي اختصاص
الجوهر بالحيز ويسمون هذا الحصول بالكائنية ويقولون انه معلل بالكون وعندهم ان الجوهر الفرد ليس له صفة
زائدة على هذه الاربعة فليس له بكونه اسود او ابيض صفة اذ لا معنى لكونه اسود الا حلول السواد فيه وكذا
القول في كل عرض غير مشروط بالحيوة وللاعراض الانواع الثلثة الاول اعني الوصف الحاصل حالتي الوجود
والعدم وهي العرضية التي هي من صفات الاجناس وما بالفاعل وهو الوجود والصفة التابعة له اي للوجود
وهو الحصول في المحل فان العرضية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود واما سبب الحصول
في المحل فلم يجعلوه امرا زائدا على نفس العرض ومنهم من قال الجوهرية نفس التحيز كابن عياش والشحام
والبصري فلا يكون التحيز عندهم صفة على حدة كما مر فابن عياش ينفيها حال العدم لان التحيز علة للحصول في الحيز
فلا ينفك عنه معلوله وليس المعدوم حاصلا في الحيز قطعا فلا يكون له تحيز ولا جوهرية لانها عين التحيز فلذلك
اثبت الذوات خالية عن صفات الاجناس وابو يعقوب الشحام يثبتهما فيه لانهما متحدان ولا يجوز ان لا يكون
الجوهر جوهرا مع اثبات الحصول في الحيز لانه معلول التحيز فلا ينفك عنه وابو عبد الله البصري يثبتهما لا اتحادهما
وامتناع انتفاء الجوهرية دون الحصول في الحيز فانه معلول للتحيز بشرط الوجود فلا يثبت حال العدم وانه
اي البصري مختص من بينهم باثبات العدم صفة وانفرد من عداه على ان المعدوم ليس له بكونه معدوما
صفة والكل اي جميع القائلين بان المعدومات ثابتة ومتصفة بالصفات اتفقوا على انه بعد العلم بان
للعالم صانعا قادرا عالما حيا يحتاج الى اثباته اي بيان وجوده بالدليل فانهم لما جوزوا اتصاف المعدومات
بالصفات لم يلزم من اتصاف الصانع بالصفات المذكورة ان يكون موجودا بل يحتاج في العلم بوجوده الى دليل
قال الامام الرازي انه مقالة بينة وسفسطة ظاهرة للقائلين انه جواز ان يكون محال الحركات والسكنات
امورا معدومة فيحتاج في العلم بوجودها الى دليل منفصل وقال المصنف لعلهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان الصانع

دلالة

العالم

العالم ذات يتصف بهذه الصفات يحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اي ذاتا يتصف بها كما نعلم ان
الواجب يمتنع عدمه ومع ذلك يحتاج في اثباته الى البرهان وهذا قول صحيح لا جهالة فيه ولا سفسطة اذ معناه
انه لا يصلح صانعا للعالم الا شيء له صفاته وهذا القدر لا يلزم وجوده في الخارج وماذا القول ظاهر
ان تعذر الاتصاف بالصفات الخارجية لا يقتضي تحقق وجود الموصوف في الخارج وهذا الاعتذار بعيد
جدا لان جعل هذا الكلام بهذا المعنى من تفاريع القول بثبوت المعدوم مما لا وجه له فان جميع العقلاء
متفقون على ذلك المقصد السابع الحال وهو الواسطة بين الوجود والمعدوم ضرورة
لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء
من المفهومات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك اي نفي ما ذكرناه من انه لا واسطة بين النفي و
والاثبات وقصد اثبات واسطة بينهما فهو سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق وان اريد معنى
آخر بان يفسر الموجود مثلا بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما
هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة التي بيننا متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع
لفظيا لانا ننفي الواسطة بين الموجود والمعدوم بمعنى الثابت والمنفي وانتم معترفون بذلك وتثبتون
الواسطة بينهما بمعنى آخر ولا امتناع لنا في ذلك والذي اوجبهما اي الظنهم اراده حسبانا ان
مباحث المتقين اي تعارفه انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بان يحاذي بها امر في
الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا مفهومات ليس من شانها ذلك العروض
كالامور الاعتبارية التي تسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل
العدم للوجود سلب الايجاب وهم يجعلونه عدم ملكة ولا نتنازعهم في المعنى ولا في التسمية فقد ظهر بهذا
التاويل ايضا ان النزاع لفظي فصل قد اسقط المصنف هذا الكلام من متن الكتاب لانهم لم يصرحوا
بهذا المعنى وليس في عباراتهم ما فيه نوع اشعار به مع ان الامتناع والذوات المتصفة به كشريك الباري
مثلا ليس من شانها ان يعرض لها الوجود ولم يعدوها من قبيل الاحوال حجة المثبتين للحال وهي ما
الاول الوجود ليس موجودا والا لكان وجوده زائدا على ذاته لانه يشارك الموجودات في الموجودية ويمتاز
عنها بخصوصية من ذاته فقد زاد وجوده على ماهيته وتسلسل الوجود بعد وجود الى غير النهاية ولا
معدوما والا اتصف الشيء بنقيضه قلنا الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم مغاير للوجود
فانه انما يكون موجودا بامر زائد ينضم اليه واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بامر زائد عليه كما مر
وامتيازه عما عداه بقيد سلبي وهو ان الوجود ليس زائدا على ذاته اصلا فلا تسلسل او هو معدوم
وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم اما اتصافه

فمنهم من يقول شريك الباري يجب
اتصافه بهذه الصفات والا
لم يكن شريكا له وانه ممتنع في الخارج
وقد اثبته امام الحرمين اولا
والقاضي منا وابو هاشم من
المعتزلة فانه اول من قال بالحال
وبطلانه صح

بنقيضه بالنسبة والشيئان فلا يمتنع فان كل صفة فانه يتميز فرد من افراد نقيضها كالسواد القائم بالجسم
فانه لا يجتمع مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود
الوجه الثالث السواد مركب من اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يميزه
عنها وهو قابضية البصر فرضا انما قال ذلك لان خصوصية الفصل مجهولة وقبض البصر الذي هو من آثارها
معلوم فعبر به عنها كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق مثلا فان الاطلاع على ذاتيات الحقائق وخصوصياتها
التي هي فصولها عسير جدا فنقول الجزآن ان وجدا وهما معنيان اى عرضان لزم قيام المعنى بالمعنى اذ
لا بد ان يقوم احد ذينك الجزئين بالآخر واللازم باطل لانه يلزم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية وسقط وان
عدما معا او احدهما فقط لزم تقوم السواد مع وجوده بالمعدوم وانه محال بديهة قلنا المختار انهما
موجودان قولكم يلزم قيام المعنى بالمعنى قلنا ولم قلتم انه محال وحجتكم عليه سبق ابطالها او نمنع الملازمة
اى نقول هما موجودان ولا يلزم قيام العرض بالعرض لانهما في الخارج شيء واحد ذاتا ووجودا ولا
ثابت في الخارج حتى يقوم احدهما بالآخر فيه لان التمايز بينهما ذهني فليس في الخارج شيء هو لون و
وشيء آخر هو القابض للبصر يقوم ذلك الشيء الآخر به اى بالشيء الاول الذي هو اللون او يقوم الاول
بذلك الآخر بل هو اى السواد لون ذلك اللون بعينه في الخارج قابض البصر فلا تمايز في الخارج و
ما اشرنا اليه في مكانه حيث بين تركب الماهية من الاجزاء المحمولة وان تلك الاجزاء انما تتميز في الذهن دون
الخارج فان قيل اذا كان السواد امرا واحدا في الخارج ولم يكن له جزء فيه بل في الذهن فقط يلزم
ان يكون للبسيط في الخارج صورتان ذهنيتان متغايرتان تطابقان ذلك البسيط اعني صورتي اللون
وقابض البصر وانه محال بالضرورة لان مطابقة احدى المتغايرتين اياه ينافي مطابقة الاخرى له بديهة
قلنا لا نسلم الاستحالة اى استحالة ان يكون للبسيط تانك الصورتان وانما جزمتم بذلك اى بكونه محالا
انما هو من بديهة الوهم وحكمه لانه الفه بالصور الخيالية كالمنقوش على الجدار والمتخايل في المرآة فان صورتين
متغايرتين من الصور الخيالية يستحيل مطابقتهما لامر واحد بسيط فلذلك تنازع ويحكم الان الحال في
الاجزاء العقلية كذلك ولو علمت ان تلك الصور التي هي الاجزاء الذهنية صور عقلية مخالفة للصور الخيالية
ينتزعها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس وبحسب شروط مختلفة تقتضيها اى
تقتضي تلك الشروط تلك الاستعدادات وكلمة من في قوله من الهويات متعلقة باقل او اكثر بيان للشروط
وقوله والتنبيه عطف على المشاهدة للمشاركات والمباينات اى فيما بين تلك الجزئيات بحسبها اى بحسب
المشاهدة فان التنبيه انما يكون على مقدار المشاهدة قطعا لم تستبعد جواب لقوله ولو علمت ان العقل
ينتزع من الشخص صورة مطابقة للشخص واحد كما اذا شاهد شيء زيد افرادا كثيرة من الانسان فانتزعت منها بحذف

كما اذا اشاهدت زيدا فارتسم فيها او في بعض الآتها صورة تطابقه فقط
وان تعقل صورة اخرى تطابقه وبني نوعه
ح

بحذف المشخصات صورة ماهية الانسان التي تطابق زيدا وبني نوعه وان تعقل صورة اخرى يشاركنا
اى يشارك ذلك الشخص واياه بنا وبل الهيئة الشخصية فيها اى في تلك الصورة الاخرى المشاركون له في
جنسه كما اذا شاهدت مع افراد الانسان افراد الفرس ايضا فانتزعت منها صورة ماهية الحيوان المطابقة بعينه
لزيد وبني جنسه خاتمة للمقصد التابع في تفريعات القائلين بالحال ذكر لهم فرعين الاول انهم قسموا
اى الحال الى معللة اى بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما تعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة
بالمتحرك وتعلل القادرية بالقدرة والى غير معللة وهو بخلاف ما ذكر فيكون حالا ثابتا للذات لا بسبب معنى
قائم به كاللونية للسواد والعرضية للعلم والجوهرية للجواهر والوجود عند القائل بكونه زائدا على الماهية
فان قيل الاحوال ليس ثبوتها للمحال بسبب معان قائمة بها فان قلت جوز ابو هاشم تعليل الحال
بالحال في صفاته تعالى فكيف اشترط في علة الحال المعللة ان تكون موجودة قلت لعل هذا الاشتراط على مذهب
غيره وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون الا للحي وما يشبهها فان غيرها من الصفات لا توجب للمحال
احوالا كالسواد والبياض على ما مر والمثبتون للحال من الاشاعرة يقولون الاسودية والابيضية والكا بعينه
والمتحركية كلها احوال معللة الثاني من الفرعين انهم قالوا الذوات كلها متساوية في انفسها وانما تتمايز
الذوات بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها ويبطله ان الذوات المتساوية لا بد وان تختص كل منها بحال
حتى يتصور تمايزها بالاحوال فاما ان يكون ذلك الاختصاص لا لامر يقتضيه وانه ترجيح بلا مرجح وانما
ان يكون لامر وذلك الامر المقتضي للاختصاص اما ذات فالكلام في اختصاصه من بين سائر الذوات
بالمرجحية او صفة لذات فالكلام في اختصاص الذات بها اى بتلك الصفة وبالجملة فالاشتراك في الذوات
اعني التساوي في الحقيقة توجب الاشتراك والتساوي في اللوازم ضرورة سواء كانت تلك اللوازم احوالا
اولا فكيف يتصور الاشتراك والتساوي في الحقيقة مع الامتياز باللوازم التي هي الاحوال واما على رأينا
يعني نفاة الاحوال فالذوات متخالفة في الحقائق وانها تشترك في اللوازم وذلك غير ممتنع لجواز ان يكون
الحقائق المختلفة مقتضية لامر واحد لازم لها بخلاف العكس وهو ان تكون الذوات مشتركة متساوية
مع الاختلاف والتنافي في اللوازم كما هو رأيكم فانه ممتنع قطعا وربما قال النافون للاحوال الزاما
حجة المثبتين لها هو ان الحقائق مشتركة في امور ومختلفة بخصوصياتها وما به الاشتراك غير ما به الا خلاف
وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فقد ثبتت الواسطة التي هي الحال وذلك منقوض بان الاحوال
تشترك في الحالية وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بعضها عن بعض وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف
فالحالية زائدة على الخصوصيات وانها اى الحالية المشتركة وهي مفهوم الحال حال تشارك سائر الا حوال
في الحالية وتمتاز عنها بخصوصية وليس شيء من المشترك والمميز موجودا ولا معدوما فيثبت حال الحال

فيتسلسل الاحوال الى غير النهاية او نقول وانها اى كل واحدة من تلك الخصوصيات حال تشارك
سائر الاحوال في مفهوم الحال ويمتاز عنها بخصوصية اخرى وهكذا واجيب عنه بوجهين الاول التزام
التسلسل في الاحوال ورده الامام الرازي بانه يسد باب اثبات الصانع وفيه نظر لان اثبات
الصانع انما يتوقف على امتناع التسلسل في الامور الموجودة والتزامه لا ينافي هذا الامتناع لجواز ان
يمتنع التسلسل في الموجودات ولا يمتنع في الاحوال التي ليست بموجودة كما لا يمتنع في الاضافات والنكو
اتفاقا الثاني ان الاحوال لا توصف بالتماثل والاختلاف فلا يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لانه
وصف لها بالتماثل ولا انها متمايزة بخصوصياتها لانه وصف لها بالاختلاف واجاب الامام الرازي
عنه ايضا بان ذلك جهالة لان كل امرين يشير اليهما العقل بوجه من الوجوه اما ان يكون المتصور من
احدهما هو المتصور من الآخر او لا فعلى الاول بينهما تماثل وعلى الثاني اختلاف فلا مخرج عنهما وفيه نظر
لانهم جعلوا التماثل والاختلاف اما صفة موجودة او حالا وعلى كلا التقديرين لا يقوم الا بالموجود
اما على الاول فلان وجود الصفة فرع وجود الموصوف واما على الثاني فلان الحال لا يقوم الا بالموجود فا
فاطلاقهما اى اطلاق التماثل والاختلاف على الاحوال يكون بمعنى آخر فلا يكون الحكم بان الاحوال لا توصف
بهما بالمعنى الاول جهالة ثم ان الامام الرازي بعدما زيف الوجهين المذكورين في الجواب اجاب عن
كلام الثاني بان الحال اى مفهومه ليس حالا بل هو سلب اذ معناه كونه ليس موجودا ولا معدوما
وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا وهذا الجواب انما يتمشى اذا ادعى ان مفهوم الحال
وقد يجاب بجواب آخر ايضا وهو ان مفهوم الحال مشترك بين نفسه والاحوال الخاصة فلا يكون لمفهوم
الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما اذا ادعى ان الخصوصيات المميزة لبعض الاحوال عن بعض احوال
ايضا فلا يتم ذلك الجواب الا اذا قيل ان الخصوصيات ايضا سلوب واعلم ان المباحث المتعلقة بثبوت
المعدوم والحال الاحكام فاسدة مبنية على اصول باطلة فلذلك اعرضنا عن الاطناب فيها وتضييع الاوقات
في توجيهها المرصد الثاني من المرصد الامور العامة في الماهية قدم مباحث الوجود
والعدم على مباحث معروضها اعني الماهية لان البحث عنها من حيث انها صالحة لمعروضية احدهما وهي
بهذا الاعتبار متاخرة عنها وفيه اى في هذا المرصد مقاصد ثمانية الاول في تفسير الماهية ما
لكل شيء كليا كان او جزئيا حقيقة هو بها هو وهذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية
وقد يستعمل الهوية بمعنى الوجود الخارجي والحقيقة الكلية تسمى ماهية ثم الحقيقة من حيث هي اما ان لا يقاس
الى امور مباينة اياها فذلك لا التباس فيه لان الامور المباينة لها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست
نفس الماهية ولا داخلة فيها ولا عارضة لها واما ان يقاس الى امور داخلة فيها او خارجة عنها عارضة

لها

لها فاذا قيست الى الامور العارضة لها ثبتت هي مغايرة لما عداها من الامور التي تعرض لها سواء
كان ذلك العارض لازما لها او لا ينفك عنها كالكتابة للانسان فالانسانية من حيث هي انسانية ليست
الا الانسانية فليست الماهية الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات على معنى ان شيئا منها ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على
معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من اتصافها بواحد
من المتناقضين بل هذه امور زائدة على الماهية الانسانية تنضم الى الانسانية فيكون الانسانية مع
الوحدة واحدة ومع الكثرة كثيرة ومع الوجود موجودة ومع العدم معدومة وعلى هذا فقس وبالجملة
اذا لوحظ ماهية في نفسها ولم يلاحظ معها شيء زائد عليها كان الملحوظ هناك نفس الماهية وما هو داخل
فيها اما مجملا او مفصلا ولم يمكن للعقل بهذه الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في
هذا الحكم الى ان يلاحظ امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة لا مجملا ولا مفصلا فظهر ان تلك العوارض
ليست للماهية في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتيج الى ملاحظة اخرى وايضا لو كان
شيء منها نفسها او داخلا فيها لما امكن اتصافها بمقابله ومن هنا يعلم ايضا انها ليست مقتضية ولا مستلزمة
لشيء من المتقابلات على التعيين واذا قيست الماهية الى الامور الداخلة فيها صح السلب بمعنى انها ليست
نفسها لان الداخل في الماهية ليس عينها من حيث هو داخل فيها واما الاجزاء المحمولة فهي وان كانت بحسب
الخارج عين الماهية لكن باعتبار آخر فاذا سئلنا بطرفي النقيض وقيل الانسانية من حيث هي انسانية
أ او ليست أ كان الجواب الصحيح انها ليست من حيث هي أ لا انها من حيث هي ليست أ فان تقديم حرف
السلب على الحيثية كما في العبارة الاولى معناه المتبادر انها اذا اخذت بهذه الحيثية لا تقتضي أ وذلك لان
الرابطة ههنا متاخرة عن السلب فالمقصود سلب الربط وهو حق ومعنى تقديم الحيثية على حرف السلب انها اذا
اخذت بهذه الحيثية تقتضي لا أ وذلك لان الرابطة في هذه العبارة متقدمة على السلب فالمتبادر منها
الايجاب العدولي وهذا باطل ولو سئلنا عن المعدولتين اراد الموجبتين المعدولة والمحصلة على سبيل
التغليب فقيل أهي أ او لا أ لم يلزمنا الجواب عن هذا السؤال لانه غير حاصر بخلاف طرفي النقيض
اذ لا مخرج عنهما وان قلنا اى وان اجبنا عن هذا السؤال تبرعا قلنا لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي
عرفته اذ ليس شيء من الالف واللا الف نفس الماهية ولا داخلا فيها فان قيل الانسانية التي لزيد
من حيث انها انسانية ان كانت هي التي لعمرو كان شخص واحد في آن واحد في مكانين ومتصفا
بالاوصاف المتقابلة معا وان كانت غيرها لم تكن الانسانية امرا واحدا مشتركا بين افراده قلنا معنى هذا
الكلام ان الانسانية من حيث هي اما واحدة مشتركة بين افراده واما متعددة متغايرة فيها وعلى كل

تقدير يلزم محذور فلا يلزمنا الجواب لانها من حيث هي ليست شيئا مما ذكر فان الحيثية المذكورة
تقتضي قطع النظر عن جميع العوارض وان اجبنا قلنا هي من حيث هي ليست التي في زيد ولا غيرها
وليست التي في عمرو ولا غيرها لان وحدتها وتغايرها وكونها في زيد او عمرو وكلها عوارض قطع النظر
عنها في هذه الحيثية ولو وقع بدل قوله في زيد قولنا في عمرو لكان اظهر بل يقال اي كون الانسانية
واحدة مشتركة وكونها متعددة متغايرة قيدان خارجان عن الانسانية يلحقانها بعد النسبة اليهما
اي الى الوحدة والتعدد المقصد الثالث في اعتبارات الماهية بالقياس الى عوارضها
التي ذكر حالها في المقصد الاول وهي ثلثة تقييد الماهية بوجودها وتقييدها بعدمها واطلاقها بلا
تقييد فنقول الماهية اذا اخذت مع قيد زائد عليها تسمى مخلوطة وبشرط شيء ووجودها
في الخارج مما لا مرية فيه فان وجود الاشخاص في الخارج بين لا شك فيه وهي عبارة عن الماهية الكلية مع التشخص
فالماهية المخلوطة موجودة قطعا وفيه بحث وهو ان الشخص هل هو مركب في الخارج من الماهية
والتشخص او هو مركب منهما وسيرد عليك تحقيقه واذا اخذت الماهية بشرط الخلو عن اللواحق سميت
مجردة وبشرط لا وانها لا توجد في الخارج والا لكانت الوجود الخارجي والتعين فلم يكن مجردة عن جميع
اللواحق كما فرضناه هف وهل توجد المجردة في الذهن عند القائل بالوجود الذهني قيل لا توجد
لان وجودها في الذهن من العوارض واللواحق فلا يكون مجردة عن جميعها كالموجود الخارجي وقيل
توجد لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا حجر في التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن
الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية بان يعتبرها معراة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت
بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا ترى انه يمكنه الحكم على المجردة مطلقا باستحالة الوجود في الخارج ولا
حكم على شيء الا بعد تصوره وتقرر عندنا ما قيل من ان المعدوم مطلقا اي خارجا وذهنا قد يتصور
فيعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار
ذاته ومفهومه فكذلك اذا تصورت المجردة مطلقا كانت من حيث ذاتها ومفهومها مجردة ومقابلة للمخلوطة
ومن حيث وجودها في الذهن يكون قسما من المخلوطة ومحكوما عليها وكذا الكلام في المجهول مطلقا فانه
باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اضافة هذا الوصف
فيضاف له وقيل ان شرط تجردها عن الامور واللواحق الخارجية وجدت في الذهن بلا اشتباه
وان شرط تجردها مطلقا اي من العوارض الخارجية والذهنية معا فلا يوجد فيه لان الوجود الذهني من
العوارض كما مر وفيه نظر فان كونه اي كون الشيء موجودا في الذهن ليس من العوارض الذهنية اذ هي
اي العوارض الذهنية ما جعله الذهن قيدا فيه اي في الشيء بان يعتبر الذهن لذلك الشيء عارضا ويلاحظه

له وهذا الذي فرضناه موجودا في الذهن عرض له في نفس الامر كونه في الذهن من غير ان يعتبر الذهن
عارضا له ويلاحظه فيه وبعد وضوح الحق في ان مفهوم العوارض الذهنية ماذا فلا يبعد ان تسميها
اي تسمي الامور العارضة للشيء بحسب نفس الامر حال كونه موجودا في الذهن باللواحق الذهنية بناء على
ان المراد بها ما يلحق الماهية عند قيامها بالذهن وان كانت عارضة لها في نفس الامر لا ما يجعله
الذهن قيدا فيها واعتبر عروضه لها واذا اخذت الماهية من حيث هي هي مع قطع النظر عن
المقارنة للعوارض والتجرد عنها سميت مطلقة وبلا شرط وهذه اعم من الاوليين وقد وجدت في الخارج
احدى قسميها وهي المخلوطة ووجود الاخص في الخارج مستلزم لوجود الاعم فيه فيكون هي اي المطلقة
ايضا موجودة فيه وذلك ظاهر اذا كان التركيب في الاشخاص خارجيا كما اشرنا اليه المقصد
الثالث قال افلاطون الماهية المجردة موجودة فانه يوجد من كل نوع فرد مجرد عن جميع العوارض
ازلي ابدي لا يتطرق اليه فساد اصلا قابل للمتقابلات واحتج عليه بان الانسان قابل للمتقابلات
والا لم تعرض له فيكون في نفسه مجردا عن الكل لان ما يكون معروضا لبعضها يستحيل ان يكون قابلا لما
تقابله وانت قد علمت ان المجرد لا وجود له في الخارج بل يمتنع ان يكون موجودا فيه فهذا المدعى باطل
قطعا وعلمت ايضا ان المتقابلات للماهية من حيث هي هي فانها في حد ذاتها قابلة للاتصاف بكل واحد
منها بدلا عن الآخر فالماهية الانسانية المطلقة هي القابلة للتشخصات المتقابلة واما فرد من الماهية
الانسانية يكون كذلك الفرد قابلا لزيد وعمرو اي لتشخصهما كما دل عليه كلامه فضروري البطلان للتحا
ان يكون الواحد المعين متصفا بالصفات المتقابلة في زمان واحد وكذا ان اراد بفرد منها الماهية
المقيدة بقيد التجرد فان اقتران المجرد بالقيود التي اعتبر تجريده عنها ضروري البطلان ايضا فظهر ان
دليله غير واف بما ادعاه وما ذكرناه الذي ذكرناه انما يرد عليه ان حمل كلامه على ما هو ظاهر المنقول عنه وان
عني به معنى آخر مثل ما اوله به بعض المتأخرين وهو صاحب الاشراق من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب
والبسائط العنصرية ومركباتها امرا من عالم العقول مجردا عن المادة قائما بذاته يدبره اي يدبر ذلك النوع
ويفيض عليه كمالاته ويعتني بشأنه عناية عظيمة شاملة لجميع افراده وهو الذي يسميه ذلك البعض رب
ويعبر عنه في لسان الشرع كما ورد في الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار ونحوها فذلك بحث آخر لا
تعلق له بهذا المقام المقصد الرابع الماهية اما بسيطة لا يلتئم من عدة امور مجتمعة او مركبة
تقابلها هي التي يلتئم من عدة امور مجتمعة وينتهي المركب الى البسيط اذ لا بد ان يكون في المركب امور كل واحد
منها حقيقة واحدة والا لكان مركبا من امور لا نهاية لها لا امرة واحدة بل مرارا غير متناهية ومع ذلك فلا
بد من وجود البسيط فيه لان العدد اي المتعدد بالفعل ولو كان غير متناه فيه الواحد الذي لا تعدد

فيه بالفعل ضرورة لان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة مبدأ للتعدد فكما امتنع عدد متناه او غير
متناه من غير ان يوجد فيه وحدات كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه آحاد اى امور غير منقسمة
بالفعل سواء كانت قابلة للانقسام اولا وكلاهما يعتبر بالقياس الى العقل تارة وبالقياس الى
الخارج اخرى فالاقسام اربعة بسيط عقلى لا يلتئم فى العقل من امور عدة يجتمع فيه كالاجناس العالية
والفصول البسيطة وبسيط خارجى لا يلتئم من امور كذلك فى الخارج كالمفارقات من العقول والنفوس
فانها بسيطة وان كانت مركبة فى العقل ومركب عقلى يلتئم من امور متمايزة فى العقل فقط ومركب خارجى
يلتئم من اجزاء متمايزة فى الخارج كالبيت والمركب العقلى لو لم ينته الى البسيط لزم منه محال آخر سوى ما ذكر
وهو تعقل ما لا يتناهى وانه محال اذ كان فى زمان متناه فلا تكون الماهية المعقولة معقولة وما لا نهاية
فى الماهيات المعقولة بالكنه المقصد الخامس فى تقسيم الاجزاء للماهية المركبة وهو من وجهين
الاول انها ان صدق بعضها على بعض فمتداخلة سواء كانت متساوية او غير متساوية والا فمتباينة
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المتساوية فيحتاج الى جعلها قسما ثالثا
والاظهر فى العبارة ان تقسم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تقسم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية
اما المتداخلة فان صدق كل منهما على كل افراد الآخر فهما متساويان نحو الحساس والمتحرك بالارادة
اذا اعتبر ماهية مركبة منهما والا وان لم يصدق كل منهما على كل افراد الآخر مع كونهما متصادقة فى الجملة
فبينهما لا محالة عموم وخصوص اما مطلقا او من وجه اما ان يقوم العام الخاص وهذا انما يكون فى الماهيات الاعتبارية
نحو الجسم الابيض فان العقل يعتبر منهما ماهية واحدة اولا يقوم العام الخاص بل يكون الامر بالعكس نحو
الحيوان الناطق فان الناطق لكونه فصلا هو المقوم للحيوان الذى هو جنس ونحو الجوهر الموجود
والكم الموجود مثلا فان الاعم هاهنا اعنى الموجود صفة للاخص على عكس الجسم الابيض ولا شك ان الصفة
متقومة بالموصوف مطلقا واما الناطق فليس وصفا للحيوان بل هو جار مجراه واما من وجه فيسم لقوله
اما مطلقا نحو الحيوان الابيض فانه ماهية اعتبارية لان الماهية الحقيقية يمتنع ان يكون بين اجزائها
عموم من وجه واما المتباينة فاما ان يعتبر الشىء مع علته من العلل الاربع او مع معلول له او مع ما ليس علة
ولا معلولا بالقياس اليه فان قلت تركب الشىء مع علته يستلزم تركب الشىء الذى هو تلك العلة مع معلوله
ففى التقسيم استدراك قلت معنى تركب الشىء مع علته ان يعتبر ذلك الشىء من حيث عرضت له الاضافة
الى تلك العلة ومعنى تركب الشىء مع معلوله ان يعتبر من حيث عرضت له الاضافة الى ذلك المعلول فلا
استدراك اصلا والاول اى ما هو المعتبر بالقياس الى العلة اما معتبر مع الفاعل نحو العطاء فانه اسم لفائدة
اعتبر اضافتها الى الفاعل او مع القابل نحو الفطوسة وهى التقعر الذى فى الانف فقد اعتبر فيها الشىء

بالاضافة

بالاضافة الى قابله او مع الصورة نحو الافطس وهو الانف الذى فيه تقعير وهو تجرى مجرى الصورة من
الانف او مع الغاية نحو الخاتم فانه حلقة تتزين بها فى الاصبع وذلك التزين هو الغاية الموضوعة من تلك
الحلقة والثانى وهو المعتبر بالنسبة الى المعلول نحو الخالق والرازق وامثالهما مما اعتبر فيه الشىء منسوبا الى
معلوله والثالث وهو الذى اعتبر مع ما ليس علة ولا معلولا اما متشابهة فى الماهية نحو اجزاء العشرة
وهى الوحدات المتوافقة بالحقيقة او متخالفة فى الماهية وهى اما متمايزة عقلا لا حسا كالجسم المركب من الهيولى
والصورة فان اجزاءه متخالفة متمايزة فى العقل دون الحس وكالعدالة المركبة من الحكمة والعفة والشجاعة
او خارجا اى حسا كاعضاء البدن وعلى هذا فى قوله نحو الانسان المركب من البدن والنفس نظر فان
النفس الناطقة والبدن لا يتمايزان حسا وان اريد بالخارج ما يقابل الذهن كانت الهيولى والصورة
من الاجزاء الخارجية دون العقلية ونحو الخلقة المركبة من اللون والشكل المتمايزين فى الحس فان الهيئات
الشكلية محسوسة تبعا ونحو البلقة المركبة من السواد والبياض المحسوسين بالذات التقسيم الثانى ان الاجزاء
اما وجودية بان لم يعتبر ان لا يكون فى مفهومها سلب اولا يكون كذلك والقسم الاول اما حقيقية اى غير اضافية
كالجسم المركب من الهيولى والصورة والانسان المركب تركيبا اعتباريا من الروح والجسد او اضافية
نحو الاقرب فان مفهومه مركب من القرب والزيادة فيه وكلاهما اضافتان او ممتزجة من الحقيقية والاضافية
نحو السرير فانه مركب من القطع الخشبية وهى موجودات حقيقية ومن ترتيب مخصوص فيما بينها باعتباره يحصل
السرير وانه امر نسبى لا يستقل بالمعقولية والثانى وهو ما لا يكون كلها وجودية نحو القدم فانه موجود اولا له
فقد تركب مفهومه من وجودى وعدمى ولم يتعرض لما هو عدمى محض لانه غير معقول فان العدمات لا تعقل الا
مضافة الى الوجودات فيكون المعنى الوجودى ملحوظا هناك قطعا واعلم ان مال الاقسام المذكورة فى هذين
القسمين انما هى فى الماهية على الاطلاق اعم من ان يكون ماهية حقيقية او اعتبارية واما اذا اعتبرنا الماهية
الحقيقية فلا يكون اجزاؤها الا موجودة فيكون وجودية قطعا فلا يتاتى فيها التقسيم الثانى باعتبار الوجودية
والعدمية ولا باعتبار الحقيقية والاضافية اذا لم نجعل الاضافات من الخارجية والنسبة بينهما اى بين اجزاء
الماهية الحقيقية قد يمتنع على بعض الوجوه المذكورة فى التقسيم الاول كالعموم من وجه على المشهور وكالمساواة على
ما قيل من امتناع تركب الماهية الحقيقية الواحدة من حقيقية من امرين متساويين المقصد
السادس الماهيات الممكنة هل هى مجعولة بجعل جاعل ام لا فيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا
سواء كانت بسيطة او مركبة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل جاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل
انسانية لان ما يكون اثرا للجعل يرتفع بارتفاعه قطعا وسلب الشىء عن نفسه محال بديهة والجواب ان الانسانية
مستحيلة فان المعدوم فى الخارج دائما مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل فوقت او دائما ارتفعت الانسانية

كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخا
وليس في ذلك محال انما المحال الايجاب المعدول وحاصله ان عند عدمه اي عدم جعل الجاعل يرتفع الماهية
الانسانية عن الخارج رأسا وبالكلية فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها
بحسب الخارج لانها تبقى في الخارج مع اللاانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والمحال هو الثاني
الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به المذهب الثاني انها مجعولة مطلقا اي في الجملة
اذ لو لم يكن الماهية اي شيء من الماهيات مجعولة اصلا ارتفع المجعولية مطلقا اي بالكلية لان ما فرض كونه مجعولا من
وجود او موصوفية الماهية به اي بالوجود فهو ماهية في نفسه والمقدر ان لا شيء من الماهيات بمجعولة فلا يكون
في ماهية الممكن ولا وجودها ولا اتصافها بالوجود مجعولة بجعل الجاعل فيلزم استغناء الممكن عن المؤثر وذلك
مما لا يقول به عاقل هذا ما يقتضيه تقرير الكتاب ههنا والمشهور ان احد المذاهب هو ان الماهيات كلها مجعولة اما
البسيطة فلانها ممكنة والممكن محتاج لذاته الى الفاعل واما المركبة فكذلك ايضا ولان اجزائها البسيطة مجعولة
والجواب ان المجعول هو الوجود اي هويته لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات
بل عنها ارتفاع المجعولية راسا واستغناء الممكن عن الفاعل المؤثر المذهب الثالث الماهية المركبة مجعولة بخلاف
الماهية البسيطة لان شرط المجعولية الامكان وذلك لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج الى المؤثر
اليه فرع الامكان فانه اي الامكان لا يعرض للبسيط فانه نسبة بل كيفية عارضة للنسبة لا يتصور الا بين شيئين
والبسيط لا تثنية فيه فلا يتصور عروضه له وقد اعترض عليه بانه لو صح ما ذكرتم لم يكن المركبات ايضا مجعولة
لانه اذا لم يكن البسائط مجعولة لم يكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط كما مر في مباحث التركيب
فاذا لم يكن شيء من اجزائه حتى الجزء الصوري مجعولا لم يكن المركب ايضا مجعولا وانه يقتضي الى نفي المجعولية
بالكلية وانتم لا تقولون به لا يقال في دفع هذا الاعتراض المجعول انضمامها اي انضمام بسائط المركب بعضها الى
بعض او وجودها اي وجود الماهية المركبة منها فلا يلزم مما ذكرناه ارتفاع المجعولية بالكلية لانا نقول ذلك
الذي ذكرتم من الانضمام او الوجود ايضا له ماهية لانها بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة
فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة حتى يظهر ارتفاع المجعولية مطلقا والاعتراض المذكور معارضة والحل
ان البسيط له ماهية ووجود فلعل الامكان يعرض للماهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي
شيئين لا جزئين حتى يستحيل عروضه للبسيط واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان
وانا اريد ان نبين لك ذلك في هذه المسئلة بشان فنقبه الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب ولكن لا
نحتجب عن طالبه بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة
قابلة لهما ولعينيهما اذ العوارض اي الامور التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي

ايضا

هي هي اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل في ذلك اللحوق
لخصوصية شيء من الوجودين بل لمطلق الوجودين فاينما وجدت الماهية كانت متصفة به وذلك كالزوجية
للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض
اربعة موجودة باحد الوجودين غير زوج لم تكن اربعة فيلزم التناقض وكذلك الحال في تساوي الزوايا
الثلث لقائمتين فانه لازم لماهية المثلث وان لم يكن ثبوت لها فلو تصور مثلث غير مساوي الزوايا
لقائمتين لم يكن مثلثا وقسم لا يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا الماهية من حيث هي نحو التناهي
والحدوث للجسم فانه اي كوما ذكر لا يلزم ماهيته اي ماهية الجسم من حيث هي بل وجوده الخارجي فان من تصور
جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك التشخص متناقضا في نفسه والمتصور الجسم غير جسم كما لزم ذلك في تصور
اربعة غير زوج وقسم ثالث يلحق الماهية باعتبار وجودها في الذهن ويكون لخصوصية هذا الوجود مدخل
في عروضه للماهية فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية كالذاتية والعرضية
للاشياء الموجودة في الذهن وليس في الخارج ما يطابقها فنبهوا بقولهم ان الماهيات غير مجعولة على ان
المجعولية انما تلحق الهوية لا الماهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي
فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن في ذلك المتصور لا انسانا حتى يلزم التناقض وارادوا اي بعض هؤلاء التابعين
بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا الكلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج من لوازم الوجود دون
الماهية وقال بعضهم وقد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما
انها اي المجعولية بهذا المعنى تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى الجزء
الداخل في قوامها يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود
وارادوا بقولهم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شيئان ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في
حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام صواب لا شبهة
فيه وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض المجعولية لها في الجملة
اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية او للوجود واعم من ان يكون
الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وان قائلا عطف على ان هذه المسئلة اي
واعلم ان قائلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد كما يتبادر
اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات
متقررة ثابتة في نفسها من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود هذا تقرير ما حرره المص وفيه

يعد لان البحث عما يلحق الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي والذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلفا وابعد من ذلك ما قاله الامام الرازي من ان معنى قولهم الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بما بيناه آنفا الا ان الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى البعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسائط والمركب يشاركها في ثبوت المجعولية بحسب الوجود والحاجة الى الفاعل وفي نفي المجعولية بحسب الماهية ويمتاز بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا ايضا صوابا بلا ريبة

المقصد السابع المركب اما ذات ان كان فاعلا بنفسه واما صفة ان كان قائما بغيره والاول يتقوم بعض اجزائه ببعض كما مر منها والا وان لم يتقوم بعض اجزائه ببعض الاخر كل عن الاخر فلم يحصل منها ماهية متحدة وحدة حقيقية كما سيأتي في المقصد التاسع من انه لا بد من حاجة بعض الاجزاء الى البعض وعلى هذا تحقق هذا المقصد انه يوخر عن التاسع على ان حاجة بعضها الى البعض لا يجب ان يكون تقوما به لجواز ان يكون احتياجه اليه بوجه اخر ولا بد في الاول ايضا من ان يكون بعض اجزائه قائما بنفسه والا لم يكن المركب قائما بنفسه والمفرد خلافه والثاني اي المركب الذي هو صفة يتقوم بثالث هو غير المركب واجزائه فاما ان يتقوم

عن الماهيات

اجزاؤه كلها بذلك الثالث ابتداء لكن يكون قيام بعضها به مشروطا بقيام البعض الاخر حتى يتصور كون ذلك المركب واحدا حقيقيا لا اعتباريا او يتقوم جزء منه بذلك الثالث ابتداء ويتقوم الجزء الاخر منه بالجزء القائم به فيكون قيام اي قيام الجزء الاخر بالثالث بالواسطة التي هي الجزء القائم به ابتداء

المقصد الثامن انما يحكم بكون الماهية مركبة من اجزاء سواء كانت اجناسا وفصولا او غيرها اذا علم انها مشاركة لغيرها في ذاتي اي امر غير خارج عنها ومخالفة لذلك الغير في ذاتي بالمعنى المذكور اذ نعلم بالضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولما لم يكن شيء منهما خارجا عنها كانت مركبة منهما لا بان يشتركا اي يحكم على الماهية بكونها مركبة بان تشارك غيرها في ذاتي وتخالفه في ذاتي لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض ثبوتي او سلبي اي عارض يسلب لجواز كونه اي كون ذلك الذاتي اعني ما به يعرض تمام ماهيتهما كافراد البسيط الذي هو طبيعة نوعية فان افراده تختلف بالتعينات التي هي امور عارضة مع ان الماهية واحدة لا تركيب فيها وكذلك الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الثبوت ويمتاز عنها بقيد سلبي مع انه ليس مفهومه الا الثبوت فقط وللماهيات امور وراءه وليس يلزم من ذلك تركب الوجود ولا بان يختلفا في ذاتي مع الاشتراك في عارض ثبوتي او سلبي فان هذا ايضا لا يقتضي التركيب اذ البسائط قد تشترك في صفة ثبوتية او سلبية ويتمايز بتمام الحقيقة ولا تركيب في شيء منهما واعلم ان المشتركين في ذاتي اذا اختلفا في لوازم الماهية دل ذلك على التركيب لان اللازم المذكور المستند الى الماهية لا يستند الى ما به الاشتراك والا كان مشتركا مثله بل لا بد ان يستند الى شيء اخر معتبر في الماهية غير ما به الاشتراك فيلزم التركيب فهذا القسم مستثنى عن قوله لا بان يشتركا في ذاتي ويختلفا بعارض او سلب واما الاشتراك في عارض ثبوتي او سلب والاختلاف في عارض اخر ثبوتي او سلبي فظاهر انه لا يقتضي تركيبا اصلا

المقصد التاسع لا بد في تركب الماهية الحقيقية من حاجة الاجزاء بعضها الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فالوا اما هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر فانه مركب من الاحاد مع استغناء كل منها عن الاخر والمعجون فانه مركب من المفردات مع ان كل مفرد منها مستغن عما عداه فانتقض بذلك الحكم الكلي واجيب عنه بان الجزء الصوري فيهما وهو الهيئة الاجتماعية العارضة للاحاد كلها وللمفردات بأسرها محتاج الى الجزء المادي الذي هو الاحاد والمفردات وهو ضعيف لان مثل هذه الهيئة الاعتبارية عارضة للانسان والحجر الموضوع بجنبه فلو كان احتياجها كافيا لكان المركب عنهما ماهية حقيقية وهو باطل بالضرورة والاولى في الجواب ان يقال اما المعجون فلا بد فيه من مزاج اي صورة نوعية تابعة للمزاج تستعقب كيفيات واثارا صادرة عنه وانه اي ذلك المزاج بمعنى الصورة جزء من المعجون ومحتاج الى الاجزاء الاخر لحلوله فيها ويؤيد ما ذكرناه قول الامام الرازي في المباحث المشرقية واما الجزء الاخر وهو الصورة المعجونية التي هي مبدأ الاثار الصادرة عنه فهي محتاجة

هيات

العارضة

الى الجزء الاول الذى هو مجموع المفردات وعلى هذا فلا اشكال وان حمل المزاج على معناه الحقيقى وجعل جزءا
من المعجون محتاجا الى باقى الاجزاء لزم تركب الجوهر الذى هو المعجون من جوهر وعرض وقد جوزه
بعضهم متمسكا بتركب السرير من جوهر هو القطع الخشبية وعرض هو الترتيب المخصوص او الهيئة المترتبة عليه
قال والمحال تركب الجوهر من عرض قائم به فانه متاخر عنه فلا يكون جزءا منه دون تركبه من جوهر آخر وعرض
يقوم بذلك الجوهر الآخر لان اللازم ح تاخر احد الجزئين عن الآخر نعم يستحيل ان يكون جزءا محمولا للجوهر
فتامل واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية
والكلام فى الماهية الحقيقية الوحدة ولا فرق بين العسكر والمركب من الانسان والحجر فى ان المركب فيهما عين
الآحاد باسرها وفى انه تترتب على الكل فيهما ما لا يترتب على كل واحد من اجزائه وفى انه يمكن ان يعتبر هناك هيئة
اجتماعية باعتبارها تعرض للامور المتعددة وحدة اعتبارية الا ان تلك الهيئة اذا اعتبرت وجعلت جزءا
من العسكر مثلا لم يكن العسكر امرا موجودا فى الخارج لان احد جزئيه عدم فهو عدم قطعا وذلك مما لا يقول به عاقل
ثم انه يجب ان يكون الحاجة بين الاجزاء اما من جانب واحد او من الجانبين بحيث لا يستلزم الدور وذلك
اعنى استلزامها الدور بان يحتاج كل جزء الى الآخر من جهة واحدة واما احتياج كل جزء الى الآخر من جهتين
مختلفتين اذ لا دور فيه كما يحتاج الهيولى الى الصورة من وجه وهو ان بقاء الهيولى بالصورة ويحتاج الصورة
الى الهيولى من وجه آخر وهو احتياجها فى تشخصها الى الهيولى وسياتى ذلك فى موقف الجواهر المقصد
العاشر قال الحكماء قد ظهر وجوب حاجة بعض الاجزاء الى البعض فى الماهية الواحدة وحدة حقيقية
ولا شك ان الماهية المركبة من الجنس والفصل حقيقة واحدة كذلك فلا بد ان يكون بينهما حاجة فاحدهما
علة للآخر وليس الجنس علة للفصل والا لاستلزمه وكان الجنس منحصرا فى نوع واحد ولو كانت الفصول
المتقابلة لازمة لشىء واحد وكلاهما باطل فالفصل علة للجنس وهو المط واجيب عنه بان المحتاج اليه
هو العلة الناقصة وانها غير مستلزمة لمعلولها فان اردت بالعلة العلة التامة منعنا كون احدهما علة
للآخر والحاجة التى يجب ثبوتها بين الاجزاء لا تستلزمه اى كون احدهما علة تامة للآخر وهو ظاهر وان
اردت بالعلة العلة الناقصة فلعل الجنس علة ناقصة للفصل ولا يجب استلزامها لمعلولها انما المستلزم
للمعلول هى العلة التامة فلا يلزم انحصار الجنس فى نوع واحد ولا كون الفصول المتقابلة لازمة لشىء واحد
وفى عبارة الكتاب الجواب استدراك اذ يكفى ان يقال ان اردت بالعلة التامة الخ ثم ان المشهور
مما نقله من الحكماء وزيفه هو ان الفصل علة لوجود الجنس فى الخارج وذلك مما لا نعقله عديم انما المطابق
لما ذكره بقوله قال الحكماء الجنس امر مبهم فى العقل يصلح ان يكون انواعا كثيرة هو عين كل واحد منها فى الوجود
وليس هو متحصلا مطابقا لماهية نوع منها بتمامها وانما تحصله بالفصل فانه اذا انضم الفصل اليه صار متعينا

اى متنوعه بالفصل وليس المراد معناه اللغوى لان حصوله فى العقل لا يحتاج الى الفصل ثم تنوعه فى العقل يحتاج اليه

ومتحصلا

ومتحصلا فهو اى الفصل علة لتحصله فى العقل اى يجعله مطابقا لتمام ماهية النوع ويزيل ابهامه اى يعينه
لنوع واحد من تلك الانواع التى كان صالحا لكل واحد منها فهو علة لتحصله وتعينه فى الذهن لا انه علة
خارجية لوجوده اذ ليس للجنس وجود مغاير لوجود الفصل حتى يتصور بينهما علية وليس الفصل ايضا علة
لوجود الجنس فى الذهن والا لم يعقل الجنس بدون فصل من الفصول وهذا الذى ذكرناه من كون
الفصل علة لتحصل الجنس وزوال ابهامه فى العقل بين لا حاجة به الى دليل اخترعه المتاخرون لهم فانه
ليس المقدار مثلا امرا متعينا ممتازا فى الخارج تقترن به تارة كونه خطا اى فصل الخط المميز اياه عن سائر
فى المقدارية وتارة كونه سطحا وتارة كونه جسما تعليميا بل ثم مقدار مخصوص هو فى نفسه الخط ليس فى ذلك
المقدار الا الخط من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان فى الخارج فيتحصل منهما الخط ومقدار آخر هو
السطح ليس الا السطح ومقدار ثالث هو الجسم التعليمى ليس الا ثم المقدار امر مبهم فى العقل يحتمل كل واحد
من الانواع المندرجة تحته ولا يطابق تمام ماهية شىء منها بل يحتاج فى تحصله ومطابقته لتمام الماهية
الموجودة فى الخارج الى ان يكون احدهما بل احدها اى الى ان يقترن به فصل واحد منها ليتقوم ويحصله
فما لم يقترن به فى العقل فصل من تلك الفصول لم يحصل له الصورة الخطية المطابقة لماهية الخط الموجود
فى الخارج ولا الصورة السطحية ولا الصورة الجسمية وتقرير كلامه هذا الذى صورناه فى المقدار وانواعه انه ليس
بين الجنس والفصل تمايز فى الخارج بان يكون للجنس وجود فيه وللفصل وجود آخر بل هما متحدان بحسب
الخارج وجودا وجعلا كيف والامران المتمايزان بالوجود فى الخارج لا يمكن حمل احدهما على الآخر وهو سواء
كان بينهما اى اتصال فرضت كالملازمة والحلول فى الهيولى والصورة ولنزد ذلك توضيحا فنقول العام
له مفهوم غير مفهوم الخاص ويتحصل مفهوم العام بالخاص كما تحققته فيكون له اى لكل واحد من العام والخاص
صورة عقلية مغايرة لصورة الآخر ولكن هويتهما فى الخارج واحدة فلا تمايز بينهما فى الخارج وانما التمايز
بينهما فى الخارج بل فى الذهن فقط فزيد هو الانسان وهو الحيوان وهو الناطق ولا تعدد فى الخارج بان
يكون الحيوان موجودا فى الخارج وينضم اليه موجود آخر هو الناطق فيتحصل منهما ماهية الانسان ثم
ينضم الى هذه الماهية موجود آخر هو التشخص المخصوص فيتحصل منهما زيد اذ لو كان هناك تعدد خارجى
لم يتصور حمل هذه الاشياء بعضها على بعض بالمواطاة فاذا اعتبرنا الحيوان مثلا من حيث انه هو الناطق
اى من حيث انه يتحصل فيدخل فيه من هذه الحيثية ما من شانه ان يحصله كالناطق مثلا كان هو الانسان
اذ لا معنى للانسان الا حيوان دخل فى طبيعته الناطق واذا اخذناه من حيث هو مفهوم غير اى غير
الناطق منضم اليه اى الى الناطق حصلت منهما ماهية مركبة هى غيرهما كان كل واحد منهما جزءا لها اى
لتلك الماهية وبهذا الاعتبار لا يحمل شىء منهما على الآخر ولا على الماهية المركبة منهما واذا اخذناه من حيث

على الانسان

هو هو من غير اعتبار انه الناطق بوجه كما اخذناه اولاً او غيره بوجه كما اخذناه ثانياً فهو المحمول واي حاصل
ان الاجزاء المتباينة بحسب العقل دون الخارج لها اعتبارات فان الصورة العقلية تؤخذ تارة بشرط
شئ اي بشرط ان ينضم اليها صورة اخرى فيطابقان معا امرا واحدا فلا يلاحظ حينئذ تغايرهما
بل اتحادهما كالحيوان والناطق المأخوذين من حيث انهما يطابقان الماهية الانسانية فالجنس المأخوذ
بهذا الاعتبار هو عين النوع وكذا الفصل وتؤخذ تارة بشرط لا شئ اي بشرط انها صورة على حدة
بحيث اذا انضمت اليها صورة اخرى كانتا متغايرتين وقد تركب منهما ماهية ثالثة كالحيوان والناطق اذا
اعتبرا موجودين متغايرين في العقل وقد تركب منهما ماهية الانسان فكل واحد من الجنس والفصل بهذا
الاعتبار جزء ومادة للنوع فلا يحمل بعضها على بعض وقد تؤخذ لا بشرط شئ فيكون لها جهتان اذ يمكن
ان يعتبر التغاير بينهما وبين ما يقارنها وان يعتبر اتحادهما بحسب المطابقة لماهية واحدة وما هو الذاتي المحمول
ومعنى حمله اي حمل الحيوان مثلا عليه اي على الانسان ان ما بين المفهومين المتغايرين في العقل هويتهما
الخارجية او الوهمية واحدة فلا يلزم وحدة الاثنين ولا حمل الشئ على نفسه يعني قد اندفع بما حققناه من معنى الحمل
ما يقال من ان المحمول ان كان غير الموضوع يلزم من الحمل بالمواطاة الحكم بوحدة الاثنين وان كان عينه يلزم حمل
الشئ على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقي وهذا المقام يستدعي مزيد بسط في الكلام لينضبط
به المرام وهو ان نقول لا اشكال في تركب الماهية من الاجزاء الخارجية التي لا تحمل عليها مواطاة انما الاشكال
في تركبها من الاجزاء المحمولة عليها المتصادقة بعضها على بعض ولذلك تحيرت فيه الاوهام واختلفت المذاهب
ووجه ضبطها ان يقال ماهية الانسان مثلا يصدق عليها مفهومات متعددة كالجوهر والجسم والحيوان وكالماشي
والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات الى الماهية الانسانية على السوية بل بعضها خارجة
عنها عارضة لها كالماشي واخواته وبعضها ليست كذلك كالجوهر واخواته ثم ان هذه المفهومات التي ليست خارجة
عنها لا شك انها متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها ايضا فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون
صورة لشئ واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه او يكون صور الاشياء متعددة متغايرة الماهية وعلى التقدير الثاني
اما ان يكون تلك الماهيات المتعددة موجودة بوجودات متعددة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد
عليها وقد ذهب الى كل واحد منها طائفة الاحتمال الاول ان يكون تلك الصور لشئ واحد هو بسيط ذاتا ووجودا
لكن ينتزع العقل عنه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة كما مر وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في
الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب فيه ولا امتياز بينها الا في الذهن و
هو المختار عند المحققين كما بين في الكتاب ولا اشكال عليه الا ما يقال من ان الصور العقلية المختلفة كيف يتصور
مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وقد عرفت جوابه هناك الاحتمال الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة

الماهية

الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا
ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الماهيات لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعددة
وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال الاحتمال الثالث ان يكون تلك الماهيات
المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا وهو
مردود بان الاجزاء المتباينة بحسب الخارج في الماهية والوجود يمتنع حملها على المركب منها وكذا حمل بعضها على بعض
فان المتباينين في الماهية والوجود وان فرض بينهما اي ارتباط امكن ان يقال احدهما هو الآخر ونهاية الجمع
منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا يبطل ما تمسك به القائل من انها
لما التأمت وحصل منها ذات واحدة حقيقية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا واعلم ان
تفسير الحمل بالتغاير في المفهوم والاتحاد في الهوية انما يصح في الذاتيات دون الامور العدمية المحمولة على الموجودات
الخارجية كقولك الانسان اعمى اذ ليس لمفهوم الاعمى هوية خارجية متحدة بهوية الانسان والا كان مفهومه موجودا
خارجيا متأصلا كالانسان واذا اريد تعميمه بحيث يعم الكل قيل معنى الحمل ان المتغايرين مفهوما متحدان
ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة وجواز صدق المفهومات العدمية على الموجودات الخارجية مما لا شبهة
فيه واعلم ايضا ان الماهية المركبة من اجزاء خارجية اي غير محمولة عليها لا تجوز ان تكون مركبة من اجزاء محمولة و
ذلك لانه اذا حصلت الاجزاء الخارجية باسرها في العقل فلا شك انه يحصل فيه تلك الماهية المركبة بكنهها ويكون
القول الدال على مجموع تلك الاجزاء حدا تاما لها اذ لا معنى للتحديد التام الا تصور كنه الماهية فلو كان لها اجزاء
محمولة ايضا فان لم تشتمل على تلك الاجزاء لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المعروضة لان الصورة المطابقة
لما هي الملتئمة من تلك الاجزاء وان اشتملت على امر زائد فذلك الزائد ان دخل في الماهية كان حقيقتها قابلة للزيادة
والنقصان وان لم يدخل فلا اعتبار به في الاجزاء وبالجملة مجموع الاجزاء الخارجية تمام حقيقة المركب في العقل فيلزم
ان يكون لشئ واحد حقيقتان مختلفتان في العقل وانه محال فبطل ما قيل من ان تركب الماهية من اجزاء غير محمولة
لا ينافي تركبها من اجزاء محمولة بل كل مركب خارجي اذا اشتمل جزئه المشترك بينه وبين غيره كان ذلك جنسا
له واذا اشتمل من جزئه المختص به كان فصلا له فكل مركب فانه مركب من الجنس والفصل وكيف لا يبطل ولا يتنافى
يخرج الجزء من الجزئية اذ لا بد ان يعتبر الجزء مع نسبة هي خارجة عن ماهية المركب فان النسبة بين الجزء والكل
خارجة عنهما قطعا والجزء المأخوذ مع الخارج خارج وتحقيق عندك ان المركب من اجزاء غير محمولة لا تجوز ان تتركب
من اجزاء محمولة وان المركب من الاجزاء المحمولة لا يكون الا بسيطا في الخارج وفرعوا على عليه الفصل كما فرعوا
فرعوا البعد الاول لا يكون فصل الجنس جنسا للفصل باعتبار توقفه اي لا تجوز ان يكون لماهية واحدة
جزآن احدهما جنس لها مشترك بينها وبين نوع ما والآخر فصل لها يميزها عن ذلك النوع ثم ينعكس الامر

الامر فيكون هذا الفصل جنسا لهما لاشتراكه بينهما وبين نوع آخر وذلك الجنس فصلا لهما يميزهما عن النوع الآخر والا لكان كل
منهما علة للآخر وانه محال واورد عليهم الحيوان فانه جنس للانسان مشترك بينه وبين الفرس مثلا والناطق
فصل له يميزه عن الفرس والناطق جنس له مشترك بينه وبين الملك والحيوان فصل له يميزه عن الملك فقد انعكس
الحال بين الجنس والفصل في الانسان بالقياس الى نوعي الملك والفرس واجابوا عنه بان المراد بالناطق ان
كان هو الجوهر الذي له النطق اى ادراك المعقولات فانه ليس مشتركا بين الانسان والملك بل مختلفا بالماهية
فيهما فلا يكون جنسا لهما وان كان المراد بالناطق هو هذا العارض اعني مفهوم ما له قوة ادراك المعقولات لم يكن
المعقولات لم يكن فصلا للانسان بل اثر من آثار فصله الفرع الثالث الفصل القريب لا يتعدد فلا يكون لشيء واحد
سواء كان نوعا او جنسا او لا فصلان قريبان اى في مرتبة واحدة والا اجتمع على المعلول الواحد بالذات علتان
مستقلتان قيد الفصل بالقريب لان الفصل البعيد وكذا المطلق يجوز تعدده ويكون كل من الفصول
المتعددة علة للجنس الذي في مرتبته كالناطق للحيوان والحساس للجسم النامي والنامي للجسم مطلقا وقابل الابعاد
للجوهر واعتبر وحدة المعلول بالذات لانه اذا تعدد ذاته جاز توارد العلل عليه كما في افراد نوع واحد
يقع بعضها بعلة وبعضها بعلة اخرى واما مع وحدة الذات فلا مساغ لذلك اذ يستغني بكل عن كل سواء
كان الواحد بالذات شخصا وهو ظ او لا كما نحن بصدده فان طبيعة الجنس في النوع قبل اعتبار تعدد د
افراد ذات واحدة لا تعدد فيها وقيد العلة بالاستقلال لان تعدد العلل الناقصة جائز فان قلت
ليس الفصل وحده علة تامة للجنس لجواز ان يكون للجنس اجزاء او ان يكون هناك شرائط معتبرة قلت كل واحد
من الفصلين مع باقي الامور المعتبرة علة مستقلة فيلزم توارد العلل المستقلة لا يقال الحساس والمتحرك
بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما اثر لفصله فان حقيقة الفصل اذا جهلت عبر
عنها باقرب آثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحس والحركة الارادية على الآخر عبر بهما
معا عن فصل الحيوان ويكفينا في ذلك اى في ان الفصل القريب لا يتعدد ان الفصل القريب هو تمام الجزء
المميز فلا يجوز تعدده والا لم يكن شيء منهما وحده فصلا بل الفصل في تلك المرتبة هو مجموعهما معا فاذا تركب ماهية
من امرين متساويين لم يكن لها فصل بهذا المعنى ولو اردنا بالفصل القريب الجزء المميز لها عن جميع ما عداه
لم يمتنع تعدده فان الماهية المركبة من الامور المتساوية يكون كل جزء منها فصلا قريبا لها وبالجملة اذا جعل
التمام معتبرا في الفصل القريب صفة للجزء المميز امتنع تعدده بلا شبهة واستغنائه بالعلية وان جعل صفة للمميز
للتمييز لم يمتنع تعدده في ماهية ليس لها جنس وامتنع فيما لها جنس تفريعا على العلية الفرع الثالث
لا يقوم فصل قريب الا نوعا واحدا والا وان لم يكن كذلك بل قوم نوعين في مرتبة واحدة على البسيط الثاني
سماجنا ذينك النوعين وهذا انما يتم اذا كان الفصل القريب بسيطا فالاول ان يقال فيتخلف عنه معلوله

اما اذا كان الفصل القريب مركبا عن بسيط يجوز ان يكون له اثران او اكثر

لان جنس

لان جنس كل من النوعين لا يوجد في الآخر الفرع الرابع وهو فرع الفرع الثالث المتقدم انه اى الفصل
القريب لا يقارن في مرتبة واحدة الا جنسا واحدا اذ لو قارن جنسين في مرتبة واحدة لقوم نوعين في
مرتبة واحدة لاستحالة ان يكون لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة وحينئذ يلزم تخلف المعلول عن علته
المستلزمة اياه سواء كانت علة تامة او جزءا منها وقد يفرع الثالث على الرابع فيقال لما ثبت ان
الفصل القريب لا يقارن جنسين في مرتبة واحدة لاستلزامه التخلف وجب ان لا يقوم نوعين في مرتبة
واحدة والا ظهر انهما مشتركان في الدليل بلا تفريع بينهما وكل ذلك اى جميع ما ذكر من الفروع ضعيف
ظاهر لابتنائه على ان الفصل علة للجنس في الخارج وتظهر حقيقته اى حقيقة كل ما ذكر وضعفه مما
لخصناه واوضحناه من كلامهم في الجنس والفصل وعلية الفصل له فان قلت هل يتأتى ان الفروع على ما
لخصه اولا قلت اما تعاكس الحال بين الجنس والفصل فلا منع منه عليه لجواز ان يكون مفهومان في كل منهما
ابهام من وجه فيتحصل بالآخر نعم يمتنع ذلك في الماهيات الحقيقية اذ لم يجز ان يكون بين اجزائها عموم
من وجه واما تعدد الفصل القريب فلا يجوز لان الواحد منها اما ان يحصل به الجنس فقد صار به
نوعا وليس للآخر في حصول هذا النوع مدخل فيكون فصلا خارجا عنه لا فصلا مقوما له وان لم يتحصل
الجنس باحدهما بل بهما معا كانا فصلا واحدا لا متعددا هذا اذا كان للماهية جنس فان المركب من المتساويين
لا يتصور فيه ابهام وتحصيل فلا منع من تعدد الفصل القريب فيه كما عرفت واما تقويم الفصل القريب
لنوعين في مرتبة فيستلزم ان يكون بين الجنس والفصل عموم من وجه وقد مر بيان حاله واما
مقارنته لجنسين في مرتبة واحدة فان كانت في نوعين لزم ذلك ايضا اعني ان يكون بين الجنس والفصل
عموم من وجه وان كانت في نوع واحد لزم ان يكون لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة وذلك
باطل لانه لا يتحصل حينئذ كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحققا بدون الجنس الآخر فلا يكون جنسا
له بل يتحصل كل منهما بالفصل والجنس الآخر ولما كان كل منهما مبهما لم يمكن ان يكون له مدخل في تحصيل
الآخر الا باعتبار تحصله في نفسه فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور
المقصد الحادي عشر الماهية كالانسان مثلا تقبل الشركة اى لا تمنع من فرض
اشتراكها وحملها على كثيرين دون التعين المخصوص كتعين زيد مثلا فانه لا يمكن فرض اشتراكه بين
امور متعددة بالبديهة فهو غيرها وقد اختلف في التعين الذي هو غير الماهية وباعتباره يمتنع
فرض اشتراكها هل هو وجودي اى موجود في الخارج ام لا فذهب المحققون من العلماء الى انه وجودي
لانه جزء المعين الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجود في الخارج بالضرورة وقد قال بعضهم
يعني الكاتبي ان اردت بالمعين معروض التعين وحده فلا نسلم ان التعين جزء له بل هو عارض ووجود

العروض في الخارج لا يستلزم وجود عارضه فيه الا ترى ان المعنى العمى العارض للموجودات الخارجية
ليس موجودا في الخارج او المجموع المركب من العارض والمعروض فلا نسلم انه اى المعين بهذا المعنى
موجود فان منع وجود التعين كيف يسلم ان مع معروضه موجود ان بل الموجود عنده هو المعروض
وحده والجواب ان المراد بالمتعين الذى ادعينا وجوده هو الشخص مثل زيد ولا ريبة لعاقل
في وجوده وليس مفهومه مفهوم الانسان وحده قطعا والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انسان انه
فاذن هو الانسان مع شئ اخر نسميه التعين فيكون ذلك الشئ الاخر جزء زيد فيوجد ذلك الاخر
وهو المطلوب ثم انه بين ان تركب الشخص المتعين من الماهية والتعين انما هو بحسب الذهن دون
الخارج فقال واعلم ان نسبة الماهية الى المشخصات كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في
العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين لشئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان جعلا ووجودا ذاتا
في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين لشئ
منها الا بمشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط
فليس في الخارج موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود اخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد
منها والا لم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك الا موجود واحد اعنى الهوية الشخصية الا ان
العقل يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل ثم اشار الى الفرق
بقوله بيد انه لا يحصل من كل متشخص صورة في العقل مغايرة للصورة الاخرى الحاصلة من متشخص اخر لان
المشخصات امور جزئية لا يرتسم صورها في ذات النفس بل في الالة فلكنا صورة الماهية المتشخصة انما ترتسم
في الالة ولا يميز بينها الا الانسان الحسية او الوهمية بخلاف صور الفصول وما يتحصل بها من الانواع
فانها امور كلية فيتحصل منها في العقل صور متغايرة وبالجملة فالفصول تحصل ماهيات متخالفة متميزة
في العقول والمشخصات تحصل هويات ترتسم في الحواس مع كون الماهية واحدة والاشخاص متباينة في
الوجود الخارجي هوياتها اى بذواتها لا بمشخصاتها كما يتبادر اليه الوهم اذ لا تمايز في الوجود بين
الماهية والمشخص ومن هنا ظهر انه لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية والمفهومات
فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى ثم قال بوجود الطبايع في الخارج ان اراد به ان الطبيعة الانسانية
مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة
متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن
غيره كان متعينا في حد ذاته غير قابل للاشتراك فيه بديهة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور

هو في ذاته انتقش صورته العقلية بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين لا بمعنى الاشتراك بينها بالفعل فهو ايضا
باطل لما مر انفا من ان الموجود الخارجي متعين في حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين
وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك
بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة
واما ما يقال من ان الطبيعة الانسانية مثلا قابلة في نفسها للتعدد والتكثر فيحتاج الى تكثرها فاذا
تكثرت بتكثير الفاعل ووجدت تلك الكثرة في الخارج كان كل واحد منها عين تلك الطبيعة فيكون الطبيعة الانسانية
موجودة في الخارج على انها متكثرة لا على انها متصفة بالوحدة حتى يلزم ذلك المحذور فجوابه ان كل واحد
من تلك الكثرة لا بد ان يشتمل على امر زايد هو تشخصه وتعينه فليس شئ منها عين تلك الطبيعة كيف ولو
كان كذلك لكان كل واحد من تلك عين الاخر منها وهو باطل بديهة وقد احتج الامام الرازى على
كون التعين امرا وجوديا بانه لو كان عدميا لكان اما عدما مطلقا وانه ظاهر البطلان لان العدم
المطلق لا تميز فيه فكيف يميز غيره واما عدما مضافا فحينئذ يكون عدما للا تعين العدمي فيكون هو
وجوديا واما ان يكون عدما للتعين لكن ذلك التعين الاخر ان كان عدميا فهذا التعين عدم العدم
فهو وجودي والتعين الاخر مثله فهو ايضا وجودي فثبت ان كون التعين عدميا يستلزم كونه وجوديا
هف فيكون وجوديا والجواب لا نسلم انه لو كان التعين عدميا لكان عدما وانما يلزم ذلك اذا
كان العدمي بمعنى العدم او مستلزما له وهو ممنوع لان العدمي مقابل الوجودي كما ان العدم مقابل الوجود
ولو كان العدمي عدما لكان الوجودي وجودا وليس كذلك بل المراد بالوجودي ما يكون ثبوته لمو
موجود له اى الوجودي ما لا يستقل بنفسه بل يقوم بغيره ويكون قيامه به بوجوده له في الخارج نحو
السواد القائم بالجسم فان ثبوته له انما هو بوجوده له لا ان يكون ذلك اى ثبوته لموصوفه باعتبار
وجوده في العقل واتصافه به فيه كالجنسية القائمة بالجسم اذ ليست الجنسية موجودة في الخارج فانها فيه
بل ثبوتها له واتصافه بها انما هو في الذهن وهو اى الوجودي بالمعنى المذكور اعم من الموجود لا مطلقا
بل من وجه لجواز وجودي لا يعرض له الوجود ابدا كالسواد المعدوم دائما فان ملخص معنى الوجودي
انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود عند قيامه بموجود فالسواد مثلا وجودي سواء اوجد او لم يوجد واما
صدق الموجود بدون الوجودي ففي الغاية بذواتها واذا كان كذلك لم يكن الوجودي مستلزما للوجود
فلا يكون العدمي مستلزما للعدم ويقرب من هذا الذى ذكرناه في تفسير الوجودي ما قيل انه اى
الوجودي عرض من شانه الوجود الخارجي سواء وجد او لم يوجد وبالجملة فلو كان العدمي هو العدم لكان
الوجودي هو الوجود فلا حصر اذ المفهومات المغايرة لمفهومي الوجود والعدم غير متناهية فلا يلزم من

ان لا يكون التعين وجوديا ان يكون عدميا او كان الوجودي ما ليس بعدم فيكون جميع الامور الاعتبارية
وجودية اذ يصدق عليها انها ليست نفس مفهوم العدم ولا قائل به فان قلت الوجودي والعدمي
قد يطلقان بمعنى الموجود والمعدوم ايضا وهو المطلب للمقام واذا لم يكن التعين موجودا كان معدوما
قطعا قلت فحينئذ يجاب بان التعين اذا كان معدوما لم يلزم ان يكون عدميا لشيء آخر بل ربما
كان شيئا معدوما في نفسه وهو ظاهر واما المتكلمون فقالوا التعين امر عدمي لوجهين الاول لو
كان التعين وجوديا لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها وتميزها موقوف على انضمامه اليها فيدور واجيب
عنه بان الماهية متميزة عن غيرها بذاتها لا بانضمام التعين اليها وفيه اي في هذا الجواب نظر اذ
مرادهم امتياز حصة من الماهية عن حصة اخرى منها اذ لولا امتياز احدهما عن الاخرى لم يكن اختصاص
التعين باحدهما وانضمامه اليها اولى وذلك اي امتياز الحصة عن الحصة انما يكون بالتعين بل الجواب
ان يقال الانضمام مع الامتياز زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا ولا استحالة في ذلك كما في اختصاص
الفصول بحصص الاجناس وتوضيحه ان التعين او الفصل ينضم الى الماهية فيتخصص الماهية حال الانضمام
لا انه ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام الوجه الثاني لو كان التعين موجودا لكان متعينا فان كل موجود
هو خارجي لا بد ان يكون متعينا في نفسه اي كل واحد من التعين مشارك للتعينات الاخرى في كونه تعينا
ويمتاز عنها بتعين آخر يخصه فيتسلسل اذ ينقل الكلام الى ذلك التعين الآخر واجيب عنه بان كونه تعينا
اي مفهوم التعين المشترك بين التعينات امر عارض للتعينات وهي متمايزة بذواتها المخصوصة و
لا يحتاج الى التمايز بتعين زائد هو الاشتراك في الماهية دون الاشتراك في العوارض قال المصنف وفيه
نظر لان لكل تعين اي كل فرد من افراد التعين فله ماهية كلية في العقل ضرورية لان كل موجود في
الخارج كذلك سواء كان له ما يشاركه في نوعه ام لا بل انحصر نوعه في شخصه وتعينه غير ماهيته لانه لا يقبل
الشركة بخلاف ماهيته وهو الدليل يلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل تعين له ماهية
كلية ينتزع عنها العقل من هويته ودعوى الضرورة ههنا غير مسموعة كيف والقاعدة القائلة بان كل
موجود خارجي كذلك منقوض عندهم بالواجب تعالى بل كل فرد من افراد التعين هو في نفسه بحيث اذا لاحظه العقل
لم يمكن له فرض اشتراكه ولا تفصيله الى ماهية قابلة للاشتراك والى امر زائد عليها مانع من الشركة على قياس
تفصيله لافراد الانسان واعلم ان مآل هذين الدليلين المختلفين للمتكلمين على كون التعين عدميا مبنيان على كون
التعين امرا منضما الى الماهية في الخارج ممتازا فيه عنها وقد علمت انه لنفس المعنى الخارجية ذاتا وجعلا ووجودا
وهذا اي كون التعين ممتازا عن الماهية في الخارج منضما اليها بحيث يحصل منهما هوية مركبة فيه هو الذي حاوله
المتكلمون نفيه فان مآل النفي هو اللازم مما استدلوا به من الوجهين فاذن النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان

ان التعين امر موجود علة عين الماهية بحسب الخارج وممتاز عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه
ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه ولا منافاة بينهما كما ترى المقصد
الثاني عشر قال الحكماء الذاهبون الى كون التعين وجوديا التعين ان علل بالماهية بان يكون مقتضيا
لتعينها اقتضاء تاما اما بالذات او بواسطة ما يلزمها انحصر نوعها في الشخص الواحد اي الحاصل من الماهية
والتعين الذي علل بها ولم يمكن ان يوجد معها تعين آخر والا انفك عنها التعين الاول فيتخلف المعلول
عن علته المستلزمة اياه مثلا اذا كان تعين الماهية نابدا عليها واقتضته الماهية ذلك الاقتضاء واما اذا
كانت الماهية متعينة بذاتها ممتنعة في نفسها عن فرض الاشتراك فيها كالواجب تعالى على رأيهم فلا يتصور
هناك تعدد اصلا بل هذا اقوى في نفي التعدد من انحصار الماهية في شخص واحد والا وان لم يعلل التعين
بالماهية فلا يعلل بما يحل فيها اي في الماهية لانه اي حلول شيء في الماهية فرع تعينها لانها ما لم يتعين في نفسها
لم يتصور حلول شيء فيها فلا يجوز ان يعلل تعينها بما حل فيها والا دار ولا يعلل ايضا بما ليس حالا في الماهية
ولا محلا لها اذ هو مباين عنها نسبته الى الكل سواء فلا يمكن ان يكون علة لتعين شخص دون آخر ولا التعين
ماهية دون اخرى بل يعلل بمحالها اي محل الماهية فتحتمل تعددها اي تعدد افرادها بتعدد القوابل
اي المحال اما بالذات كهيوليات الافلاك القابلة لصورها الجسمية وكالنطف القابلة للصور الانسانية
واما بسبب اعراض تكتنفها كهيولى العناصر الاربعة فانها واحدة مشتركة بينها وقد عرض لها استعدادات
مختلفة بحسب القرب والبعد من الفلك فلذلك تعددت اشخاصها واذا لم يتعدد القابل بالذات ولم يتصور
فيه استعدادات متفاوتة انحصرت الماهية الحالة فيه في شخص واحد ايضا كهيولى كل فلك بالنسبة الى الصورة
النوعية وبنوا على هذا الذي ذكروه من ان تعدد افراد الماهية الواحدة انما يكون بتعدد قابلها اعني
موادها على احد الوجهين ان ما ليس بمادي وليس مجردا او مفارقا فنوعه منحصر في الشخص الواحد لان علة
تعينه ليست المحل اذ لا محل لغير المادي بل انما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار كما مر وقد
يقال لم لا يجوز ان يكون للمجرد محل غير المادة الجسمية فيتعدد بتعدد ذلك المحل الا اذا ثبت ان لا
ولما كان لقائل ان يقول النفوس الناطقة متعددة مع كونها مجردة عندهم اجاب بقوله والنفوس انما
انما تعددت وان لم تكن مادية اي حالة في المحل لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم المادة
فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها بخلاف العقول المجردة عن المادة بحسب الذات والتعلق فان
انواعها منحصرة في اشخاصها قال بعض الفضلاء اذا كان تعين الماهية المتعددة الافراد معللا بالقابل
بالقابل فالقابل ان كان تخصصه بماهيته او لوازمها انحصر نوعه في شخصه ولم تعللوا به اي بكون تعينه معللا
بماهيته وانحصاره في شخص واحد بل تعينه عندهم بصورته فان تشخص الهيولى معلل عندهم بالصورة الحالة

فيها لا بماهية الهيولى ومن ههنا يظهر جواز تشخص الماهية بما يحل فيها وقد بينوا دليلهم على عدم جوازه وان
كان تشخص القابل بما حل فيه لزم الدور الذي ادعيتموه وان كان تشخصه بقابل آخر لزم التسلسل لانا ننقل الكلام
الى تشخص ذلك القابل الآخر والحاصل انه لو صح دليلكم على ان تعدد افراد الماهية النوعية انما يكون بقابلها
للزم تسلسل القوابل الى غير النهاية وتركيب الجسم الواحد منها هف والجواب عن اعتراض بعض الفضلاء بان تعينه
اى تعين القابل معلل باعراض تلحقه لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا
للاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة معا بل متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم لا يجدي نفعا وله والجواب وانما
قلنا انه لا يجدي نفعا لانهم لما جوزوا تعينه اى تعين القابل بما حل فيه لان مرجع ما ذكره هو ان علة تشخص القابل
امور حالة فيه سابقة على ذلك التشخص ومقارنة لتشخص آخر معلل بامور اخرى متقدمة على التشخص الآخر وهكذا الى ما
لا نهاية له اتجه لنا ان نقول فلم لا يجوز تعين الماهيات بصفاتها العارضة لها كذلك اى على سبيل التعاقب الى ما لا
يتناهى فلا حاجة ح فى تعدد افراد الماهية النوعية الى القابل والمادة هذا وقد يجاب عن اصل الدليل ايضا
بجواز ان يكون للمباين نسبة مخصوصة بها يقتضى تشخصا معينا واذا تعدد الفاعل المباين تعددت افراد الماهية
ايضا ومنهم من جعل هذا الاعتراض دليلا على ان التعين ليس وجوديا فقال لو كان تعين الشخص الذي لا ما
يشاركه فى نوعه وجوديا لكان له علة فعلته ان كانت الماهية انحصر نوعها فى شخصها وان كانت القابل فتعين
القابل ان كان لماهيته انحصر نوعه فى شخص وان كان بقابل آخر لزم التسلسل وان كان بالمقبول لزم الدور والكل
باطل ولا يجوز ان يكون العلة امرا مباينا فلا يكون التعين امرا وجوديا وقد يقال فى اثبات كون التعين
عدميا التعين معناه انه ليس غيره وهو سلب لا وجود له فى الخارج ويمنع بان هذا السلب الذي ذكرتموه ليس
هو التعين بل هو لازم له وليس يلزم من كون اللازم عدميا كون الملزوم كذلك ولما فرغ عن مباحث الماهية
وما يعرض لها فى نفسها اعنى التعين شرع فى الامور العارضة لها بالقياس الى الوجود فقال المرصد الثالث
فى الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث وفيه مقاصد ستة الاول تصوراتها وكذا تصورات
ما يشتق منها اعنى الواجب والممكن والممتنع ضرورية فان العقل لا يتوقف على الاكتساب اصلا يعرف هذه المفهومات
الثلاث اى كل عاقل يعلم ان الانسان يجب كونه حيوانا ويمكن كونه كاتبا ويمتنع كونه حجرا الى غير ذلك من موارد الاستعمال
ومن رام تعريفها فقد عرف كل واحد من الثلاثة اما باحد الآخرين او بسلبه اذ لم يقدر على ان يقول الواجب ما يمتنع
عدمه او ما لا يمكن عدمه فاذا قيل له وما الممتنع قال ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده واذا قيل له ما الممكن
قال ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه فيأخذ كلا من الثلاثة فى تعريف الآخرين الآخر الاخرى انه
عرف الواجب الوجود تارة بالممتنع المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى العدم ايضا وعرف الممتنع الوجود
تارة بالواجب المنسوب الى العدم واخرى بسلب الممكن المنسوب الى الوجود وعرف الممكن اولا بسلب الواجب المنسوب

الى الوجود والعدم معا وثانيا بسلب الممتنع المنسوب اليهما ايضا فانه دور ظاهر وقس على ذلك تعريف تعريفات
ما يشتق منه هذه الامور فيقال الوجوب امتناع العدم او لا امكان العدم والامتناع وجوب العدم او لا امكان
الوجود والامكان لا وجوب الوجود والعدم او لا امتناعهما فلا يجوز ان يكون هذه التعريفات حقيقية
ولا تنبيهية بالقياس الى شخص واحد وقوله لكن الاستدلال من قوله تصوراتها ضرورية يعنى انها مشاركة
فى كونها ضرورية ومع ذلك متفاوتة اظهرها الوجوب اذ لا استحالة فى كون بعض الضروريات اجلى من بعض
وعلى هذا فالتنبيه على معنى الامكان والامتناع بالوجوب اولى من العكس وانما كان الوجوب اظهر لانه اقرب
الى الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها وذلك لانه تأكيد الوجود واما الامتناع فهو مناف للوجود
والامكان ما لم يصل الى حد الوجوب لم يقرب الى الوجود وما هو اقرب الى اجلى التصورات كان اظهر من غيره
واعلم ان الوجوب يقال على الواجب باعتبار ما له من الخواص وهى ثلث فالاول استغناؤه فى وجوده عن الغير
وقد يعبر عنها بعدم احتياجه او بعدم توقفه فيه على غيره الثانية كون ذاته مقتضية الوجود اقتضاء تاما
الثالثة الشيء الذي به تمتاز الذات عن الغير واطلاق الوجوب على المعنيين الاولين ظاهر مشهور واما
اطلاقه على الثالث فاما بتأويل الواجب او ارادة الوجوب ومن اى هذه الخواص امور متلازمة لكنها متغايرة
فى المفهوم اما تغايرها فلان الخاصة الثالثة عين الذات فانه تعالى بذاته متميز عن جميع ما عداه والثانية
نسبة ثبوتية بين الذات والوجود والاولى نسبة سلبية مترتبة على النسبة الثبوتية واما تلازمها فلانه
متى كان ذاته كافيا فى اقتضاء وجوده لم يحتج فى وجوده الى الغير وبالعكس ومتى وجد احد هذين الامرين وجد
ما به يتميز الذات عن الغير وبالعكس فافهم هذا الذي ذكرناه من معانى الوجوب ولنكن هذا على ذكر منك
فانه ينفعك فيما يرد عليك من احكامه اى احكام الوجوب من كونه وجوديا او عدميا وكونه عين الذات او زائدا عليها
فالمعنى الاول عدمى والاخيران وجوديان بمعنى انه لا سلب فى مفهومهما والثالث عين الذات بخلاف الاولين
وكذا الامكان يقال على الممكن باعتبار ما له من الخواص فالاول احتياجه فى وجوده الى الغير والثانية عدم
اقتضاء ذاته وجوده او عدمه والثالثة ما به يمتاز ذات الممكن عن الغير وهذه الثلث ايضا متغايرة متلازمة
على قياس ما مر فى الواجب المقصد الثانى انها امور اعتبارية لا وجود لها فى الخارج اما الامتناع
فلانه صفة لما يستحيل وجوده فى الخارج فلا يتصور لصفته وجود خارجى واما الوجوب فلوجهين الاول انه
لو وجد الوجوب فى الخارج لكان اما ممكنا او واجبا لانحصار الموجودات الخارجية فيهما فان كان ممكنا
والواجب انما يجب به اذ لولا قيام الوجوب به لم يكن واجبا اصلا فاولى ان يكون الواجب ممكنا هف وان كان
الوجوب واجبا كان له وجوب آخر وتسلسل وجوابه ان نختار الشق الثانى ونمنع لزوم التسلسل اذ قد يكون وجوب
الوجوب نفسه على قياس ما قيل من ان وجود الوجود عينه وايضا جاز ان يكون وجوب الوجوب اوما بعده

ما يطلب

من المراتب امرا اعتباريا فان وجد فرد من افراد طبيعته لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا
هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين
الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول ويجاب عنه اى عن الوجه الاول بانه
قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته
ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لذات الوجوب قولكم اى بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم
التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثمة علة
من الوجوب ولا معلول هو الواجبية ثم ما ذا لازم للقائل المحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب
فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا
جاز زواله واذا فرض وقوع ما ذا الجائز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهذا محال
قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل
خلوه عنه فلا محذور والوجه الثاني وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية و
يبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة ولعله
بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية وسنبطله حيث يتبين ان الوجوب على تقدير كونه
موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا
كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال كيف لا انه على تقدير وجوده عين
الذات ولا يمكن في كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعني ما به يتميز الذات فانه تعالى يتميز بذاته
عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات
للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفي الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه في وجوده على
غيره فلا شك انه عدمي وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا
وفي شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمي بالضرورة والثاني اختلف العلماء في كونه ثبوتيا
زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى منه بالوجوب فكان
الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه
على قياس ما مر في الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثاني كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة
قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجودها كما سيأتي وقد يتكلف اجراء الثاني
في الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين

ولعل للترجي
اى لا انشاء عين الممكن او المستحيل لا انشاء حصول الشئ سواء يرجى حصوله او لا

الماهية

الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتي
من غيرها والا لم يكن ممكنة في حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات
وهو محال في الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتي فللممكن قبل امكانه امكان آخر
ووجه آخر وهو انه اى الامكان سابق لان الشئ يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية على الوجود
متاخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة
وربما يستعمل هذا الوجه الآخر في الوجوب كما استعمله الامام الرازي فيقال الوجوب سابق على الوجود
سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجودها يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى فانه وجوده
فوجد والصفة الثبوتية تستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا في الاستدلال على كون
كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تاخره عن وجود الموصوف ولا نحتاج في ذلك الى بيان التقدم
فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره
عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها بل يجب تاخرها عنه ويكون هذا
الدليل مطردا في كل صفة يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ضابط مشتمل على قاعدتين
ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اسلوب الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا
والثانية اسلوب الوجه الآخر الذي يستعمل في الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التاخر ان كل ما يتكرر
نوعه اى يتصف اى شخص يفرض منه بنوعه فهو اعتباري اى كل نوع كان بحيث اذا فرض ان فردا منه
اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين ومتى علم انه
حقيقته ومتى علم انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الخارجية
المترتبة الموجودة معا كالقدم فانه لو وجد فرد منه لعدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا
بالعدم ولا شك ان العدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى
بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقي والا انتفى بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن
الباقي باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة
فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس
على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرناه
من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه انما حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم
به واما الذي حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته

عما يطلب

من المراتب امرا اعتباريا فان وجد فرد من افراد طبيعته لا يستلزم وجود جميعها ولعل هذا
هو المراد من كون وجوب الوجوب نفسه والا لم يصح لان وجوب الوجوب نسبة بل كيفية نسبة بين
الوجوب ووجوده فلا يجوز ان يكون نفسه وربما يختار الشق الاول ويجاب عنه اى عن الوجه الاول بانه
قد يكون الوجوب ممكنا ولا يلزم من امكانه امكان الواجب لجواز ان يكون حصول الوجود للواجب لذاته
ولا يكون حصول الوجود لوجوبه لذات الوجوب قوله هو اى بالوجوب يجب الواجب قلنا ممنوع لعدم
التغاير بين الوجوب وكون الواجب واجبا فان الواجبية والوجوب صفة واحدة عندنا فليس ثم علة
هى الوجوب ولا معلول هو الواجبية ثم ما ذكر لازم للقائل بالحال لان الواجبية عنده صفة معللة بالوجوب
فانه اذا قام الوجوب بذات اوجب لها الواجبية فان قلت لنا ان نقول اذا كان الوجوب ممكنا
جاز زواله واذا فرض وقوع ما لا يجوز خلا الواجب عن صفة الوجوب فلا يكون واجبا وهذا محال
قلت اذا كان الوجوب ممكنا جاز زواله نظرا الى ذاته لكنه يمتنع نظرا الى ذات الواجب فيستحيل
خلوه عنه فلا محذور والوجه الثانى وهو الاقوى انه لو كان الوجوب موجودا فاما نفس الماهية و
يبطله انه نسبة بل كيفية عارضة لنسبة بين الماهية والوجود فيكون متاخرا عن الماهية بمرتبة ولعله
بل بمرتبتين فكيف يكون نفسها واما زائد على الماهية وسيبطله حيث يبين ان الوجوب على تقدير كونه
موجودا لم يجز ان يكون زائدا على ماهية الواجب ولم يتعرض لكونه جزءا منها لانه ظاهر البطلان وايضا
كونه نسبة ينافيه ومن اجاب عن هذا الوجه بان منع كونه نسبة فقال كيف لا انه على تقدير وجوده عين
الذات ولا يمكن فى كونه نسبة فلعله اراد بالوجوب المعنى الثالث اعنى ما به يتميز الذات فانه تعالى متميز بذاته
عن جميع ما عداه لا بصفة تسمى الوجوب فيكون النزاع لفظيا لان المستدل اراد بالوجوب اقتضاء الذات
للوجود والمانع اراد به ما يتميز به الذات عن الغير وفى الملخص ان اريد بالوجوب عدم توقفه فى وجوده على
غيره فلا شك انه عدمى وان اريد به استحقاقه الوجود من ذاته فهذا ايضا لا يمكن ان يكون امرا ثبوتيا
وفى شرحه ان الوجوب يطلق على معنيين والاول منهما عدمى بالضرورة والثانى اختلف العلماء فى كونه ثبوتيا
زائدا على ماهية معروضه واما الامكان فلهذا الوجه بعينه اشار به الى الوجه الاول فيقال لو كان الامكان
موجودا لكان اما واجبا او ممكنا فان كان واجبا مع كونه صفة للممكن كان موصوفه اولى بالوجوب فكان
الممكن واجبا هف وان كان ممكنا نقلنا الكلام الى امكانه وتسلسل ويجاب بان امكان الامكان نفسه
على قياس ما مر فى الوجوب ولم يشر به الى الوجه الثانى كما توهمه العبارة اذ لا دليل على استحالة كونه صفة
قائمة بالممكن بخلاف الوجوب اذ يلزم فيه كون الماهية واجبة قبل وجودها كما سيأتى وقد يمكن اجراء الثانى
فى الامكان فيقال لو كان موجودا لكان اما نفس ماهية الممكن او جزءها ويبطل كلا منهما كونه نسبة بين

الماهية

انوتمم باريخ ان رنج الله رسالة عصام مع حواشيه

الماهية والوجود او كان زائدا عليها قائما بها فيكون معلولا لها اذ يستحيل استفادتها امكانها الذاتى
من غيرها والا لم يكن ممكنة فى حد ذاتها والعلة متقدمة على المعلول بالوجوب فذلك الوجوب اما بالذات
وهو محال فى الممكن واما بالغير والوجوب بالغير فرع الامكان الذاتى فللممكن قبل امكانه امكان آخر
ووجه آخر وهو انه اى الامكان سابق لان الشئ يمكن وجوده فى نفسه فيوجد من غيره والصفة الثبوتية — على الوجود صح
متأخرة عنه اى عن الوجود فان قيام الصفة الموجودة بموصوفها فرع لوجوده فلا يكون الامكان صفة موجودة
وربما يستعمل هذا الوجه الآخر فى الوجوب كما استعمله الامام الرازى فيقال الوجوب سابق على الوجود
سبقا ذاتيا لان ايجاب ماهيته لوجوده يستتبع وجوده عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى فانه وجد
فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان تسبق على وجود موصوفها سبقا ذاتيا ويكفينا فى الاستدلال على كون
كون الوجوب او الامكان امرا عدميا امتناع تأخره عن وجود الموصوف ولا نحتاج فى ذلك الى بيان التقدم
فلا يتوجه علينا انا لا نسلم تقدمه لجواز ان يكون معه وحينئذ نقول لا شبهة فى ان الامكان او الوجوب يمتنع تأخره
عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية لا يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها بل يجب تأخرها عنه ويكون هذا
الدليل مطردا فى كل صفة يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث ونظائره ضابط مشتمل على قاعدتين
ذكرهما صاحب التلويحات احديهما اسلوب الوجه الاول الدال على كون كل واحد من الوجوب والامكان امرا اعتباريا
والثانية اسلوب الوجه الآخر الذى يستعمل فى الوجوب ايضا اذا اكتفى فيه بامتناع التأخر ان كل ما تكرر
نوعه اى يتصف اى شخص يفرض منه بنوعه فهو اعتبارى اى كل نوع كان يجب اذا فرض ان فردا منه
اى فرد كان موجود وجب ان يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين مرة على انه
حقيقته ومرة على انه صفة فانه يجب ان يكون اعتباريا لا وجود له فى الخارج والا لزم التسلسل فى الامور الخارجية
المترتبة الموجودة معا نحو القدم فانه لو وجد فرد منه لقدم ذلك الفرد والا كان ذلك الفرد حادثا مسبوقا
بالعدم ولا شك ان العدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فاذا كانت مسبوقة بالعدم كان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم والحدوث فانه لو وجد فرد منه لحدث والا كان قديما فالموصوف به اولى
بالقدم فيكون الحادث قديما والبقاء فانه لو وجد بقى والا اتصف بالفناء واذا كان البقاء فانيا لم يكن
الباقى باقيا والموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون هناك موصوفية اخرى والوحدة
فانها لو وجدت لكانت واحدة والا كانت كثيرة فينقسم الوحدة والتعين فانه لو وجد لكان له تعين آخر وقس
على هذا فيلزم من كون هذه الامور وامثالها وجودية ذلك التسلسل الباطل قال المص والمنع ما ذكرناه
من ان وجوب الوجوب نفسه وتلخيصه انا حقيقته غير الوجوب فانه لا يكون واجبا الا بوجوب يقوم
به واما الذى حقيقته الوجوب فانه واجب بذاته لا بوجوب زائد على ذاته وكذلك القدم فانه قديم بذاته

لا يقدم زايد عليه قايم به كما في غيره من المفهومات وكذا الحال في نظايرها مما مر في القاعدة الاولى واما الثانية

فهي قوله وكذلك اي وكذا اعتباري ايضا كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن الوجود اي وجود الموصوف كالوجود

فانه على تقدير كونه زايدا يجب ان يكون من المعقولات الثانية اذ لا يجب ان يكون ثبوته للماهية متاخرا عن

وجودها بل يمتنع ذلك والحدوث والذاتية والعرضية وامثالها فانها صفات لا يجب تاخرها عن وجود موصوفاتها

في الخارج فيجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لجاز اتصاف الماهية حال عدمها في الخارج بصفة موجودة

فيه وانه محال بالضرورة فهذا الذي ذكرناه من القاعدتين ضابط واصل كلي شامل للموارد متعددة اعطيناك

ههنا حذفا للمؤنة التكرار فاحفظه واعتن بشانه واستعمله في تلك الموارد المندرجة فيه لينكشف عندك

حال الامور الاعتبارية واعلم ان هذه الوجوب والامكان والامتناع التي نحن فيها غير الوجوب و

الامكان والامتناع التي هي جهات القضايا في التعقل او الذكر ومواد ما بحسب نفس الامر وذلك لان

المبحوث عنها ههنا وجوب الوجود وامتناع الوجود وامكان الوجود والعدم وهي جهات ومواد لقضايا

مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه فيكون اخص من جهات القضايا وموادها فان المحمول في القضية

قد يكون وجود الشيء في نفسه وقد يكون مفهوما آخر وحينئذ اما ان يعتبر وجود ذلك المفهوم للموضوع حقيقة

كالسواد في قولنا زيد اسود واما ان يعتبر مجرد اتصاف الموضوع بذلك المفهوم الاعتباري الذي لا وجود له

في الخارج كالعمى في قولنا زيد اعمى والوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها جارية

في الكل فيقال زيد يجب ان يكون اسود او اعمى او يمتنع او يمكن كما يقال زيد يجب وجوده او يمتنع او يمكن

وما في الاخير هو الذي يكون بصدده اذ مرادنا بالواجب ههنا هو الواجب الوجود لا واجب الحيوانية

او السوادية او غيرهما وكذا الحال في الممتنع والممكن والا وان لم يكن ما هي غير جهات القضايا وموادها

بل كانت عينها لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها اي كانت تلك اللوازم من قبيل الواجب الذي

نحن نبحث عنه وليس كذلك فاذا قلنا مثلا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل اي حمل الزوجية

على الاربعة وامتناع الانفكاك اي انفكاك الاربعة عن صفة الزوجية وهو اي وجوب الحمل الذي بين

الاربعة والزوجية غير الوجوب الذاتي الذي بين الشيء ووجوده الا ترى ان الاربعة واجبة الزوجية

لا واجبة الوجود وان الزوجية واجبة الحمل والصدق على الاربعة لا واجبة الوجود في نفسها وحقيقة

ما صورناه لك فلا تغفل عنه وقد زعم بعض المجادلين انها اي هذه الامور الثلثة سوى الامتناع

اذ لم يدع احد كونه وجوديا امور وجودية لوجوه ثلثة جارية في كل واحد من الوجوب والامكان الاول

الوجوب لو كان امرا عدميا لم يتحقق الا باعتبار العقل له اذ لا تحقق للعدميات في انفسها انما تحققها بل

باعتبار العقل لها فيلزم ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه والتالي باطل فان الواجب واجب

في نفسه مع قطع النظر عن غيره سواء وجد ثمه شيء من عقل ام لا يوجد فرضا اصلا بل ولو فرض عدم العقول

كلها وحينئذ لا يتصور ان يوجد فيها فرض الوجوب قطعا لم يتفق ذلك في وجوب الواجب ولم يخرج به

الواجب عن كونه واجبا وهكذا الحال في الامكان فيكون كل منهما وجوديا والجواب ان النقض بالامتناع

والعدم اذ كل منهما ثابت لموصوفه سواء وجد فرض من عقل او لم يوجد وليس شيء منهما موجودا بالضرورة

والاتفاق والحل ان ثبوت اتصاف الذات بصفة في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة

في احديهما الا ترى ان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا فيه وذلك لان الموجود في الخارج ما يكون

الخارج ظرفا لوجوده لا ظرفا لاتصاف شيء آخر به وكذا الحال في نفس الامر فلا يلزم من كون الصفة كا

الوجوب والامكان امرا عدميا اعتباريا ان لا يكون شيء موصوفا بها في نفس الامر الوجه الثاني ان

نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لصدقه على الممتنع فان الممتنع لا واجب فهو وجودي والا لزم ارتفاع

النقيضين وكذا نقول الامكان نقيضه اللاامكان وهو عدمي لصدقه على الممتنع فالامكان وجودي

والجواب النقض بالامتناع لان نقيضه وهو اللاامتناع عدمي لصدقه على المعدوم الممكن فيكون الامتناع

وجوديا وتحقيقه اي تحقيق الجواب بطريق الحل ان ارتفاع النقيضين بمعنى الخلو عنهما محال اي

يستحيل ان يخلو مفهوم من المفهومات عنهما معا بان لا يصدق شيء منهما عليه فلا يجوز ان لا يصدق على

مثلا انه واجب او لا يصدق عليه انه ممتنع ولا انه ليس بممتنع وكل مفهوم وجوديا كان او عدميا فنقيضه

الذي هو رفعه نقيضان جميع ما عداهما فلا يجتمعان في شيء بان يصدقا عليه معا ولا يرتفعان عنه بان لا يصدق

عليه شيء منهما واما ارتفاعهما بمعنى خلوهما عن الوجود فلا استحالة فيه بل يجوز ان يكون الوجوب واللاوجوب وكذا

الامتناع واللاامتناع معدومين معا في الخارج والسر في ذلك انك اذا اعتبرت ثبوت مفهوم الوجوب

مثلا للشيء كان نقيضه رفع ثبوته له فلا يجتمعان ولا يرتفعان واذا اعتبرت وجود مفهوم الوجوب في نفسه كان

نقيضه رفع وجوده في نفسه فلا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا وليس نقيض وجود الوجوب في نفسه وجود

مفهوم اللاوجوب في نفسه حتى يلزم من عدمية اللاوجوب اعني ارتفاع وجوده في نفسه ان يكون الوجوب موجودا

في نفسه الوجه الثالث وهو لابن سينا ان امكانه لا اي امكانه عدمي ولا امكان له اي ليس له امكان

واحد لعدم التمايز بين العدمات فلا يكون فرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان فلو كان الامكان عدميا لم يكن ممكنا وكذا يقول

للعرق بين قولنا وجوده وهو اي هذا الوجه قريب من الوجه الاول لان محصولهما انه لو كان الامكان او الوجوب

عدميا لم يكن الممكن ممكنا او الواجب واجبا الا ان يكون الملازمة هناك مبينة بان العدمي لا تحقق له الا

باعتبار العقل وههنا بان الاعدام لا تمايز بينها والنقض هو النقض فنقول امتناعه لا ولا امتناع له واحد

وكذا عدمه لا ولا عدم له واحد ايضا فلو كان الامتناع او العدم عدميا لم يكن الممتنع ممتنعا او المعدوم معدوما

ولا انه ليس بواجب و

لا وجوده ولا وجوب له

والحق ان يقال قولنا امكانه لا معناه انه متصف بصفة عدمية هي الامكان وقولنا لا امكان له معناه سلب تلك
الصفة العدمية عنه وكما ان فرقا بين اتصاف بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرق بين الشيء ح
الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وليس هذا الوجه مخصوصة بالوجوب والامكان بل يمكن
طردها في كل ما حاولت اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالوحدة
والحصول والعدم والحدوث وغيرها ولما ذكرنا ادلة متقابلة بعضها يدل على وجودية الوجوب والامكان وبعضها
على عدميتهما اشار الى قانون يتوصل به الى نفي الاشياء التي اختلف فيها وذكر هنا كادلة متقابلة فقال وكل من
نفى شيئا فقل هو اما وجودي او عدمي اي اذا اردت نفي شيء كالوجوب مثلا فقل لا وجوب اصلا اذ لو كان
له وجوب فاما ان يكون وجوديا وعدميا وكلاهما باطل اما كونه وجوديا فبدليل كونه عدميا او لانه لو وجد
الوجوب مثلا لكان اما زائدا على ذات الواجب او لا يكون زائدا على ذاته او لانه لو وجد لكان وجوده اما زائدا
على ماهيته او لا يكون زائدا عليها وتبطل كلا من الزيادة وعدمها بدليل نافيه واما كونه عدميا فبدليل كونه
وجوديا وكذلك كل مشترك بين قسمين او اقسام يمكنك نفيه بنفي قسميه او اقسامه كقولك لو كان الوجود موجودا
لكان اما واجبا او ممكنا وكلاهما باطل وكقول الكرامية لا يجوز زوال العالم بل هو ابدي لانه ان زال لكان
زواله اما بنفسه او بامر عدمي كعدم الشرط او وجودي موجب كطريان الضد او مختار والكل محال او بنفي
متقابلين فيه كان يقال لو كان العالم موجودا لكان اما قديما او حادثا ويبطل كل واحد بدليل نافيه
وكثير من شبه القوم في الاشياء التي يريدون نفيها من هذا القبيل الذي نبهناك عليه على وجه كلي فتدبر لنا ان
نترك تلك الشبه الكثيرة ولا نذكرها في مواضعها لانه لان ذلك الكثير من الشبه فانه اولا نظرا الى المعنى وذكره
ثانيا نظرا الى اللفظ عندك بعد الوقوف على الماخذ العام ايرادا وابطالا على طرف الثمام يعني قد نبهناك على
ماخذ ايرادها وابطالها على وجه كلي قانوني تهتدي به وقوفك على تلك الماخذ يسهل عليك ايرادها وابطالها فلا
حاجة بنا الى التصريح بها في مواضعها قال الميداني قولهم هو على طرف الثمام مثل يضرب في سهولة الحاجة وقرب المرام
والثمام نبت ضعيف يسد به خصاص البيوت من الغصب اي فرجها يقال انه نبت على قدر قامة المرء والله
المقصد الثالث في اثبات الواجب لذاته وهي اربعة احكام انه اي الواجب لذاته لا يكون واجبا
بالغير والا لزم من ارتفاع الغير ارتفاعه لوجوب ارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة فلم يكن الواجب واجبا لذاته
هف واعترض عليه بانا لا نسلم لزوم ارتفاعه من ارتفاع ذلك الغير انما يلزم اذا لم يكن ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء
تاما وارتفاع المعلول انما يلزم من ارتفاع العلة اذا كانت منحصرة في ذلك الواحد الذي ارتفع اما اذا كان له علة اخرى
فلا وايضا ربما كان ارتفاع ذلك الغير محالا والمحال جاز ان يستلزم المحال والجواب ان ثبوت الوجود له لما كان
مقتضى ذاته اقتضاء تاما لم يتصور ان يكون ذلك الثبوت معللا بغيره والا لزم توارد العلتين المستقلتين على

الا اي هو ممكن في نفسه لامتناع تعدد الواجب

على معلول واحد وهو محال فاذا فرض انه معلل بالغير لم يكن معللا بغيره بذاته بل بذلك الغير فقط فلا يكون واجبا
لذاته بل يلزم من ارتفاعه ارتفاعه قطعا وربما يغير الدليل فيجاب بان الواجب لذاته ما لا يحتاج في وجوده الى
الغير والواجب لغيره ما يحتاج فيه اليه فلا يجتمعان لتنافي لازميهما وثانيها انه لا يكون الواجب لذاته مركبا
لا في الخارج ولا من اجزاء متمايزة في الذهن والا احتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده الى جزئه بحسب نفس الامر
وجزء الشيء غيره والمحتاج في نفس الامر الى الغير ممكن لا يقال كون المحتاج الى الغير مطلقا ممكنا ممنوع
بل المحتاج الى العلة هو الممكن وان سلم ان المحتاج الى الغير على الاطلاق ممكن لكن جميع اجزائه من حيث هو لا
غيره فلا يخرجه الاحتياج اليها اي الى الاجزاء كلها عن كونه بحيث يجب وجوده لذاته لانا نقول جميع اجزائه
وان كان ذاته لكن كل واحد من اجزائه ليس ذاته بل هو غيره واذا كان مركبا فلا يكون ذاته من حيث هي ملاحظة
الغير الذي هو كل واحد من اجزائه كافيا في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجا الى غيره فلا يكون واجبا
وثالثها لو كان الوجوب وجوديا اي موجودا في الخارج لم يكن زائدا على ماهيته اي ماهية الواجب بل كان عينها
لامتناع الجزئية والا اي وان لم يكن كذلك بل كان زائدا على الماهية لكان الوجوب الموجود محتاجا الى الماهية اذ
لا بد ان يكون عارضا لها قائما بها والعارض محتاج في وجوده الى موضوعه فيكون ممكنا مستندا الى علة ويعلل
بها اي بماهية الواجب لامتناع تعليله بغيرها والا احتاج الواجب في وجوده الى علة مغايرة لماهيته فلا يكون
واجبا وجب باذاتها هف ومالم يجب المعلول عن علته لا يوجد لما عرفت من ان الممكن الموجود لا بد له من وجوب
سابق على وجوده مستفاد من علته ومالم يجب العلة لا يجب المعلول عنها وذلك لان وجوب المعلول مستفاد من
وجود العلة قطعا ووجودها متاخر عن وجوبها فان الشيء مالم يجب وجوده اما لذاته او لغيره لم يوجد فوجوب
المعلول متاخر عن وجوب العلة بمرتبتين فيكون وجوده متاخرا عن وجوبها بمراتب فيلزم وجوب الماهية
قبل وجوبها بمراتب هف لا يقال هذا معارض بانه اي الوجوب نسبة والنسبة متاخرة عن المنتسبين قطعا
فيكون الوجوب متاخرا عن ماهية الواجب فلا يكون عينها بل زائدا عليها لانا نقول انما حكمنا بكونه نفس الماهية
لا مطلقا بل على تقدير كونه موجودا وكونه نسبة ينافي الفرض المذكور وهو كونه موجودا لان النسبة عندنا امور
اعتبارية لا وجود لها فلا يكون كلامكم معارضا لكلامنا ورابعها انه لا يكون الوجوب مشتركا بين اثنين لانه
نفس الماهية فلو كان مشتركا بينهما لكان نفس ماهيتهما والمشترك في الماهية لا بد ان يتمايزا بالتعين
فيلزم تركبهما من الماهية والتعين وانه محال لما مر من امتناع تركب الواجب لا يقال لا نسلم انه نفس الماهية ح
لجواز ان يكون عارضا لها فلا يلزم تركب الواجب لانا نقول المدعى هو انه لا يكون الوجوب وجوديا مشتركا
وقد بينا انه لو كان وجوديا كان نفس الماهية والاظهر ان يحال هذا الحكم على برهان التوحيد لظهور امتناع الاشتراك مطلقا
المقصد وهي ايضا اربعة احكام قال الحكماء الامكان محوج للممكن الى السبب اي الامكان علة احتياج
الرابع في احكام الممكن لذاته ح

الموثر وفي اثباته منهجان الاول دعوى الضرورة فان الممكن ما يتساوى طرفاه اي وجوده وعدمه بالنظر
الى ذاته ومعنى كونه اي كون الامكان الذي هو ذلك التساوي محوجا للممكن الى السبب انه لا يترجح احد طرفيه
على الآخر الا لامر مغاير للممكن يرجح احدهما على الآخر والحكم بعد تصورهما اي تصور الموضوع الذي هو معنى امكان الممكن
وتصور المحمول الذي هو معنى كونه محوجا الى السبب ضروري يحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة النسبة بينهما ولذلك
يجزم به الصبيان الذين لهم ادنى تمييز الا ترى كفتي الميزان اذا تساوتا بالذات ثم وقال قائل ترجحت احداهما على الاخرى بلا
مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بديهة فالحكم بان احد المتساويين لا يترجح على الآخر الا بمرجح مجزوم به عنده
بلا نظر وكسب وهو معنى كون الامكان محوجا الى السبب بل الحكم بالاحتياج في المتساويين الى المرجح مركوز في طباع
البهائم ايضا ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب فانه لما كان وجود الصوت وعدمه متساويين في النسبة الى ذات الصوت
تخيلت البهائم من رجحان وجوده على عدمه ان هناك مرجحا رجحه عليه فتنفرت وهربت منه قلنا ذلك اي تنفرها
لحدوثه لا لامكانه فانه لما حدث الصوت بعد عدمه تخيلت البهائم ان لا بد له من محدث لا انها تخيلت تساوي طرفي
الصوت وان لا بد هناك من مرجح فان قيل لو كان الحكم بان الامكان محوج الى السبب الموثر ضروريا اوليا كما
زعمتم لم يكن بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين فرق اذ لا تفاوت بين الاوليات ولم يختلف ايضا فيه العقلاء
لان بداهة عقولهم حاكمة به حينئذ قلنا قد مر جوابه وهو ان الفرق والتفاوت ليس باعتبار الجزم واحتمال
النقيض بل هو للتفاوت في تجريد الطرفين او للالف والعادة بسبب كثرة وقوع تصور طرفي احد
الضروريين دون تصور طرفي الآخر وانه يجوز ان يخالف في البديهي قوم قليل كيف وقد انكر طائفة
البديهيات راسا فان قيل اكثر العقلاء لا يقدمون على انكار الحكم البديهي فالمسلمون بل المليون قاطبة
حكموا بخلافه في تخصيص الله العالم بوقته الذي اوجده فيه بلا مرجح مخصص مع ان سائر الاوقات تساويه في صحة
الايجاد فيها والقائلون للتفويض عن افعال الله تعالى من الاشاعرة قالوا بخلافه في تخصيص كل فعل من افعال العباد
بحكم مخصوص كالوجوب والحرمة والندب والكراهة مع ان تلك الافعال متساوية عندهم في صحة تعلق تلك الاحكام بها
والمعتزلة خالفوه في تعلق القدرة بالشيء مع ان نسبتها الى الضدين اي الى ذلك الشيء وضده سواء وفي اختلاف
الذوات في الصفات مع تساويها في الذاتية التي هي تمام ماهيتها عندهم والحكماء خالفوه ايضا في اختصاص
الفلك بالحركة الى جهة كالغرب او الشرق مع تساوي جميع الجهات في قبول حركته اليها وعلى سرعة مخصوصة
او بطوء معين مع تساوي نسبة حركته اليها وعلى قطبين معينين مع مساواتهما في قبول القطبية لكل نقطتين
متقابلتين على الفلك وفي اختصاص الكواكب بمواضعها المعينة المساوية للمواضع الاخر وفي اختصاص طرفي
الثخن بمقدار بهما من الغلظ والرقة قلنا سلم بل لا احد من العقلاء المذكورين بان احد طرفي الممكن يترجح بلا مرجح
نعم يلزمهم ذلك في بعض احكامهم التي حكموا بها ولكنهم لا يلتزمونه ولا يقولون به بل كما سيأتي للجواب ليندفع

من الحيلة

فالاتجاه يجب جوازا رجحان احد طرفي الممكن لا لسبب مرجح في مواضع كثيرة ولا يستنكره العقلاء ح

عنهم القول بوقوع احد طرفي الممكن بلا سبب قوية كانت الاجوبة او ضعيفة مركوز في عقولهم بطلانه والا
لما احتاجوا الى دفعه باسرهم ولا اجترأ على التزامه بعضهم وستقف على تلك الاجوبة القوية والضعيفة في
مواضعها مما سيرد عليك في الكتاب المنهج الثاني في اثباته الاستدلال وفيه طرق الاول الماهية الممكنة مقتضية
للتساوي اي تساوي الوجود والعدم بالقياس اليها فلو وقع احدهما لا لمرجح من خارج كان ذلك الطرف الواقع
راجحا واولى بها من الطرف الآخر فلا يكون مساويا له وهو خلاف المفروض الذي تساويهما بالنسبة الى
ماهية الممكن ومناقض له قلنا انما يناقضه اي المفروض الذي هو التساوي اقتضاء الذات له اي لذلك
الطرف الواقع لان معنى تساوي الطرفين ان ذات الممكن لا يقتضي هذا ولا ذاك فنقيضه اقتضاء الذات احدهما
لا حصوله اي حصول احدهما لا لعلة كما يزعمه الخصم القائل بالاتفاق وان احد المتساويين يقع بلا علة اصلا
الثاني واختاره الامام الرازي في المحصل والاربعين لا بد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه اي يترجح وجوده
على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الواصل الى حد الوجوب صفة وجودية لانه حصل بعد ما لم يكن فلو
جاز ان لا يكون وجوديا لجاز ان لا يكون الحركة بعد السكون والعلم اي حصل بعد عدمه وجوديين واذا كان
الترجح امرا موجودا فله محل موجود لامتناع قيامه بذاته او بمعدوم وليس ذلك المحل هو الاثر اي الممكن والا
كان الاثر موجودا ابتداء اي قبل الترجح السابق على وجوده فيكون الممكن موجودا قبل وجوده بمرتبتين هف
فلا بد هناك من شيء آخر موجود يقوم به الترجح فهو الموثر قلنا لا نسلم ان الممكن يجب ان يترجح وجوده قبل الوجود
وما سيأتي من انه لا بد ان يترجح وجوده الى حد الوجوب حتى يوجد مبني على انه محتاج الى العلة وهو المتنازع بل
بل يترجح مع الوجود وحينئذ جاز ان يقوم الترجح بالممكن حال كونه موجودا فلا حاجة الى محل آخر هو الموثر
وايضا ان سلم كون الترجح سابقا على وجود الممكن فالترجح انما يقتضي الوجود فلا يقوم بغيره لامتناع
قيام الصفة بغير موصوفها فلا يتصور قيامه بالموثر والحق ان الترجح والوجوب المتجدد لا يجب ان يكون
موجودا الا ان العدمي قد يتجدد بل هو امر اعتباري يتصف به الممكن حال ما يكون متصورا فلا يستدعي محلا
موجودا في الخارج الطريق الثالث له اي للامام الرازي ذكره في الاربعين وقد بناه على قوله
انه يمتنع عدم الزمان قبل وجوده او بعده اي يمتنع عدمه متقدما على وجوده وهو ان يكون قبل وجوده
او بعده لا عدمه مطلقا والا كان واجبا لذاته والا اي وان لم يمتنع كون عدمه قبل وجوده او بعده فبزمان
اي فيكون تقدم العدم على وجوده او تأخره عنه بزمان لان المتقدم اذا لم يمكن ان يجامع المتأخر كان التقدم
زمانيا ويجتمع الوجود والعدم لان الزمان حال ما كان معدوما كان موجودا فيمتنع وجوده
وعدمه معا هف اي الزمان لامتناع عدمه كذلك واجب مستمر وجوده دائما وانه ممكن لذاته لتركبه من
آنات منقضية فلا يكون وجوبه لذاته لما مر من استحالة تركب الواجب بالذات خصوصا اذا كان الاجزاء منقضية

يرجح احد طرفي الممكن على الآخر بلا سبب

متعاقبة فوجوبه بالغير فيكون الجهة الامكان علة الحاجة الى الغير دون الحدوث اذ لا حدوث ههنا ولا يخفى
انه اى هذا الطريق بعد تسليم مقدماته يبطل كون الحدوث علة الحاجة او جزؤها او شرطها ولا يثبت الدعوى
الكلية التي هي مطلوبنا فان المثال الجزئي اعني كون امكان النهار محوجا الى السبب لا يصحح القاعدة القائلة
بان الامكان مطلقا محوج الى المؤثر لجواز ان يكون ذلك لسبب اخر مختص بالزمان وقد عرفت ان الطريقين
الاولين لا يثبتان ايضا قال الامام الهمام اى الطريق الواضح المفيد هو المنهج الاول يعني دعوى الضرورة
المختار عند الجمهور وشبه المنكرين لكون الممكن محتاجا الى المؤثر عدة اى متعددة كثيرة الشبهة الاولى
ان احتياجه الى المؤثر سواء كان ذلك الاحتياج لامكانه او لغيره انما يتحقق اذا امكن تاثيره في شيء لكنه غير
معقول اذ التاثير في الوجود مثلا اما حال الوجود اى وجود الاثر وهو محال لانه ايجاد الموجود وتحصيل
الحاصل واما حال العدم وهو باطل ايضا لانه جمع للنقيضين وذلك لان وجود الاثر مع التاثير لا يتخلف عنه
اصلا فالانكسار مع الكسر والوجود مع الايجاد ولما فرض ان التاثير في الوجود اعني الايجاد انما هو حال
العدم كان وجود الاثر ايضا في تلك الحال فيجتمع وجود الاثر وعدمه معا ولانه اى الاثر حال عدمه نفي محض
فلا يصلح ان يكون هو في تلك الحالة ان يكون اثرا للموجد اذ لا اثر له فلا تاثير ولا ايجاد منه ح ولانه اعني
الاثر حال عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند هو مع كونه مستمرا على حالته
السابقة على الايجاد الى مؤثر الوجود فقد بطل كون التاثير في الوجود حال العدم بوجوه ثلثة وان ثبت
نفي التاثير في العدم قلت التاثير فيه اما حال كون الاثر معدوما وهو تحصيل الحاصل واما حال كونه موجودا
وانه جمع للنقيضين وايضا هو حال الوجود لا يصلح اثرا للعدم وايضا هو ح مستمر على ما كان عليه قبل ان
يتعلق به الاعدام فلا يستند الى مؤثر العدم والجواب ان المحال ايجاد ما هو موجود بوجود قبل اى
قبل الايجاد فانه تحصيل لما كان حاصلا قبل هذا التحصيل وهو محال بديهة واما الايجاد الموجود بوجود
مقارن للوجود للايجاد لان حصول الاثر مع التاثير زمانا وذلك تحصيل للحاصل بهذا التحصيل ولا استحالة
فيه ولو صح ما ذكرتم لزم ان لا يحدث صفة في نفسها اصلا كحدوث الحركة وعدد الصوت لان حدوثها اما حال عدمها
وهو اجتماع النقيضين اعني الوجود والعدم واما حال وجودها وهو حصول الحاصل ونقول لزم ان لا يحدث
صفة في شيء من مؤثر يحدثها لان احداثها وايجادها اما حال الوجود او العدم وكلاهما باطل لكن حدوث الى
الصفات واستنادها الى امر يحدثها امر بديهي فانتقض دليلكم قطعا والحل ان ذلك الذي ذكرتم من استحالة
التاثير حال الوجود او حال العدم ضرورة بشرط المحمول فان التاثير في وجود الاثر بشرط الوجود او بشرط
العدم محال فسلب التاثير في الوجود مثلا ضروري بشرط اتصاف الاثر بالوجود او العدم ومثل ذلك يسمى
ضرورة بشرط المحمول وهو اى هذا المذكور اعني الضرورة المشروطة بالمحمول لا ينافي الامكان الذاتي لان الملاحظ

فيه الذات دون ما لها من الصفات فامتناع التاثير بشرط احدى هاتين الصفتين لا ينافي امكانه
بالنظر الى ذات الممكن في زمان كل واحدة منهما وتحريره ان يقال قولكم التاثير اما حال الوجود او
حال العدم وكلاهما باطل ان اردت به ان التاثير اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحصر ممنوع بان
التاثير في ذات الممكن من حيث هو لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم وان اردت به انه في زمان
الوجود او زمان العدم اخترنا انه في زمان الوجود كما مر وتتمه من اجاب بان التاثير في زمان الخروج من
العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين
للواسطة من جوز تقدم التاثير فقال التاثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن اخر يعقبه وليس في
ذلك اجتماع الوجود والعدم اصلا الشبهة الثانية وهي ايضا دالة على ان الممكن غير محتاج الى المؤثر لا لامكانه
ولا لغيره اذ ذلك فرع امكان التاثير وهو محال اذ التاثير اما في الماهية او الوجود او الموصوفية لانه اذا
لم يكن التاثير في شيء من هذه الثلثة كانت الماهية الموجودة مستغنية عما فرض مؤثرا بالقياس اليها وقد
بطلت هذه الاقسام كلها فيما مر لان جعل الماهية تلك الماهية محال وكذا جعل الوجود وجودا وايضا
هو حال ولا يقبل تاثيرا والموصوفية عدمية فلا يكون اثرا والجواب انه اى التاثير في الوجود اى الخاص
الهوية كما مر من ان المجعول هو الوجود الخاص لا ماهية الوجود وقد سبق منا كشف ان تاثير المؤثر في الكل
هو ما لا مزيد عليه وايضا فينتقض ما ذكرتم بعد الحدوث اى حدوث الصفات المحسوسة عن محدثها لان تاثيره اما
في ماهيتها او وجودها او موصوفيتها به والكل باطل لما ذكرتم بعينه الشبهة الثالثة الحاجة والمؤثرية لو
وجدتا في الخارج بانفسهما تسلسل اى لزم التسلسل وذلك لان الحاجة لو وجدت لاحتاجت الى الموصوف بها
اذ لا يتصور قيامها بذاتها فللحاجة حاجة اخرى فينتقل الكلام الى الحاجة الحاجة وكذا المؤثرية لو وجدت
لو وجدت لاحتاجت المؤثرية اخرى اذ يستحيل كونها واجبة بذاتها واذا لم يكونا موجودتين لم يكن
الممكن متصفا بالحاجة الى السبب لا لامكانه ولا لغيره ولم يكن شيء متصفا بالمؤثرية في الممكن اصلا وهو المطلوب
والجواب انه لا يلزم من كونهما امرين عدميين اعتباريين انتفاؤهما عن غيرهما لجواز ان لا يكون الشيء في
نفس الامر محتاجا ومؤثرا اى متصفا بالحاجة والمؤثرية فان الامور العدمية تتصف بها الاشياء في نفسها
كالامتناع والعدم فانهما وصفان اعتباريان لا وجود لهما في الخارج مع ان الممتنع والمعدوم متصفان بهما
قطعا فان قيل لو ثبتا اى لو ثبت الحاجة والمؤثرية للشيء واتصف ذلك الشيء بهما فاما وجوديان ولهما
عدميان اذ لا مخرج عنهما ويبطل كل اى كل واحد من كونهما وجوديين او عدميين لما عرفت اما ابطال
الوجودية فبلزوم التسلسل لانهما من الانواع المتكررة التي عرفت حالها في الضابط المتقدم واما العدمية فبان نقال
هما نقيضا اللاحاجة واللامؤثرية العدميين على قياس ما مر في الوجوب فقد عرفت الجواب عن ذلك فيما

اشرنا اليه فيما مر من اجوبة الشبه العامة وهو ان يقدح فى دليل الوجودية او دليل العدمية بما عرفته
من الخلل والنقص حاله ما امتعلق بقوله والجواب انه لا يلزم من كونهما اعتباريين وما توسط بينهما اعتبارية
فان قيل من تتمة الاول والمراد ان هذه الشبهة كالاوليين منقوضة بحدوث الصفات المحسوسة فانها تقتضى
ان لا يحدث هذه الصفات لانا نعلم بالبديهة انها على تقدير حدوثها متصفة بالحاجة الى المؤثر المتصف بالمؤثرية
فيها الشبهة الرابعة وهى مخصوصة بنفى كون الامكان محوجا ان يقال لو احوج الامكان فى الوجود الى المؤثر لاحوج
فى العدم ايضا الى المؤثر لاستواء نسبتها اليه اى نسبة الوجود والعدم الى الامكان لانه رفع الضرورة الذاتية
عنهما معا فكما ان الوجود ممكن كذلك العدم ممكن لكن العدم نفى محض لا يصلح اثرا للشئ سواء كان عدما اصليا
او طاريا وفى الاصلى مانع آخر وهو انه مستمر فالتاثير فيه تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون الوجود ايضا
اثرا للشئ والجواب ان العدم ان صلح اثرا بطل دليلكم لبطلان انتفاء اللازم قطعا والا وان لم يصلح منعنا
الملازمة اى لا نسلم انه لو احوج فى الوجود لاحوج فى العدم للفرق البين وهو ان الوجود يصلح اثرا دون
العدم فيكون الامكان محوجا فى الجانب الذى يصلح ان يكون اثرا ولا يلزم منه ان يكون محوجا فى الجانب الذى
لا يصلح لذلك قطعا ولنا ان نقول ابتداء من غير ترديد ان سلمنا الملازمة المذكورة فى دليلكم فلا نسلم
ان العدم لا يصلح اثرا للشئ اى لا نسلم بطلان اللازم فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة فانه لولا ان العلة
معدومة لم يكن المعلول معدوما لا يقال لو جاز استناد العدم اليه اى الى العدم كما ذكرتم من استناد
عدم المعلول الى عدم علته لجاز ايضا استناد الوجود اليه اى الى العدم وانه اى جواز استناد الوجود
الى العدم ينفى الحاجة الى الوجود المؤثر فى العالم فينسد باب اثبات الصانع لانا نقول هذا
كلام على السند مع ان الملازمة ممنوعة اذ الضرورة العقلية تحكم بجواز ذلك اعنى استناد العدم الى العدم
وامتناع هذا اعنى استناد الوجود الى العدم فلا يصح تلك الملازمة اصلا الشبهة الخامسة وهى ايضا مخصوصة
بنفى كون الامكان محوجا لو كان المحوج الى المؤثر هو الامكان لاحوج اليه ايضا حال البقاء لثبوته حينئذ
اى ثبوت الامكان للممكن فى زمان البقاء فانه لازم للماهية الممكنة تقتضيه ذاتها من حيث هى فلا
تنفك عنها اصلا كالوجوب والامتناع الذاتيين واذا كان الامكان ثابتا حال البقاء كان معلوله
الذى هو الاحتياج الى المؤثر ثابتا ايضا والتالى باطل لان ما يحصل به اى بتاثير المؤثر حال البقاء ان
كان نفس الوجود وانه حاصل قبله اى قبل البقاء لزم تحصيل الحاصل وان كان الحاصل به امرا متجددا
لم يكن ذلك المؤثر بتاثيره موجبا للباقى الذى هو المتصف بذلك الوجود الحاصل قبل البقاء بل موجبا
لامر آخر فلا يكون مؤثرا فى الباقى والمقدر خلافه لا يقال تاثيره فى بقائه الذى هو امر متجدد لا فى
ذاته بحسب اصل الوجود الذى كان حاصلا لانا نقول الذات ممكنة حال البقاء ولا تاثير فيها كما اعترفتم

به فيبقى الذات بلا مؤثر فيها فيكون مستغنية عنه مع ثبوت امكانها المحوج اياها اليه فرضا هذا والجواب
ليس تحصيلا للحاصل ولا تحصيلا للمتجدد بل تاثير فيه هو ان يكون دوامه لدوامه كما كان وجوده اولا
من وجوده فان سمى الدوام متجددا لانه لم يكن حاصلا فى اول زمان الوجود صار النزاع لفظيا لانا نقول
التاثير فى دوام الوجود الحاصل اولا لا فى امر متجدد هو وجود ابتدائى وانتم تقولون لا تاثير فى الوجود
الحاصل اولا بل فى امر متجدد هو دوامه فالمعنى واحد والاختلاف فى ان المراد بلفظ المتجدد ماذا
واعلم ان الجواب الاول مذكور فى نقد المحصل وليس فيه الا ان لا تاثير فى ذات الممكن حتى يتجه عليه
ما اورده المص بل فيه ان تاثير المؤثر فى امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر فى امر جديد
صادر به باقيا الا فى الذى كان باقيا ومعناه انه اذا اخذ الذات مع البقاء موصوفا به لم يتصور ان يفيده
المؤثر البقاء بهذا الاعتبار والا لزم تحصيل الحاصل واذا اخذ وحده كان بقاؤه مستفادا منه ولا شك
ان البقاء هو دوام الوجود فيكون الذات باعتبار دوام وجوده مستندا الى المؤثر وهذا بعينه ما اخترناه
ولا فرق الا فى تسمية البقاء اى الدوام متجددا وتوضيح المقام بما لا مزيد عليه فى تحقيق المرام ان يقال
كما ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه
كذلك انضمام ذلك الوجود اليه وبقاء اتصافه به فى الزمان الثانى وما بعده ليس مقتضى ذاته لان اباه فى الزمان
الثانى فكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة
مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود فهو فى وجوده ابتداء
لا على معنى انه يوجد اتصافه بالوجود ويوجد دوام اتصافه به لان الاتصاف ودوامه امران اعتباريان
لا وجود لهما فى الخارج وقد نبهت على معنى التاثير والايجاد فيما سبق ومن قال ان التاثير فى الباقى تحصيل
للحاصل فقد وهم ان المؤثر يحصل فى الزمان الثانى اصل الوجود الذى كان حاصلا او وهم انه يفيد البقاء
ويحصله للممكن الماخوذ مع بقائه وكلاهما باطل ومن قال ان التاثير اذا كان فى امر متجدد لا يكون
تاثيرا فى الباقى فقد توهم ان ذلك المتجدد وجود ابتدائى وهو ايضا باطل لان التاثير فى ذلك
الوجود الحاصل لا فى اصله بل فى بقائه ودوامه الذى هو متجدد وما يقال من ان المعنى بالتاثير هو
استتباع وجود المؤثر وجود الاثر وذلك حاصل حال البقاء فراجع الى ما ذكرناه من ان وجوده لوجوده
ودوامه لدوامه فكن فى امرك على بصيرة كيلا يشتبه عليك الحال بتغير العبارات الشبهة السادسة لو كان
الامكان او الحدوث محوجا الى المؤثر كان للحوادث التى نشاهدها مؤثر اما لحدوثها واما لامكانها فاما
ان يقال ذلك المؤثر قديم فيلزم حدوثها اى حدوث تلك الحوادث فى اوقاتها المخصوصة بلا سبب مخصص
لتلك الاوقات بالحدوث من الاوقات السابقة عليها مع كونها متساوية فى ان ذلك المؤثر القديم موجود

فيها واما ان يقال ذلك المؤثر حادث فيكون محتاجا الى مؤثر آخر حادث ايضا فيتسلسل وهو محال
قلنا المؤثر في الحوادث فينا مختار عندنا وفعله تابع لارادته وتعلق ارادته بتخصيص الحدوث ببعض الاوقات
مع تساويها لا يحتاج الى داع بل له ان يختار احد مقدوريه المتساويين على الآخر بلا سبب يدعو اليه فان
ذلك هو الكمال في الاختيار والترجيح الصادر من الفاعل لاحد مقدوريه على الآخر لا لداع يدعو الى اختيار ذلك
المقدور غير الوقوع اي وقوع احد المتساويين بلا سبب مؤثر والثاني هو المحال لانه ترجح احد المتساويين من
طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت بطلانه بالضرورة واما الاول فليس بمحال لانه ترجيح من غير مرجح
اي من غير داع لا من غير ذات متصف بالترجيح ولا استحالة فيه لان المؤثر اذا كان مختارا امتنع ترجح كيف
يشاء وفيه بحث وهو ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان ارادته لاحدهما مساوية
لارادته للآخر بالنظر اليه فانه يتوجه ان يقال لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجح
تلك الارادة الى ارادة اخرى نقلنا الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح
احد المتساويين على الآخر بلا سبب فان قيل الارادة واحدة لكن يتعدد تعلقها بحسب المرادات قلنا
فيلزم ح التسلسل في التعلقات الشبهة السابعة جملة الحوادث من حيث هي جملة لا شك انها حادثة وممكنة ٧
فلو كان الحدوث او الامكان محوجا الى المؤثر لكان لتلك الجملة علة لكن لا علة لها والا فاما حادثة فتكون تلك
العلة داخلة في الجملة الشاملة لجميع الحوادث بحيث لا يشذ عنها شيء منها وهي اي تلك العلة خارجة عنها لان
المؤثر في الجملة لا بد ان يكون خارجا عن الاثر فتكون داخلة وخارجة معا واما قديمة فصدورها لا المؤثر
اذ لا يجوز ان يؤثر ذلك القديم فيها لان تاثيره فيها ان كان قديما لزم قدم الحوادث اذ لا يعقل تاثير حقيقي
بلا حصول الاثر وان كان حادثا لزم ان يتصف القديم بصفة متجددة هي المؤثرية فيكون محتاجا الى مؤثرية اخرى
فينتقل الكلام اليها فيلزم التسلسل والجواب انها اي المؤثرية صفة ذهنية فنختار ان المؤثر في جملة
الحوادث قديم وان له تاثيرا متجددا لكنه صفة ذهنية اعتبارية يتصف بها القديم من غير حاجة الى تاثير
آخر فلا تسلسل ولقائل ان يقول الاتصاف بحادث وان كان عدميا محتاج الى مرجح ومخصص فان
قيل الارادة كافية في ذلك قلنا قد مر آنفا وجه الاشكال فيها الشبهة الثامنة دعوى الضرورة ٨
في قدرة العبد في قصة الهارب من السبع اي نعلم بالضرورة ان قدرة العبد مؤثرة على وفق ارادته
وان افعاله صادرة عنه ونعلم بالضرورة ايضا ان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه
يختار احدهما بلا مرجح لانه مع شدة احتياجه الى الفرار يستحيل منه ان يقف ويتفكر في رجحان احدهما على
الآخر وكذا الحال في العطشان اذا احضر عنده قدحان من الماء متساويان فقد وجد ممكن حادث بلا
سبب والجواب بما قد عرفت من ان مثل ذلك ترجيح من فاعل مختار بلا داع وليس بمستحيل انما المحال ترجح

احد طرفي الممكن بلا سبب مرجح من خارج وقد عرفت ايضا ما في هذا الجواب خاتمة للبحث الاول
من ابحاث الممكن قال المتكلمون المحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان لان الممكن انما يحتاج
الى المؤثر في خروجه من العدم الى الوجود اعني الحدوث اذ ماهيته لا تفي بذلك فاذا خرجت الى الوجود
زالت الحاجة ولهذا يبقى بعد زوال المؤثر كبقاء البناء بعد فناء البناء وايضا اذا لاحظ العقل حدوث
شيء طلب علته وان لم يلاحظ معه شيئا آخر وايضا لو كان المحوج هو الامكان لاحتيج في جانب العدم فيلزم
ان يكون الاعدام الازلية معللة مع كونها مستمرة والكل منظور فيه اما الاول فلانه ليس لماهية الممكن
خروج من العدم الى الوجود مسمى بالحدوث والا كانت حالة الخروج عارية عنهما معا بل ليس لها الا الاتصاف
بالعدم او الاتصاف بالوجود فاحتياجها الى المؤثر في هذا الاتصاف وقصة البناء كاذبة فان البناء ليس
علة موجدة للبناء حقيقة وكلامنا في العلة الموجدة بل هو بحركة يده مثلا علة لحركات الالات من الخشبات
واللبنات وتلك الحركات علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة
الى علة فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها واما الثاني فلان العقل
لو جوز وجوب الحادث لذاته لما طلب علته اصلا فظهر ان ذلك الطلب لملاحظة امكانه الناشي من
ملاحظة اتصافه بالعدم اولا وبالوجود ثانيا واما الثالث فلما عرفت في جواب الشبهة الرابعة من ان
عدم المعلول لعدم العلة وان كانا مستمرين وقيل المحوج الى المؤثر هو الامكان مع الحدوث فيكون كل
منهما جزءا من العلة المحوجة وقيل المحوج هو الامكان بشرط الحدوث فيكون الامكان علة محوجة والحدوث
شرطا لعليتها وتاثيرها قالوا دليل الفريقين الى يقين يقتضي اعتبار كل من الامكان والحدوث فيعتبر الحدوث
اما شطرا واما شرطا وقيل الكل اي كل واحد من الاقوال الثلثة ضعيف قال الامام الرازي لان
الحدوث صفة للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة له قطعا فيتاخر الحدوث عن
الوجود لان صفة الشيء متاخرة عنه وهو اي الوجود متاخر عن تاثير العلة اي عن الايجاد المتاخر عن الحاجة
لان الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى المؤثر لم يتصور تاثيره فيه كما في الواجب والممتنع المتاخرة عن علة الحاجة
بالضرورة فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطا تاخره عن نفسه بمراتب اربع على
التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم عليها والاظهر في العبارة ان
يقال فيلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب والمآل في المعنى واحد قال المص ولا يخفى انه اي ما ذكره هذا القائل
مغالطة نشأت من اشتباه الامور الذهنية بالخارجية وتنزيلها منزلتها لانهم لم يريدوا بقولهم ان الحدوث
علة الحاجة او جزؤها او شرطها الا ان حكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث اما وحده او مع الامكان ولا خفاء
لاشبهة فيه لا ان الحدوث علة في الخارج للحاجة فوجد الحدوث في الخارج اولا فوجد الحاجة فيه ثانيا لان

والحاجة امران اعتباريان فكيف يتصور كون احدهما علة للآخر في الخارج حتى يرد عليه انه يلزم منه
تقدم الشيء على نفسه بمراتب ونحن نقول ان قولنا الممكن محتاج في وجوده الى المؤثر قضية صادقة
في نفس الامر فيكون الممكن موصوفا في حد ذاته بالحاجة الى الغير وكما ان اتصاف الشيء بالصفات الوجودية
يحتاج الى علة هي ذات الموصوف وغيره كذلك اتصافه بالصفات العدمية يحتاج اليها والفرق ان الوجودية
يحتاج الى العلة وجودها ايضا دون العدمية اذ لا وجود لها الا ترى انه اذا قيل لم اتصف زيد بالعمى
كان سؤالا مقبولا عند العقلاء بخلاف ما لو قيل لاي شيء وجد العمى في نفسه وكما يجوز ان يعلل بعض اتصاف
الشيء بوصف من الاوصاف الثبوتية باتصافه ببعض آخر منها كذلك يجوز ان يعلل اتصافه ببعض الاعتباريات
ببعض آخر منها وكما ان العلل هناك موصوفة بالتقدم على معلولاتها كذلك هنا موصوفة به ايضا اذا
عرفت هذا فالمقصود في هذا المقام بيان ان علة اتصاف الممكن بالحاجة في نفس الامر ماذا فذهب
القدماء الى ان تلك العلة هي اتصافه بالامكان وذهب جمهور المتأخرين الى انها اتصافه بالحدوث وحده
او مع غيره فورد عليهم ان اتصاف الحادث بالحدوث في نفس الامر متأخر بالذات عن اتصافه بالوجود
فيها واتصافه بالوجود متأخر كذلك عن الايجاد وهو ايضا متأخر كذلك عن احتياجه فلا يمكن ان يكون
اتصافه بالحدوث علة لاتصافه بالحاجة وهذا كلام منقح لا مغالطة فيه اصلا اذ لم نرد به ان هذه الامور
موجودات خارجية وبعضها علة لبعض في الخارج حتى يكون من قبيل تنزيل الاعتباريات منزلة الخارجيات
بل اريد انها امور اعتبارية لا حاجة بها الى علة في وجودها لكن الاشياء متصفة بها في نفس الامر فلا بد
لذلك الاتصاف من علة متقدمة على معلولها بحسب نفس الامر كما مر واما قوله لانهم لم يريدوا الى آخره فان
اراد به ان الحدوث علة لحكم العقل بالحاجة مع كونه علة للحاجة في نفس الامر دون الخارج كما حققناه كان
الدور لازما قطعا وان اراد به انه علة للحكم والتصديق بالحاجة فقط لم يكن له تعلق بهذا المقام اذ
المقصود فيه بيان علة الحاجة لا بيان علة التصديق بها كما لا يخفى فان قيل الامكان متأخر ايضا عن
الوجود لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عنهما كالحدوث قلنا الامكان متأخر عن الماهية نفسها
وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا توصف الماهية الموجودة بالامكان
قبل ان تتصف به واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال كونها موجودة وثانيها اي ثاني
ابحاث الممكن الممكن لا يكون احد الطرفين اي الوجود او العدم اولى به لذاته فان قلت هذا البحث مما
لا فائدة فيه لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته فلا يتصور ان يكون احدهما اولى به لذاته
والا لم يكن هناك تساو قلت الممكن الخارج من القسمة هو ما لا يقتضي وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك
الوجود عنه كالواجب ولا يقتضي ايضا عدمه كذلك كالممتنع وليس يلزم من هذا تساوي طرفيه لذاته لزوما

بينا بل يحتاج فيه الى بيان انه لا يجوز ان يكون لاحد طرفيه بالنظر الى ذاته اولوية غير واصلة الى حد
الوجوب ومنهم من جوز ذلك اي كون احد طرفيه اولى به لذاته فقالت طائفة العدم اولى بالممكنات
السيالة اي غير القارة كالحركة والزمان والصوت وعوارضها اذ لولا ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها
بان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا تقتضيها التقضي والتجدد ليست قابلة
للبقاء مع تساوي نسبتها الى اصل الوجود والعدم وقال بعضهم اولى بالممكنات كلها اذ يكفي لها في عدمها
انتفاء جزء من عللها ولا يتحقق وجودها الا بتحقق جميع اجزاء عللها فالعدم اسهل وقوعا وهو مردود بان
سهولة عدمها بالنظر الى الغير لا يقتضي اولويته لذاتها وقال بعضهم اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان
الوجود اولى بالممكن من العدم واذا عدم المؤثر ووجد الشرط كان العدم اولى به وقيل اذا وجد
العلة فالوجود اولى والا فالعدم وفساده ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن
وانه اي كون احد طرفيه اولى به لذاته باطل لان الطرف الآخر ان امتنع بسبب تلك الاولوية الناشئة
من ذات الممكن كان هذا الطرف الاول لذاته واجبا فيصير الممكن اما واجب الوجود لذاته او واجب العدم
لذاته هف والا وان لم يمتنع الطرف الآخر فاما ان يقع الطرف الآخر بلا علة وانه محال بديهة لان المساوي
لما امتنع وقوعه فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه بلا علة واما ان يقع الطرف الآخر بعلة فهذا اي ثبوت
الاولوية للطرف الاول يتوقف على عدم تلك العلة التي للآخر ضرورة اذ مع وجود تلك العلة يكون
الطرف الآخر راجحا واولى والا لم يكن علة له فلا يكون تلك الاولوية الثابتة للطرف الاول ثابتة له
لذاته اي لذات الممكن وحده بل يكون تلك الاولوية ثابتة لذاته مع انضمام ذلك العدم اليه والفرض
خلافه وهو ان الاولوية ناشئة من ذات الممكن وحده لان البحث هنا فان قيل اذا جوز عدم
حصول الاولوية لاحد الطرفين من الذات مع انضمام علة الطرف الآخر اليه فلنفرض ان ذلك الطرف
هو الوجود فيصير اولى بسبب انضمام عدم علة العدم الى ذات الممكن ولا استحالة في وقوع الطرف الراجح
فيكفي في وقوع الوجود عدم سبب العدم منضما الى ذات الممكن وانه اي ما ذكر من كون عدم سبب
العدم كافيا في وجود الممكن يغني عن وجود المؤثر في الممكنات الموجودة فيسد باب اثبات وجود الصانع
قلنا سبب العدم عدم لان اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدمه اي عدم سبب العدم
وجود لان عدم العدم وجود قطعا فيحصل المطلوب وهو استناد وجود الممكن الى المؤثر موجود
وكون العالم دالا على وجود الصانع وثالثها اي ثالث تلك الابحاث ان الممكن لا يحتاج الى العلة
المؤثرة في وجوده لما مر من الاولوية الناشئة من تلك العلة اذا لم تصل الى حد الوجوب غير كافية
في وقوعه لانه اذا صار الوجود بسبب تلك العلة اولى بلا وجوب فكان ذلك كافيا في وقوعه

فلنفرض مع تلك الاولوية الوجود في وقت والعدم في وقت آخر فان لم يكن اختصاص احد الوقتين
بالوجود لمرجح لم يوجد في الآن لزم ترجيح احد المتساويين بلا سبب واذا كان لمرجح لم يكن للاولوية السابقة
للوقتين كافية للوقوع والمقدر خلافه وايضا الاولوية لا تنفك عن الامر العلة التامة لانه متى فقد
شيء من اجزائها كان العدم اولى فاذا فرض ان اختصاص احد الوقتين بمرجح لم يوجد الآن
لم يكن العلة التامة علة تامة فقد ثبت ان الاولوية وحدها غير كافية ثم لم يجب وجود الممكن
عن علته بحيث يستحيل تخلفه عنها لم يوجد وهو وجوبه السابق على وجوده لانه وجب اولا وجوده
من علته فوجد ثم انه اذا وجد فبشرط الوجود واخذ معه يمتنع عدمه والا جاز اجتماع عدمه مع
وجوده وانه وجوبه اللاحق بوجوده فانه وجد اولا ثم امتنع عدمه ووجب وجوده قوله اى فللممكن الموجود
وجوبان يحيطان بوجوده وسميا بالغير لان الاول بالنظر الى وجود العلة والثاني بالنظر الى وجود الممكن
واخذه معه فلا ينافيان الامكان الذاتي لانه بالنظر الى ذات الممكن مع قطع النظر عن كون
علته موجودة وكذا عن كونه موجودا وقس عليه في كل حال الممكن المعدوم فانه محفوف بامتناعين
احدهما من عدم علة وجوده والثاني من عدمه وربما يقال ان الامكان لازم للماهية الممكنة لا يجوز انفكاكها عنه
اصلا والا جاز خلو الماهية عنه فينقلب الممكن ممتنعا او واجبا او بالعكس اى ينقلب الممتنع او الواجب ممكنا ان كان ان كان خلوها عنه بزواله عنها
خلوها عنه بحدوثه لها لم يكن وانه اى جواز خلوها عنه على احد الوجهين سواء كان بعد الضروريات بعد ما ح
فيرتفع الوثوق عن حكم العقل بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات لجواز انقلاب
بعضها الى البعض حينئذ وذلك سفسطة ظاهرة البطلان لان الوجوب والامتناع والامكان المستندة
الى ذوات الاشياء اى انفسها لا يتصور انفكاكها عنها والا لم يكن الذوات تلك الذوات لانتفاء مقتضياتها
من حيث هي هي وربما يحتج عليه اى على لزوم الامكان لماهية الممكن بان الامكان ان لم يكن لازما
لها بل حادثا فنقول حدوث الامكان لها واتصافها به اما ان يكون لامر يقتضي ذلك الاتصاف وسواى ان صح
آخر الامكان باعتبار وقوعه صفة لها ممكن لحدوثه بهذا الاعتبار واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان
فيتسلسل الامكانات الى غير النهاية او لا يكون حدوث الامكان لها لامر يقتضيه فيلزم نفي الصانع اى
لا يثبت وجوده لجواز حدوث الحوادث حينئذ من غير استنادها الى شيء يقتضيها فيقتضيها او نقول حدوثه
للماهية ان توقف على حادث آخر فاختصاصه اى اختصاص حدوث الامكان بذلك الوقت الذي حدث
فيه يكون بلا مرجح هف واعلم ان الدعوى وهي ان الامكان الذي يقتضيه ذات الممكن من حيث هي هي
قصده لازم لها يستحيل انفكاكه عنها اظهر من كل من الدليلين لانها بديهية يحكم بها صريح العقل بعد تجريد
الطرفين على ما ينبغي وفي الدليلين مناقشات لا تخفى على ذوي الفطانة وبتقدير صحتهما الشبهة في اخفاء

تسلسل بان يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية والا وان لم يتوقف حدوثه لها على حادث آخر صح

مقدماتها

مقدماتها وربما يشكل عليه اى على لزوم الامكان للماهية بان حدوث العالم اى وجوده غير
الادلة ممكن في الازل لما ثبت من الدلالة على وجوب حدوثه بل نقول وجود الحادث في الآن
غير ممكن في الازل لاستحالة ان يكون الحادث ازليا ثم يصير وجود العالم بل وجود ذلك الحادث
ممكنا فيما لا يزال فقد ثبت الامكان لشيء بعد ما لم يكن له فلا يكون لازما وكذا فاعلية الباري
للعالم بل للحوادث اليومية غير ممكن في الازل ثم انها تصير ممكنة فيما لا يزال وايضا فيحدث للممكن
صل المقدور مع الوجود امتناع المقدورية لان الموجود يمتنع ان يكون مقدورا لاستحالة تحصيل الحاصل
بعد امكانه اى بعد امكان مقدوريته حال حدوثه وصدوره من القادر فقد زال امكان
الشيء بعد ما كان حاصلا له فلا يكون لازما والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي
غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اى ثابت ازلا كان
الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق
دث بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث
اليومية ولفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا للوجود على معنى
ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا
اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع
هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو
ان امكانه اذا كان مستمرا ان لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه
بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجاز اتصافه به في كل
منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان
مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي
مثلا الحادث يمكن ازليته بالنظر الى ذاته من حيث هو ويمتنع اذا اخذ الحادث مقيدا بحدوثه
فذات الحادث من حيث هو امكانه ازلي وازليته ممكنة ايضا واذا اخذ مع قيد الحدوث لم
لم يكن لهذا المجموع امكان وجود اصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده فالمجموع من حيث هو
ممتنع لا ممكن فان قلت لكن ذات الحادث لا وحده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول
انه ممتنع في الازل وممكن فيما لا يزال قلت الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء من حيث

هو فان اخذ ذات الحادث وحده او ذات المجموع فقد عرفت حالهما وان اخذ ذات الحادث
مقيدًا بقيد خارجي لم يتصور ههنا امكان ذاتي لانه ليس لنا ممكن بالغير على قياس الواجب او الممتنع
بالغير والسر فيه ان الوجوب والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن ولا استحالة فيه لان الممكن هو
الذي لا يقتضي الوجود والعدم ونسبته اليهما على سواء بالنظر الى ذاته فاذا وجد علة احد طرفيه
فوجب به وامتنع الطرف الآخر لم يضر ذلك في نسبتها الى ذاته واما الامكان بالغير فلا يجوز عروضه
للممكن بالذات لان استواء طرفيه لما كان ثابتا له بالنظر الى ذاته لم يتصور ثبوته له بواسطة
الغير والا توارد علتان على شيء واحد ولا عروضه للواجب والممتنع والا لم يبق الوجوب والعدم
واجبًا فيلزم الانقلاب وهذا محال والجواب عن الثاني انه اي كون المقدور مقدورًا امر اعتباري
فلا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما
عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اخذ المقدور مع الوجود فلا ينافي
الامكان الذاتي مع انه قد ثبت فيما سبق ان الباقي حال البقاء مقدور ومحتاج الى المؤثر بقيد البقاء
والدوام فلا يكون امكان المقدورية ذا ابلاغ وجود المقدور المقصد الخامس في ايجاب
القديم وفيه امران اي ما يحتاج اليهما احدهما انه اي القديم لا يستند الى القادر المختار اي لا يكون
اثرا صادرا منه اتفاقا من المتكلمين وغيرهم من الحكماء انما استندوا اي القديم الذي هو العالم على رايهم
الى الفاعل الذي هو الله تعالى لاعتقادهم انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار ولو اعتقدوا
كونه مختارا لم يذهبوا الى قدم العالم المستند اليه والمتكلمون لو سلموا انه تعالى موجب بالذات لم يمنعوا
استناده اي استناد القديم اليه تعالى فالحاصل جواز استناد الى الموجب اتفاقا من الفريقين بان
يدوم اثره اي اثر الموجب بدوام ذاته فيكون كلاهما قديمين مع استناد احدهما الى الآخر ويمتنع
استناده اي وامتناع استناده الى الفاعل المختار وانفاقا منهما ايضا لان فعل المختار مسبوق
بالقصد الى الايجاد دون فعل الموجب اذ لا قصد له وانه اي القصد الى الايجاد مقارن للعدم
اي لعدم ما قصد ايجاده ضرورة فان القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بديهة فتراهم في قدم العالم
وحدوثه مع كونه مستندًا الى الله تعالى اتفاقا ليس مبنيا على ان الحكماء جوزوا استناد القديم الى
الفاعل وحكموا بان العالم حادث مستند اليه تعالى بل هذا النزاع بينهم عائد الى كون الفاعل
الموجد للعالم موجبا او مختارا حتى لو اتفقوا كلهم على انه موجب او على انه مختار لاتفقوا على قدم
العالم على التقدير الاول وعلى حدوثه على التقدير الثاني هكذا ذكره الامام الرازي ورد عليه بانه
يدل على ان المتكلمين بنوا مسئلة الحدوث على مسئلة الاختيار وليس الامر كذلك بل بالعكس فانهم

استبدوا

القادر ساه

الفاعلية

المختار فحكموا بان العالم قديم ومع ذلك مستند اليه تعالى وان المتكلمين يجوزون استناد العدم الى الفاعل الموجب

استدلوا اولا

استدلوا اولا على كون العالم حادثا من غير تعرض لفاعله اصلا فضلا عن كونه مختارا ثم بنوا على حدوثه
ان موجده مختار اذ لو كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل واعلم ان القائل بان علة الحاجة هي
الحدوث وحده او مع الامكان حقه ان يقول ان القديم لا يستند الى العلة اصلا اذ لا حاجة له الى المؤثر
قطعا فلا يتصور منه القول بان القديم يجوز استناده الى الموجب الا ان يتنزل من اعتبار الحدوث
الى اعتبار الامكان وحده فان قلت فما تصنعون في الحال ان الاشاعرة زعموا ان عالمية الله تعالى مستندة الى علمه
مع كونهما قديمين وابو هاشم من المعتزلة زعم ان الاحوال الاربعة وهي العالمية والقادرية والحيية
والموجودية معللة بحالة خامسة هي الالوهية وكلها قديمة والاشاعرة كافة زعموا ان لله صفات
موجودة قائمة بذاته وهي قديمة فهم بين ان يجعلوا الواجب بالذات متعددا او يجعلوا القديم مستندا
الى الغير والاول باطل فتعين الثاني فهذه الاقوال منهم منافية لما ذهبوا اليه من اعتبار الحدوث في الا
ولا مجال لنا وبل التنزل فيها قلت قد نعتذر عن ذلك بان القديم ما لا اول لوجوده فلا يقال لا يوصف
بالقدم الا ان يعتذر بانه ما لا اول لثبوته وبان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غيرها فلا يلزم
تعدد الواجب ولا تعليل القديم بغيره وانت تعلم ان امثال هذه الاعتبارات عثارات امور لفظية
لا معنوية قال المصنف ولقد عثرت في كلام القوم على منع الامرين يعني عدم جواز استناد القديم
الى المختار وجواز استناده الى الموجب اما استناده الى المختار فجوزه الآمدي وقال سبق الايجاد
قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا فكما ان ذلك اي سبق الايجاد الايجابي سبق بالذات
لا بالزمان فيجوز مثله مسئلة فيهن بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود زمانا و متقدما
عليه بالذات ولا فرق بينهما اي بين الايجادين فيما يعود الى السبق وانتفاء العدم وحينئذ جاز ان
يكون العالم واجبا في الازل بالواجب تعالى مع كونه مختارا فيكونان متقارنين في الوجود وان تفاوتا في
التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم بالذات وان كانتا معا في الزمان
ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل
وان شاء ترك والشرطية لا تقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما
ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد
ان يكون القصد الفعل القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال تقدم القصد
على الايجاد كتقدم الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما للوجود زمانا لان المحال هو القصد
الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا
فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا واما استناده الى الموجب القديم فلان الموجب بالقديم

يجب الكون ع

ما عطف

نه التنزل ايه

انها ع

صدق

ما قيل ع

الايجاد على محو

الى ....

ايجاد

لان استناد القديم الى الموجب الحادث مستحيل بالضرورة انما الكلام في استناده الى الموجب القديم
فمنعه الامام الرازي لان تاثيره فيه اي تاثير الموجب في القديم اما حال بقائه اي بقاء القديم فيجب
وفيه ايجاد الموجود وهو محال واما في حال عدمه او حدوثه وعلى التقديرين يلزم ان يكون حادثا وقد فرضناه
قديما هف فان قلت قد يحتاج بالضرورة ذلك القديم الى الموجب في البقاء فيكون مستندا اليه ابدا
بدوام علته الموجبة وذلك لان الاحتياج في البقاء امر معلوم بالضرورة لا يجوز انكاره كالمعلول الباقي فانه
محتاج في بقائه الى العلة كاحتياج حركة الخاتم في بقائها الى حركة اليد والمشروط الباقي فانه ايضا محتاج
في بقائه الى الشرط كالعلم المحتاج في بقائه الى الحياة والعالمية المحتاجة في بقائها الى العلم واذ قد يراد
بقاء الشيء على وجوده وهو اي بقاء الشيء على وجوده نفس وجوده في الزمان الثاني والا وان لم يكن اي و
نفس وجوده في الزمان الثاني بل كان زايدا عليه فلا يكون موجودا حاصلا في ذلك الزمان فينتقل بدان و
الكلام الى بقائه ويتسلسل وقد يراد بقاء الشيء على علته وبقاؤه على علته نفس علته في الزمان الثاني اذ لو
كان زايدا عليه لكان موجودا قائما بالمعدوم فظهر ان الارادة تتعلق بالشيء حال بقائه سواء كان بقاؤه
موجودا او معدوما فيكون في تلك الحال محتاجا مستندا الى العلة واذا ثبت الاحتياج في البقاء فثبت الا
ولم يلزم منه ايجاد الموجود على وجه محال لم يكن استناد القديم اي الباقي دائما في بقائه ودوام الموجب
مستلزما لايجاد الموجود بل كان هناك استمرار وجود مستند الى استمرار وجود اخر ثم انه اي ما ذكره
الامام في ابطال استناد القديم الى المؤثر الموجب معارض بوجوه الاول القديم العدم سابق الوجود فيه
والفاعلية اي عدم الاثر ينافي وجوده وهو ظاهر وينافي ايضا فاعلية الفاعل لذلك الاثر لان
تلك الفاعلية ملزومة لذلك الوجود ومنافي اللازم مناف للملزوم واذا كان كذلك فلا يكون السابق
منه اي من عدم الاثر شرطا لهما اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشيء لا ينافيه
واذا لم يكن العدم السابق شرطا لهما اي لوجود الاثر وكون الفاعل فاعلا له ضرورة ان شرط الشيء
لا ينافيه واذا لم يكن العدم جاز ان يكون الاثر المستند الى الفاعل غير مسبوق بالعدم وهو المطلوب
الثاني هو اي الاثر حال البقاء ممكن لان الامكان لازم للممكن يستحيل انفكاكه عنه كما مر والمحوج الى العلة الثاني زد
هو الامكان فيكون الباقي حال بقائه محتاجا الى المؤثر فما لا يكون له اول حال البقاء اعني القديم يجوز
استناده في بقائه المستمر الى المؤثر الثالث ابطلنا كون الحدوث شرطا للحاجة اي ابطلنا كون الحاجة
الى المؤثر متوقفة على الحدوث بوجه من الوجوه اعني كونه علة او جزءا او شرطا فيجوز احتياج القديم علي و
الى المؤثر والا كان الحدوث معتبرا في الحاجة اليه الرابع الواجب تعالى لو استجمع في الازل شرائط
المؤثرية في ايجاد الاثار قدم اثره المستند الى تلك المؤثرية الازلية لامتناع المعلول عن علته التامة
تخلف و

والا وان لم يستجمع تلك الشرائط في الازل توقف تاثيره في الاثر على امر حادث معتبر في مؤثريته
فينتقل الكلام الى ذلك الحادث ويتسلسل لتوقف كل حادث على حادث اخر الى غير النهاية والكل باطل
فتعين الاول فقد استند القديم الى المؤثر الخامس الامكان محوج في العدم كما هو محوج في الوجود لما
مر وانه اي العدم كعدم الحوادث لا اول له بل هو مستمر ازلا فقد جاز استناد المستمر في استمراره الازلي ل
الى الغير ومما منع استناد القديم الى المؤثر السادس زوجية الاربعة معللة بذاتها من حيث هي مع انه
معها بحيث يستحيل انفكاكها عنها فلو فرض ان الاربعة ثابتة ازلا كان زوجيتها ازلية ايضا مع كونها
مستندة الى ذات الاربعة فقد صح استناد ما لا اول له الى الغير قلنا جواب لقوله فان قلت اي
قلنا في جواب كل ما ذكرتم دليلنا الدال على ان الباقي لا يجوز استناده حال بقائه الى المؤثر اقوى مما تمسكتم
به في جوازه وذلك لان المؤثر في الباقي حال البقاء اما لا اثر له فيه اصلا فلا يكون مؤثرا فيه قطعا والمقدر
خلافه او هو اي تاثيره في الباقي في تحصيل الحاصل فيكون ايضا باطلا بالضرورة كما مر هكذا اجاب الامام الرازي
وقال واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في المطولات قال المصنف وقد عرفت ما فيه اي ما في هذا الدليل
من الخلل وهو ان التاثير في الباقي وان كان قديما هو ان دوامه لدوام المؤثر فلا يكون تحصيلا للحاصل
ولا في امر متجدد لا تعلق له بالباقي من حيث هو باق فلا يتم هذا الدليل فضلا عن ان يكون اقوى فلذلك
اورد الاجوبة المفصلة بقوله بل الجواب اما عن دعوى الضرورة في قوله قد يحتاج بالضرورة في البقاء
فالمنع لان دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة وحكاية العلة مع المعلول المستند اليها في البقاء
وحكاية الشرط مع المشروط الذي يستند اليه في بقائه فرع ثبوتهما ونحن لا نقول به اي بثبوتهما
اذ لا علية ولا شرطية عندنا بين الاشياء بل كلها صادرة عن المختار ابتداء بمحض اختياره بلا لزوم وهذا
ظاهر على تقدير كونه تعالى مختارا لكن الكلام على تقدير كون المؤثر موجبا فكانه رجع الى المذهب ولم يلتفت
الى الغرض لا الجواب والعالمية عندنا نفس العلم لا معللة به كما ادعيتم ثم يتجه هذا على القائل بالحال ع قد يتجه و
وارادتنا غير مؤثرة اي لا مدخل لها في وجود افعالنا فلذلك جاز تعلقها بالموجود الباقي حال بقائه اذ
لا تاثير هناك ابتداء ولا دواما فلا محذور بخلاف ما اذا تعلق به التاثير ارادتنا كان او ايجابا
فانه يستلزم ايجاد الموجود واما عن المعارضات الدالة على جواز استناد القديم الى المؤثر الموجب فعن
الاول ان الشرط في استناد الاثر الى المؤثر كونه مسبوقا بالعدم وهو غير العدم السابق وهذا الشرط
لا ينافي وجود الاثر وفاعلية الفاعل بل يجامعهما ولئن سلمنا بل ان نقول كونه مسبوقا بالعدم متوقف على
العدم فيلزم من شرطيته ذلك شرطية هذا ايضا وعن الثانية ان الكلام في الباقي الذي لا اول له وهو
القديم وما ذكرتم فيه اي في الباقي الذي لا اول له مصادرة وفي غيره لا يفيد يعني ان ادعيتم بقولكم الاثر

حال البقاء ممكن أن الأثر القديم كذلك فهو مصادرة على المطلوب لك لا نمنع لامتناع استناد القديم إلى المؤثر
إلا امتناع كون القديم ممكنا وأثرا لشيء وإن أردتم به أن الباقي الذي له أول وهو في حال بقائه ممكن مستند
إلى المؤثر فهو مسلم ولا يجديكم نفعا فإن قلت إذا جاز التأثير حال البقاء هاهنا جاز هناك أيضا قلت
منع الملازمة ممنوعة فإن الباقي الذي له أول قد تصور فيه التأثير ابتداء فيتصور دوامه بخلاف الباقي
الذي لا أول له إذ لا يتصور فيه ابتداء تأثير فكيف يتصور دوامه وعن الثالثة أن العقل بديهة يحكم بأن
القديم الذي هو مستمر الوجود في الأزل لا يحتاج إلى المؤثر بتعينه الوجود لاستحالة إيجاد الموجود وما هو مطلوبنا
ولا يحتاج منه كون الحدوث شرطا للحاجة معتبرا فيها وحده أو مع غيره على أنا قد نلتزم شرطية الحدوث في قبول
التأثير إذ قد أجبنا عن إبطال اعتبار الحدوث بما سبق وهاهنا بحث وهو أن القديم إذا لم يقبل التأثير
أصلا كان قبوله موقوفا على انتفاء القدم الذي هو الحدوث في الموجودات فيكون شرطا له بلا شبهة وأما
الجواب عن ذلك الإبطال فقد عرفت ما فيه وعن الرابعة أنا نختار أنه أي الواجب لما يستجمع في الأزل
الشرائط الفاعلية لكنه فاعل مختار فله تأخير الفعل إلى أي وقت شاء فلا يلزم قدم الأثر إنما يلزم ذلك
أن لو كان موجبا بالذات وهو ممنوع وعن الخامسة أن استناد العدم إلى العدم وإن كان جائزا لما تقرر
من أن عدم المعلول لعدم العلة لكن مآل الاستناد أمر وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز استناد
العدم المستمر إلى العدم المستمر استنادا وهميا جواز استناد الوجود المستمر إلى الوجود المستمر استنادا حقيقيا
وكلامنا في ذلك الاستناد لأن القدم من عوارض الوجود دون العدم وعن السادسة مثله وهو أن
بقاء الأربعة من الأعداد التي لا وجود لها وكذا زوجيتها أيضا من الاعتبارات العقلية فاستناد
الزوجية إلى ذات الأربعة استناد وهمي لا حقيقة له في الخارج فلا يلزم من جواز هذا الاستناد جواز الاستناد
الحقيقي جابا وثانيهما أي ثاني الأمرين من مباحث القديم أنه يوصف به أي بالقدم ذات الله تعالى اتفاقا
من الحكماء وأهل الملة ويوصف به أيضا صفاته عند الأشاعرة ومن حذا حذوهم فإنهم أجمعوا على
أن لله سبحانه صفات موجودة قديمة قائمة بذاته وأما المعتزلة فأنكروه لفظا أي أنكروا أن يوصف
بالقدم ما سوى الله سواء كان صفة له أو لم يكن إنكارا بحسب اللفظ لكن قالوا به معنى فإنهم أثبتوا له
أي لله أحوالا أربعة لا أول لها هي الوجود والحيوة والعلم والقدرة أي الموجودية والحيية والعالمية
والقادرية فإنها أحوال ثابتة لله سبحانه أزلا وأثبت أبو هاشم منهم حالة خامسة هي علة للأربعة
المذكورة مميزة للذات أي لذاته تعالى عن سائر الذوات المساوية له في الذاتية هي الإلهية فقد أثبتوا
مع الله في الأزل أمورا كثيرة فلزمهم تعدد القديم مع تحاشيهم عن إطلاق القديم على غير الله كذا قال
الإمام الرازي وفيه نظر لأن القديم موجود لا أول له وهذه الأمور التي أثبتوها أحوال

لا يوصف

لا يوصف عندهم بالوجود فلا تكون قديمة إلا أن يراد بالقديم ثابت لا أول له لكن الكلام في المعنى
المشهور وأيضا إنما يلزم ما ذكر من أثبت منهم الحال دون غيرهم احتج المعتزلة على نفي الصفات القديمة
التي أثبتها الأشاعرة بأن القول بقدماء متعددة كفر إجماعا والنصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوا
مع ذاته تعالى صفات أي أوصافا ثلاثة قديمة سموها أقانيم وهي بمعنى الأصول واحدها أقنوم
قال الجوهري وأحسبها رومية هي العلم والوجود والحيوة وعبروا عن الوجود بالأب وعن الحيوة
بروح القدس وعن العلم بالكلمة وقد وقع في بعض النسخ القدرة بدل الوجود وهو سهو فكيف لا
يكفر من أثبت مع ذاته سبعة من الأوصاف القديمة المشهورة أو أكثر كما إذا ضم إليها التكوين أو
غيره من الصفات الوجودية التي اختلف فيها كالبقاء واليد وغيرهما والجواب أنهم أي النصارى
إنما كفروا لأنهم أثبتوها أي الأقانيم المذكورة ذوات لا صفات وإن تحاشوا عن التسمية بالذوات
وسموها صفات فإنهم قالوا بانتقال أقنوم العلم وهو الكلمة إلى المسيح والمستقل بالانتقال إلا ذاتا
المتعدد من الذوات القديمة هو الكفر إجماعا دون إثبات الصفات القديمة في ذات واحدة
وأيضا إنما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة لإثباتهم آلهة ثلاثة
كما يدل عليه قوله عقيبه وما من إله إلا إله واحد فمن أثبت صفات متعددة لأمر واحد
لا يكون كافرا وسيأتيك في بحث الصفات الثابتة بذاته تعالى تتمة لهذا الكلام وأما غير ذات
الله وصفاته فلا يوصف بالقدم بإجماع المتكلمين لأن ما سوى الله مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم
وجوزه الحكماء إذ قالوا العالم قديم على التفصيل الذي ستطلع عليه في البحث عن حدوث العالم
وأثبت الحرنانيون من المجوس وهم فرقة منهم منسوبة إلى رجل يقال له حرنان قدماء خمسة اثنان منها
عالمان حيان والأولى كان في المحصل اثنان حيان فاعلان وهما الباري والنفس أما الباري فهو
قديم وحي وفاعل لهذا العالم وأما النفس والمراد بها ما يكون مبدأ للحيوة وهي الأرواح البشرية
والسماوية فهي حية لذاتها وقديمة أيضا إذ لو كانت حادثة لكانت مادية وفاعلة في الأجسام التي
تعلقت بها تعلق التدبير والتصرف وثلاثة لا عالمة ولا فاعلة بل واحد منها منفعل واثنان لا
فاعلان ولا منفعلان هي الهيولى والفضاء والدهر فالهيولى قديمة وإلا احتاجت إلى هيولى أخرى
وهي منفعلة بقبول الصور فلا تكون فاعلة وإلا كانت مع بساطتها قابلة وفاعلة معا
وليست بحية وهو ظاهر والمراد بالفضاء هو الخلاء ولو لم يكن قديما لارتفع الامتياز عن
الجهات فلا يتميز جهة البعث عن الفساد ولا جهة الفوق عن التحت وذلك أمر غير معقول والدهر
هو الزمان ولا يتصور تقدم عدمه على وجوده لأنه تقدم زماني فيجتمع وجوده مع عدمه وهو

من محو

لا يكون ثبات

لآية

ولا حية

وهذان اعنى الخلاء والزمان لا فاعلان ولا منفعلان قال الامام الرازى كان هذا المذهب مستورا
فيما بين المذاهب فمال اليه ابن زكريا الطبيب الرازى واظهره وعمل فيه كتابا سماه بالقول فى
القدماء الخمسة وستقف على ما ضمّ فى اثنائه مما يرد عليك فى الكتاب وقد اشرنا نحن الى ذلك اشارة
خفية المقصد السادس فى اثبات الحدوث وهى ايضا راجعة الى اربعة احدها ان
الحادث هو المسبوق بالعدم اى يكون عدمه قبل وجوده فيكون له اى لوجوده اول هو اى الحادث معدوم
قبله اى قبل ذلك الاول وهذا هو المسمى بالحادث الزمانى ويقابله القديم الزمانى وقيل هو
المسبوق بالغير سبقا ذاتيا سواء كان هناك سبق زمانى اولا وهو المسمى بالحادث الذاتى وبازائه
القديم الذاتى فيكون الحادث بالمعنى الثانى اعم منه بالمعنى الاول اذ المعلول القديم بحسب الزمان
ان ثبت كان حادثا بهذا المعنى الثانى لان كل معلول مسبوق بغيره الذى هو علته سبقا ذاتيا دون
المعنى الاول قال الحكماء فى اثبات الحدوث الذاتى الممكن لذاته غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما
بالذات مقدم على ما بالغير لان ارتفاع حال الشىء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك
يستلزم ارتفاع ما للذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب غيره فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب
ذاته فيتقدم ما بالذات على ما بالغير تقدم الواحد على الاثنين فاذن لا وجوده اى عدمه مقدم على
وجوده تقدما بالذات وهو اعنى تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتى وظهر من هذا
الكلام ان الحدوث الذاتى عندهم هو مسبوقية الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الا ان السبق فى الذاتى
بالذات وفى الزمانى بالزمان وقد صرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم له بل
بالذات على الوجود والا كان علة له او جزءا لعلته ولا يتصور ذلك فى الممكنات المستمرة الوجود فى الازل
عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا ويرد عليه اى على الدليل الذى ذكروه ان عدم اقتضاء الوجود
وان كان امرا ثابتا للممكن بحسب ذاته لكنه لا يوجب اقتضاء اى اقتضاء الممكن لذاته العدم ليكون
عدمه سابقا على وجوده سبقا ذاتيا كما زعموا نعم لا اقتضاء الوجود والعدم لكونه مستندا الى ذات
الممكن سابق على اقتضاء الوجود لكونه مستندا الى الغير فان جعل مسبوقية اقتضاء الوجود بلا اقتضائه
حدوثا ذاتيا كما فعله الامام الرازى صح ان ثبت ان ما بالذات مقدم بالذات على ما بالغير لكنه
منظور فيه لان غاية ما ذكروه فى اثباته ان ارتفاع الاول يستلزم ارتفاع الثانى من دون عكس
وليس يلزم منه تقدم الاول على الثانى الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه ولم يثبت ذلك
بما ذكروه وعلى تقدير ثبوته انما يصح هذا اذا قلنا الوجود غير الماهية فى الممكنات حتى يتصور هناك
ان لا اقتضاءها الوجود مقدم على اقتضائها اياه اذ لو كان الوجود عينها لم يتصور ذلك اصلا لكنه الحدوث

الزمانى

لا يعقل

لا يعقل الا بسبق العدم عليه اى على الحادث لان الحدوث مسبوقية وجود الشىء فلا يعقل الا بامر سابق
عليه هو اى ذلك السابق اما عدمه الذى يمتنع اجتماعه مع اللاحق او امر آخر يمكن اجتماعه معه
وانما اختلف التعبير نظرا اليه اى الى ذلك الامر فاذا اعتبر تقدم العدم كان الحدوث زمانيا
لامتناع اجتماع المتقدم والمتاخر واذا اعتبر تقدم غير العدم وهو العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا
للممكنات باسرها اتفاقا لان كل ممكن مسبوق بعلته سبقا لا يجامع فيه السابق اللاحق ويكون القدم
الذاتى مختصا بالواجب تعالى وثانيها اى ثانى ابحاث الحدوث انه قال الحكماء الحدوث بمعنى المسبوقية
بالعدم وهو الحدوث الزمانى يستدعى مادة اى محلا اما موضوعا ان كان الحادث عرضا واما هيولى
ان كان الحادث صورة واما جسما يتعلق به الحادث ان كان الحادث نفسا وقد تفسر المادة بالهيولى — وقد تفسر صح
وحدها لان الموضوع والمتعلق مشتملان عليها ومدة اى زمانا اما المادة فلانه اى الحادث قبل
وجوده ممكن وهو ظاهر والامكان امر وجودى لما مر من ادلته وجوده فى بابه يستدعى
محلا لامتناع قيام الامكان بنفسه موجودا اذ يستحيل قيام الصفة الوجودية بالمعدوم وليس ذلك — فله محل
المحل نفسه اى نفس ذلك الحادث الممكن اذ لا وجود قبل وجوده فكيف يتصور كونه نفس ذلك المحل
الموجود قبله حتى يقوم به امكانه ولا امرا منفصلا عن الحادث بالكلية اى لا تعلق له به اصلا فانه
لا يصلح ان يكون محلا لامكانه قطعا ولا امرا متعلقا به اذا كان منفصلا ومباينا له فى الوجود لان
صفة الشىء لا تقوم بما يباينه كقدرة القادر مثلا اى كالفاعل على ما توهمه بعضهم من ان معنى امكان — القادر
الشىء قبل وجوده هو صحة اقتدار القادر عليه فانها اى القدرة بل صحتها معللة بالامكان اذ يقال صح
من القادر ايجاد الممكن ولم يصح منه ايجاد الممتنع فان سئل لماذا كان الامر كذلك واجيب بان ذلك
لان الممكن فى نفسه صحيح الوجود دون الممتنع كان مقبولا ولولا ان الصحة العائدة الى ذات المقدور — كلاما
وهى الامكان مغايرة للصحة العائدة الى القادر لكان هذا تعليلا للشىء بنفسه مع انها متأخرة عنه لتأخر المعلول
عن علته وايضا امكان الشىء صفة له فى نفسه وصحة الاقتدار عليه مضيفة الى الفاعل فلا يكون احدهما — لا بالقياس الى الفاعل
عين الآخر واذ قد ثبت ان لامكانه محلا ليس نفسه ولا امرا منفصلا عنه مباينا له فهو اى ذلك المحل
امر متصل به اى بالحادث اتصالا ما حتى يصح قيام امكانه به وهو المادة ولا بد ان يكون قديما عندهم
والا احتاجت الى مادة اخرى وفى المباحث المشرقية ان ذلك الحادث تارة توجد عن تلك المادة كالا
كالاعراض وتارة توجد فيها كالصور وتارة توجد معها كالنفوس الناطقة فان قيل الامكان امر
اعتبارى كما سبق وانتم معترفون به والامور الاعتبارية لا تستدعى محلا موجودا فكيف يستدلون
بثبوت الامكان قبل وجود الحادث على محل موجود يقوم به امكانه قلنا المراد بهذا الامكان الذى

يستدل به على وجود محله هو الامكان الاستعدادي وانه غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي امر اعتباري
يعقله العقل عند انتساب ماهية الى الوجود وهو لازم لماهية الممكن قائم بها يستحيل انفكاكه عنها كما مر ولا
يتصور فيه تفاوت بالقوة والضعف والقرب والبعد اصلا بخلاف الامكان الاستعدادي فانه امر موجود
من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء الذي ينسب اليه الامكان لا به وغير لازم له وقابل للتفاوت ثم ان ظاهر
عباراتهم يوهم الاستدلال بالامكان الذاتي فاراد توضيح المرام فقال وتحقيقه اي تحقيق كلامهم في هذا
المقام ان الممكن ان كفى في صدوره عن الواجب تعالى امكانه الذاتي اللازم لماهيته دام بدوامه لان الواجب تام
في فاعليته لا قصور في فيضه ولا بخل هناك ولا تفاوت الا من جهة القابل فاذا فرض ان امكانه الذاتي كاف
في قبول الفيض لم يتصور تخلفه عنه فكان دائم الوجود بدوام الواجب كالعقل الاول والا وان لم يكف
امكانه الذاتي في الصدور احتاج الى شرط به يفيض الوجود من الواجب عليه فان كان ذلك الشرط قديما دام
الممكن ايضا بدوام الواجب وشرطه القديم فلا يتصور ان يكون الممكن الصادر من الواجب على هذا الوجه
حادثا وان كان ذلك الشرط حادثا كان الممكن المتوقف عليه حادثا بالضرورة لكن لما كان ذلك الشرط
حادثا احتاج الى حادث آخر اذ لو لم يتوقف ذلك الشرط على شرط آخر اصلا او كان شرطه قديما لم يكن هو
حادثا وذلك الشرط الآخر الحادث محتاج ايضا الى حادث ثالث قبله وهلم جرا فيتوقف كل حادث على
حادث الى ما لا نهاية له ثم اي تلك الحوادث المترتبة اما موجودة معا وانه باطل لما بين من برهان
التطبيق الدال على استحالة التسلسل في الامور المترتبة طبعا او وضعا مع كونها موجودة معا ولان ذلك
المجموع الموجود على الاجتماع محتاج لكونه حادثا الى شرط آخر حادث ايضا لما عرفت فيكون ذلك الشرط
الآخر الحادث داخلا في المجموع لانه من جملة الحوادث المترتبة وقد اخذ مجموعها بحيث لا يشذ عنه شيء
خارجا عن ذلك المجموع ايضا لكونه شرطا له سابقا عليه وانه محال واما متعاقبة في الوجود يوجد بعضها عقيب
بعض ولا بد له اي لذلك المجموع من محل يختص به اي الحادث المفروض اولا والا وان لم يختص ذلك المجموع
بمحل كذلك كان اختصاصه اي اختصاص مجموع الحوادث بحادث دون حادث ترجيحا بلا مرجح فانه اذا لم يتعلق
المجموع بمحل اصلا او تعلق بمحل لا اختصاص له بحادث معين كان نسبته الى الحادث معين كنسبته الى
غيره فلم يكن حدوث احدهما من المبدأ بتوسط ذلك المجموع اولى من حدوث غيره به فاذن له اي لذلك
المحل استعدادات متعاقبة كل واحد منها مسبوق بآخر لا الى نهاية وكل سابق من تلك الاستعدادات
شرط للاحق وان كان لا يجب الاجتماع معا في الوجود ومقرب للعلة الموجبة القديمة الى المعلول المعين
بعد تبعيدها عنه ومقرب لذلك المعلول الى الوجود ومبعد له عن العدم فان المعلول الحادث اذا توقف على
ما لا يتناهى من الحوادث المتعاقبة السابقة عليه فخروج كل واحد منها الى الوجود يقربه الى العلة القديم

الى الثالثة

المركب من تلك الحوادث ح

الى الثالثة في ذلك الحادث تدريجا متدرجا حتى يصل النوبة اليه فيوجد وهو اي مآل الاستعدادات الحاصل
لمحل ذلك الحادث هو المسمى بالامكان الاستعدادي لذلك الحادث وانه امر موجود لتفاوته بالقرب
والبعد والقوة والضعف فان استعداد النطفة للانسان اقرب واقوى من استعداد العناصر له
ولا يتصور التفاوت في القرب والبعد والقوة والضعف في العدم الصرف والنفي المحض واذن هو امر وجودي
ومحله الموجود ايضا هو المادة وهذا الاستدلال الذي هو مآل الامكان الاستعدادي مبني على اصلهم الفاسد وهو
نفي القادر المختار والقول بالايجاب بناء على ان المبدأ عام الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخصص
ايجاد بعض دون بعض الا لاختلاف استعدادات القوابل وستبين ان المبدأ تعالى عام الفيض با
بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يخصص ايجاد بعض دون بعض الله مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته وتمم
سلمنا ان الامكان الذي يستدل به لا وجود له في الخارج وقال الامكان امر عقلي يتعلق بشيء خارجي
من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس هو موجود في الخارج اذ ليس لنا في الخارج شيء هو امكان بل هو امكان
وجود في الخارج والتعلق بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه وفيه بحث لان
تعلق بذلك الشيء تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج واما المدة فلوجهين الاول ان ما [illegible] الا
المتعاقبة على المادة بعضها متقدم على بعض تقدما لا يجامع المتقدم فيه المتأخر وهو التقدم الزماني فيكون
المتقدم في زمان سابق على وجود الحادث وهو المطلوب وانما لم يجب عن هذا الوجه لابتنائه على الاستعدادات
المتعاقبة الغير المتناهية وقد عرفت بطلانها وقد يجاب ايضا بان هذا التقدم ثابت بين اجزاء الزمان
وليس للزمان زمان وربما تفصوا عن هذا الجواب بان القبلية والبعدية اللتين لا يجامع فيهما القبل
البعد عارضتان للزمان بالذات ولغيره بواسطته الا ترى انا قبل ولادة زيد مثلا متقدمة على
ولادة عمرو وانجر السؤال ايضا فاذا قيل خلافة فلان كانت في العام الاول وخلافة غيره في هذه السنة
لم يتجه ان يقال لم كان العام الاول متقدما على هذه السنة وعلى هذا فاذا كان كل واحد من المتقدم و
والمتأخر نفس الزمان فذاك والا فلا بد من زمان يقارن كلا من المتقدم والمتأخر الوجه الثالث
ان عدم الحادث متقدم على وجوده ضرورة اذ لا معنى للحادث الا ما تقدم على وجوده عدمه والتقدم ليس
نفس وجوده لعروضه للمعدوم ولستحالة ان يكون وجود الشيء عارضا لعدمه ولا نفس عدمه لان العدم
قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعد الوجود في كونه نفس العدم وليس قبل كبعد لانهما متباينان
بالقبلية والبعدية ولا شك ان ما به الامتياز اعني التقدم غير ما به الاشتراك اعني نفس العدم فاذن هو
هو اي التقدم امر زائد على وجود الحادث وعدمه وهو موجود في الخارج لانه نقيض اللا تقدم العدمي لصدقه
على الممتنعات وليس امرا مستقلا بذاته بل لا بد له من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات

٧ هو بالامكان

استعدادات

بالذات وهو الزمان القادر لعدم الحادث وجوابه انا نمنع كون التقدم امرا وجوديا فانه يعرض للعدم
كما اعترفت به حيث قلت عدم الحادث متقدم على وجوده والوجودي لا يعرض للعدم بالضرورة وكونه
نقيض اللاتقدم لا يقتضي كونه موجودا خارجيا بل هو امر اعتباري فلا يقتضي معروضا موجودا في الخارج
ولما امكن ان يقال كون التقدم امرا ثبوتيا مما يشهد به البديهة اجاب بقوله والحاكم بثبوته اي بثبوت
التقدم في نفسه هو الوهم ببديهته ان كل موجود قائم بذاته فهو متحيز ومخصوص بجهة وكما لا يكون كل مرئي مقابلا
للرائي او في حكمه كما في الامور المشاهدة في المرآة وهذان الحكمان باطلان لان الباري تعالى ليس بمتحيز اصلا
وهو مرئي في الدار الآخرة بدون المقابلة وما في حكمها فكذا حكمه على التقدم بانه موجود باطل فان قلت
هب ان القبلية والمعية عدميتان لكن الحكم باتصاف الاشياء بهما حكم صحيح يشهد به بديهة العقل فلا
فلابد لهما من معروض في ذاته هو الزمان قلت نعم مسلم لكن لا يلزم منه وجود ذلك المعروض في الخارج بل جاز
ان يكون امرا عقليا معروضا في نفس الامر لما هو اعتباري المقصد الرابع في الوحدة
والكثرة فانهما من الامور العامة العارضة للموجودات الخارجية والذهنية وفيه مقاصد الاول الوحدة
تساوق الوجود اي تساويه فكل ما له وحدة فهو موجود وكل موجود له وحدة ما حتى الكثير الذي هو ابعد
الاشياء عن الاتصاف بالوحدة فان العشرة المخصوصة مثلا عشرة واحدة من العشرات وهو اي اتصاف الكثير
بالوحدة لا يمنع تقابلهما اي تقابل الوحدة والكثرة فانهما لم يعرضا لشيء واحد نعم عرض الوحدة للكثرة لا للكثير
الذي عرض له الكثرة ولا استحالة في عروض احد المتقابلين للآخر انما المحال عروضه لمعروض الآخر فالعشرة
عارضة للجسم مثلا والوحدة عارضة للعشرة فلم يتحدا في الموضوع حتى يكون ذلك منافيا لتقابلهما
فان قلت فعلى هذا لا يصح ان كل ما هو موجود فله وحدة فان الكثير موجود ولم يعرض له وحدة كما اعترفتم
به قلت المراد من عروض الوحدة للكثرة انها عارضة لذات الكثير مع ملاحظة صفة الكثرة بخلاف
الكثرة فانها عارضة لتلك الذات بلا ملاحظة كثرة وبعبارة اخرى ذات الكثير من حيث التفصيل معروضة
للكثرة ومن حيث الاجمال معروضة للوحدة ولا استحالة في عروض المتقابلين لشيء واحد من جهتين ولنا
ان نقول الوحدة عارضة للكثرة بالذات وللكثير بالعرض ولاجل ذلك التساوق الذي بينهما ظن
بعضهم اتحادهما اي الوحدة نفس الوجود فيكون الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي الثابت لكل موجود
معين ويبطله انه لو كان الوجود الشخصي نفس الوحدة الشخصية لكان التفريق الواقع في الجسم الواحد اعداما
لذلك الجسم المتشخص وايجادا لجسمين آخرين اذ بالتفريق يبطل الوحدة المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص وانه اي كون
التفريق اعداما باطل اذ ليس شق البعوض بابرة البحر الاخضر اعداما له وايجادا لبحرين آخرين ومجوز
لذلك بناء على انه مجرد استبعاد لا ينافي التجويز العقلي مكابر لمقتضى عقله لا يخاطب ولا يناظر وانما جوز

دون العقل وحكمه في المعقولات الصرفة مردود كما في تحيز الباري فان الوهم يحكم ببديهته صح صح

امرا

في الجملة

نظر ورده م

من جوزه بناء على ان الصورة الجسمية هوية متصلة في حد ذاتها فاذا ورد عليها الانفصال زالت تلك
الهوية الاتصالية ووجد هويتان اخريان اتصاليتان والموجود في الحالين معا هو الهيولى التي
لا اتصال لها في نفسها ولا انفصال بل تجامع كلا منهما وهي وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة
ليست عين التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزي زالت وحدته دون هويته الشخصية والا
كان التفريق اعداما ويدل عليه ايضا ان الامور الكلية النوعية موصوفة بالوحدة دون التشخص وايضا
فالوجود يجامع الكثرة والوحدة لا تجامعها ومعنى ذلك ما فصله بقوله فالكثير من حيث هو كثير اي من حيث
يلاحظ كثرته وتفصيله موجود وليس من تلك الحيثية بواحد وذلك دليل التغاير اذ لو كانا متحدين
لكان اذا صدق احدهما على شيء من جهة صدق عليه الآخر من تلك الجهة وهي اي الوحدة مغايرة للماهية زائدة
عليها لانها اي الماهية من حيث هي تقبل الكثرة واذا اخذت مع الوحدة تأباها فلا تكون الوحدة نفسها و
ولا جزءا لها على قياس ما مر في بحث الوجود والكثرة ايضا غير الماهية بل زائدة عليها لمثل ذلك فان
الماهية كالانسانية مثلا من حيث هي قابلة للوحدة واذا اخذت مع الكثرة متصلة كانت آبية عنها
والكثرة غير الوجود والا يلزم كون الجمع اعداما فانه اذا جمع اجسام كمياه في ظروف متعددة وجعلت في
ظرف واحد زالت الكثرة التي هي وجودها فرضا فيلزم اعدام تلك الاجسام وايجاد جسم واحد وانه باطل والمجوز
مكابر وانما لم يتعرض لتعريف الوحدة والكثرة لانهما بديهيتان بمثل ما مر في الوجود فان تصور الوحدة جزء
من وحدتي المتصور بالضرورة وايضا فان كل احد يعلم انه واحد بلا كسب منه وكان في التصريح نحي
بمساوقة الوحدة للوجود نوع اشعار ببداهتها على قياس بداهته وقس حال الكثرة على حال الوحدة
وقد يقال الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من الوحدة فان النفس تدرك
اولا جزئيات ترتسم صورها في الآلات ثم تنتزع من تلك الجزئيات المتكثرة صورة كلية واحدة ترتسم في العقل الذي هي
ذات النفس فالوحدة عارضة لما هو حاصل في النفس والكثرة عارضة لما هو في الآلة والمدرك للكل هو النفس الا
واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بذاتها كان العارض لما ارتسم فيها اظهر عندها من العارض لما ارتسم في
الآلة واذا اعتبرت من حيث انها مدركة بالآلات انعكس الحال في العارضين سواء اخذا كليين او
جزئيين قالوا فيجوز التنبيه على معنى كل من الوحدة والكثرة بصاحبتها الا ان الوحدة لما كانت مبدأ الكثرة
ومنها وجودها كان التنبيه عليها بالوحدة اولى من العكس بل الاسد ان يقال تعريفنا الكثرة بها تعريف حقيقي
المقصد الثاني قد اختلف في وجودهما فاثبته الحكماء وانكره المتكلمون وقد اطلعت
فيما مر على الماخذ من الجانبين فقال من جانب المثبت الوحدة جزء من الواحد الخارجي فيكون موجودة
فيه وايضا لو كانت عدمية لم يتحقق الا باعتبار العقل فلا يكون الواحد واحدا في نفسه وايضا هي نقيض

[illegible] عملا

تصوره

هو النفس

الموجود جزء

الا الوحدة العدمية وايضا لا فرق بين وحدة لا وبين لا وحدة له وقد عرفنا جوابهما ايضا وفى حال الكثرة
عليها ويقال من جانب النافى لو وجدت الوحدة لشاركت الوحدات فى الوحدة وامتازت عنها بخصوصية فللوحدة
وحدة اخرى وايضا لو كانت موجودة لتوقف اتصافها بها الى الماهية على كونها واحدة لامتناع عروض الوحدة
للمتصف بالكثرة واذا كانت الوحدة عدمية كانت الكثرة المركبة منها كذلك وايضا يمكن اجراء الدليلين فيهما وقد
تقدم جوابهما وكحصر الوحدة دليل دال على كونها وجودية بانه لو كانت الوحدة عدما لكان عدم الكثرة التى تقابلها هنا ه
لامتناع ان يكون عدما مطلقا او عدما للشئ لا يقابله واذا كانت عدما للكثرة فالكثرة اما وجودية والوحدة
حينئذ فيكون الوحدة موجودة ايضا على تقدير كونها معدومة وهذا خلف مع ان المطلوب سواهما عدمية فتكون الوحدة
عدما للعدم فتكون ثبوتية وهذا قريب مما نقله عن الامام الرازى فى باب التعين والجواب عنه ما سبق
هناك بعينه المقصد الثالث بين الوحدة والكثرة مقابلة قطعا اذ لا يكونان جهتاهما
فى شئ واحد من جهة واحدة لكن مقابلة الوحدة والكثرة ليست ذاتية اى ليس بين ذاتيهما تقابل لانهما لا يعرضان
لموضوع واحد بالشخص اى ليستا منسوبتين بالعروض الى موضوع واحد شخصى واتحاد الموضوع معتبر فى المتقابلين
مطلقا لان التقابل هو امتناع اجتماع شيئين فى موضوع واحد من جهة واحدة ومعنى ذلك ان العقل اذا لاحظهما
وقاسهما الى موضوع واحد شخصى جوز بمجرد ملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما فيه على سبيل البدل دون الاجتماع
من جهة واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما له بسبب تعين الآخر فيه لامر من خارج وليس الحال فى الوحدة والكثرة
كذلك لان موضوع الوحدة جزء لموضوع الكثرة كما ان الوحدة جزء لها ولان الوحدة متقدمة وجوبا على الكثرة لانها
مبدأ لها وجزء منها فلا يكون الوحدة مضايفة للكثرة لان المتضايفين متكافئان لا تقدم لاحدهما على الآخر
وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل الوحدة بدون الكثرة فلا تضايف ولا تضاد لهما اذ ليس احد الضدين
متقدما على الآخر وجوبا والوحدة مقومة للكثرة فلا يكون الوحدة عدما لها فلا يكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة ولا السلب والايجاب لان احدهما لا يقوم الآخر ولا تضاد ايضا لان احد الضدين لا يقوم ضده
وانما جعل التقدم اللازم من التقويم دليلا على نفى التضايف والتضاد لان دلالة التقدم على نفى التضايف
ظاهرة جدا ونفى منها دلالته على نفى التضاد بخلاف القسمين الباقيين فان تعقل الملكة متقدم على العدم وكذا
تعقل الايجاب متقدم على تعقل السلب وجعل التقويم دالا على نفى ما عدا التضايف لظهور دلالته عليه واما
دلالته على نفى التضايف فانما يظهر اذا لوحظ استلزامه التقدم واذا لم يكن بين ذاتى الوحدة والكثرة شئ من
الاقسام الاربعة التى للتقابل لم يكن بينهما تقابل بالذات بل بينهما تقابل بالعرض وذلك لاضافة عرضت
لهما وهى المكيالية والمكيلية فان الواحد اى الوحدة مكيال للعدد وعادّ له بمعنى انه اذا اسقط الوحدة
منه مرة بعد اخرى فنى بالكلية والعدد مكيل بالوحدة ومعدود بها والشئ من حيث انه مكيال لا يكون مكيلا

وبالعكس

وبالعكس فلذلك لم يجز ان يكون الشئ واحدا وكثيرا معا من جهة واحدة والا كان مكيالا لا من حيث انه مكيل وانه
محال لان المكيالية والمكيلية متضايفتان فبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بالعرض وبين معروضيهما
تقابل التضايف بالذات وكذا نقول الوحدة علة والكثرة معلولة لها والعلية والمعلولية من الامور المتضايفة
قال المصنف واعلم انهم عرفوا الوحدة بكون الشئ بحيث لا ينقسم الى امور مشاركة فى الحقيقة سواء لم ينقسم اصلا
كالنقطة مثلا او انقسم الى ما يخالفه فى الحقيقة كزيد المنقسم الى اعضائه وعرفوا الكثرة بكون الشئ بحيث ينقسم
الى امور مشاركة فى الحقيقة كعشرين او افراد من نوع واحد ولا يذهب عليك ان الكثرة المجتمعة من الامور
المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار داخلة فى حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة والاولى ان
يقال الوحدة كون الشئ بحيث لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم ولا يخفى ان تقابلهما اى تقابل المذكورين
فى تعريفى الوحدة والكثرة بالسلب والايجاب وانه اى تقابل السلب والايجاب تقابل بالذات فيعرض الوحدة
والكثرة المعرفتين بهذين التعريفين تقابل بالذات لا بالعرض كما ذكروه الا ان يجعلا اى الوحدة والكثرة
امرين يتبعهما ذلك المذكور فى تعريفهما اى جاز ان لا يكون تقابلهما بالذات ولكن لم يثبت كونهما امرين كذلك نفسه
ولم يوجد فى كلامهم ما يدل على ذلك وفيه نظر لان تقابل السلب والايجاب انما هو بين الانقسام وسلبه
ولا شك ان كون الشئ بحيث لا ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم عدم الانقسام وكذا كونه بحيث ينقسم مفهوم مغاير لمفهوم
الانقسام فان قلت فى العبارة مسامحة والمقصود ان الوحدة عدم الانقسام قلت هذا على تقدير صحته
فى الوحدة لا يتأتى فى الكثرة لان حقيقتها مركبة من الوحدات فاذا كانت الوحدة عدم الانقسام كانت حقيقة
الكثرة مجموع عدمات انقسامات وذلك مفهوم مغاير لمفهوم الانقسام وان كان مفهوم الانقسام لازما لها
قال ولا يبعد انهم ارادوا الكثير والواحد معا لا مفهوم الواحد والكثير يعنى انه لا يبعد ان يكون مرادهم
بقولهم لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات انه لا تقابل بين الكثرة والوحدة التى هى جزء منها الا با
بالعرض من حيث المكيالية والمكيلية كما تقرر لانه لا تقابل بالذات بين مفهومى الوحدة والكثرة وقد نقل
عنه انه قال ان اعتبر التقابل بين مفهوميهما فهو تقابل ذاتى بالسلب والايجاب كما ذكر فى الكتاب وان اعتبر
بين ما صدقا عليه فاما ان يعتبر بين الكثرة والوحدة التى هى جزء منها فهو تقابل بالعرض كما هو المشهور وان
اعتبر بين الوحدة والكثرة التى تطرأ على موضوع واحد الكثرة فتبطلها وتنفيها كالمياه المتعددة اذا
صبت فى جرة او بين الوحدة والكثرة الطارئة على موضوع الوحدة التى فيه ابادها كما اذا صب فيها وانا متعدد واحد
فهو تقابل بالتضاد لان شان الضدين اذا ورد على محل الآخر ان يبطله وينفيه وشان الوحدة
والكثرة الواردتين على محل واحد كذلك لا يقال الوحدة اذا طرأت لا تنفى الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات
المقومة لها فيلزم من ابطالها ابطال الكثرة بالعرض ومن شان الضدين ان يبطل ضده بالذات لا بالعرض

لانا نقول ابطال الوحدات المقومة عين ابطال الكثرة لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه بخلاف رفع
اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك امكن ان يتصور رفع اللازم مع بقاء الملزوم وان كان المتصور
محالا ولم يمكن ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان المتصور ههنا محال كالمتصور ثمة وههنا بحث وهو ان
طريان الوحدة على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جمعت اشياء متعددة بحيث يحصل منها شيء واحد فح نقول
ان كانت تلك الاشياء باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك
الاشياء التي صارت اجزاء المركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ولا ابطال
للكثرة وان زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض للوحدة فلا اتحاد في الموضوع
ايضا لان موضوع الكثرة هو تلك الهايات ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك طريان الكثرة على
موضوع الوحدة ثم التحقيق المفهوم من كلامهم هو ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين مثلا وحدتان
وحدتان فليس هناك شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت
حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا بل اذا هو مقصود العلم في هذا
المقام لا ان بين مفهومي لفظيهما تقابل بالذات او بالعرض والقول بان التقابل بين الوحدة والكثرة
الطارية احدهما على الاخرى المبطلة اياها تقابل التضاد باطل لما عرفت من عدم الاتحاد في الموضوع ولان
الكلام في حقيقتيهما لا في افرادهما والوحدة المذكورة اعني الوحدة الطارية على موضوع الكثرة جزء من كثرة
مركبة من وحدات كل واحدة منها طارية على موضوع كثرة مخصوصة ومبطلة اياها فلا يكون ذات هذه
الوحدة مقابلة لماهية الكثرة ومن المتصلتين من قال الوحدة والكثرة ضدان اذ لا يمكن لا يوجب ضديتهما
بين الضدين غاية الخلاف مع ان الوحدة والكثرة مما يتباعدان جدا جلا ولانه يوجب ايضا امتناع اجتماع
احد الضدين بالآخر مع ان الوحدة المبطلة للكثرة ليست مقومة لها ولانه شرط ايضا في موضوع الضدين
الوحدة الشخصية ثم زعم انا نعلم ان ذاتيهما متنافيان جزما مع قطع النظر عن المكيالية والمكيلية فهو
ايضا مردود بان ذلك الجزم منا انما هو لتبادر الذهن الى ان معروض الوحدة جزء معروض الكثرة فلا
يكون الموصوف بهما شيئا واحدا وليس يلزم من ذلك تقابلهما وانما يكونان متقابلين بالذات اذا نسبهما
العقل الى شيء واحد وحكم بان حصول احدهما فيه مانع من حصول الآخر فتأمل والله الموفق والمعين

المقصد الرابع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية فانها وان كانت متشاركة في كونها كثرة
كثرة لكنها متباينة بخصوصيات هي صورها النوعية وذلك لاختلافها باللوازم كالصمم والمنطقية والتركيب
والاولية واختلاف اللوازم تدل على اختلاف الملزومات فالعشرة مثلا تشارك ما عداها في انها كثرة وتمتاز
عنها بخصوصية كونها كثرة مخصوصة وهي مبدأ لوازمها ويقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي يبلغ

حدات

جعلها ذلك النوع من العدد وكل واحدة من تلك الوحدات جزء لماهيته وليس لها جزء سوى الوحدات
فما يقال من ان وحدات كل عدد اجزاء مادية له فلا بد هناك من جزء صوري كلام ظاهري بل الصواب ان
المركب العددي هو عين مجموع وحداته وهذا المجموع المخصوص منشأ الخواص واللوازم العددية وانه لا حاجة
في ذلك الى اعتبار هيئة عارضة للوحدات بعد اجتماعها الا الاعداد اي ليس يقوم كل عدد بالاعداد التي
فيه فالعشرة مثلا مجموع وحدات يجعلها ذلك المذكور الذي هو العشرة اي حقيقة العشرة هي عشر وحدات
من واحدة وقال ارسطو انها اي العشرة ليست ثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا غير ذلك من
الاعداد التي يتوهم تركبها منه لامكان تصور العشرة بكنهها مع الغفلة عن تلك الاعداد فانك اذا تصورت
حقيقة كل واحدة من وحداتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة
العشرة بكمالها فلا يكون شيء من تلك الاعداد داخلا في حقيقتها بل هي عشر مرات واحد وربما استدل
على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى من تركيبها من الثلثة والسبعة او الاربعة
والستة او الخمسة والخمسة فان تركبت من بعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تركبت من الكل لزم استغناء
الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني به عما عداه فان قلت جاز ان يكون كل
واحد منها مقوما لها باعتبار القدر المشترك بين جميعها اذ لا مدخل في تقومها لخصوصياتها قلت القدر
المشترك بينها الذي يتم به حقيقة العشرة هو الوحدات فما ذكرته اعتراف بالمطلوب نعم ربما ينتقض الدليل
بان تركبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركبها من تلك الاعداد فيلزم الترجيح بلا مرجح لان استناد
تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحا ويجاب بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات
الاعداد المندرجة فيها مدخل في تحصيلها وهذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال الاول المقصد الخامس
في اقسام الواحد وهو اي الواحد اما ان لا ينقسم الى جزئيات بان يكون تصوره مانعا عن حمله على كثيرين
وهو الواحد بالشخص او ينقسم الى جزئيات بان لا يمنع تصوره من الشركة وهو غيره اي غير الواحد بالشخص
ويسمى واحدا لا بالشخص وانه اي الواحد لا بالشخص كثير له جهة وحدة فهو واحد من وجه وكثير من وجه
آخر اما الواحد بالشخص فان لم يقبل القسمة الى الاجزاء اصلا فهو الواحد الحقيقي وهو اي الواحد الحقيقي
ان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم اي سوى مفهوم عدم الانقسام فالوحدة الشخصية وان كان له مفهوم سوى
ذلك فاما ذو وضع اي قابل للاشارة الحسية وهو النقطة الشخصية او لا يكون ذا وضع فهو المفارق
الواحد المتشخص وان قبل الواحد بالشخص القسمة فاما ان ينقسم الى اجزاء متشابهة في الحقيقة وهو
الواحد بالاتصال وان كان قبوله القسمة الى تلك الاجزاء المتشابهة لذاته فهو المقدار الشخصي القابل للقسمة
الوهمية على رأي من اثبت المادية وان كان قبوله لا لذاته فهو الجسم البسيط كالماء الواحد بالشخص

ای يسمي بكل واحد من هذه الخصوصات
عن الباقي لان العشرة تحصل بكل واحد منها
ويستغني عن الاجزاء الباقية

على وجه لا يكون فيه منفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا على رأى مثبتيه

المنفصل بل نقول هو ما يحل فيه المقدار كالصورة الجسمية والهيولى او ما يحل فى المقدار او فى محل المقدار
حلول سريان عند من يثبت هذه الامور على وجه لا يكون فيه منفصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء واما حسا
على رأى مثبتيه او ينقسم الى اجزاء مقدارية مختلفة الحقائق وهو الواحد بالاجتماع كالشخص الواحد المتشخص
فانه مركب من اجزاء مقدارية متخالفة الحقيقة بخلاف الجسم البسيط كالماء على القول بالجزء فان اجزاءه وان
كانت موجودة بالفعل مجتمعة لكنها متوافقة الحقيقة والواحد بالاتصال بعد القسمة الانفكاكية واحد بالنوع
فان الماء الواحد اذا جزى كان هناك ماءان متحدان فى الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اى بالمحل عند
من يقول بالمادة فان تلك الاجزاء الحاصلة بالقسمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض ويحل فى مادة
واحدة بخلاف اشخاص الناس اذ ليس من شانها الاتصال والاتحاد واما عند من يقول بالجزء فالواحد
بالاتصال بعد القسمة عنده واحد بالنوع دون الموضوع والتحقيق ان الواحد بالاتصال الحقيقى انما يتصور
على القول بنفى الجزء فان الاجزاء الموجودة بالفعل اذا اجتمعت واتصل بعضها ببعض حتى يحصل منها مركب
كان ذلك المركب واحدا بالاجتماع حقيقة سواء كانت تلك الاجزاء متشابهة او متخالفة وانه اى الواحد به
بالاتصال يقال للمقادير بالقياس عنده مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية ويقال ايضا
لجسمين يلزم من حركة كل منهما حركة الآخر وهو على انواع واولاها بالاتصال ما كان الالتحام فيه طبيعيا
كالمفاصل وهذا القسم شبيه جدا بالوحدة الاجتماعية واما الواحد لا بالشخص فقد عرفت انه واحد من جهة
كثير من جهة اخرى فجهة الوحدة اما ذاتية للكثرة اى غير خارجة عنها وحينئذ فاما تمام ماهيتها فهو
الواحد بالنوع كالانسان بالنسبة الى افراده فيقال الانسان واحد نوعى وافراده واحدة بالنوع او جزء
فان كان ذلك الجزء تمام المشترك بين تلك الكثرة وغيرها فهو الواحد بالجنس اما قريبا كالحيوان بالنسبة الى
افراده واما بعيدا على اختلاف مراتبه كالجسم النامى والجسم والجوهر بالقياس الى افرادها والا وان لم يكن
ذلك الجزء تمام المشترك فالواحد بالفصل كالناطق بالقياس الى افراده واما عارضة اى يكون جهة الوحدة عارضة
امرا عارضا للكثرة اى محمولا عليها خارجا عن ماهيتها وهو الواحد بالعرض وذلك اما واحد بالموضوع ان
كانت جهة الوحدة موضوعة بالطبع لتلك الكثرة كما يقال الضاحك والكاتب واحد فى الانسانية فان
الانسان عارض لهما بمعنى انه محمول عليهما خارج عن ماهيتهما وهو موضوع لهما بالطبع او واحد بالمحمول ان كانت
جهة الوحدة محمولة بالطبع على تلك الكثرة كما يقال القطن والثلج واحد فى البياض فان الابيض محمول عليهما
طبعا وخارج عنهما اولا اى لا يكون جهة الوحدة ذاتية للكثرة ولا امرا عارضا لها وذلك بان لا يكون محمولة
عليها اصلا كما يقال نسبة النفس الى البدن هو نسبة الملك الى المدينة ومعناه ان للنفس تعلقا خاصا
بالبدن بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق خاص بمدينته وبحسب

ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير
الذى ليس مقوما ولا عارضا لشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك فان المدبر انما يطلق حقيقة
عليهما واذا اعتبر الوحدة بين النفس والملك فى التدبير كانت من قبيل الاتحاد فى العارض المحمول كا
كاتحاد القطن والثلج فى البياض وان اعتبرت بين النسبتين فى كونهما نسبة كانت جهة الوحدة حينئذ
اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما نسبة منشأ للتدبير مثلا
كان ذلك اتحادا فى العارض المحمول وقد يسمى الواحد الذى ليس جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عرضية للكثرة
الواحد بالنسبة وانت تعلم ان قول الواحد على هذه الاقسام المذكورة انما هو بالتشكيك وتعلم ايها
اى اى هذه الاقسام اولى بمعنى الوحدة من غيره اذ لا شك ان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من
الواحد بالنوع وهو اولى من الواحد بالجنس الذى هو اولى من الواحد بالفصل لان جنس الشئ ماهية
له مقولة عليه فى جواب ما هو بحسب الشركة دون الفصل والواحد بامر ذاتى اولى من الواحد بامر عرضى
وهو اولى من الواحد بالنسبة ثم الواحد الشخصى ان لم يقبل الانقسام اصلا لا بحسب الاجزاء المقدارية
ولا بحسب غيرها محمولة كانت او غير محمولة وهو المسمى بالواحد الحقيقى اولى مما يقبل الانقسام بوجه ما والوحدة
من اقسام الواحد الحقيقى اولى من غيرها والواحد بالاتصال اولى من الواحد بالاجتماع واذا كان
مقولية الوحدة على وحدات تلك الاقسام بالتشكيك فيكون تلك الوحدات مختلفة بالحقيقة فتشاركه
فى هذا العارض الذى هو وحدة مفهوم الوحدة مطلقا على قياس اختلاف الوجودات الخاصة بالحقائق
مع الاشتراك فى العارض الذى هو الوجود المطلق فلا يجب اشتراكها اى اشتراك الوحدات
فى الحكم فيجوز ان يبنى على ذلك ويقال منها ما هو وجودى كالوحدة الاتصالية والاجتماعية على
ما سيأتى ومنها ما هو اعتبارى محض فلا يلزم من وجودية الوحدة تسلسل فى الامور الموجودة
لجواز الانتهاء الى وحدة اعتبارية ولا يلزم من عدميتها فى الجملة كونها اعتبارية على الاطلاق ومنها ما
هو زائد على ماهية الواحد كوحدة الانسان مثلا ومنها ما هو نفس الماهية كوحدة الوحدة فانها
واحدة بذاتها لا بوحدة زائدة عليها ومنها ما هو جزء لها اى يجوز كونها جزءا منها وكذلك سائر الاحكام
فيقال مثلا جاز كونها جوهرا فى بعض وعرضا فى بعض آخر فتنبه له اى لما ذكرناه من جواز اختلاف
الوحدات فى الاحكام فانه ينفعك فى مواضع متعددة **المقصد السادس** الوحدة
يتنوع انواعا بحسب ما فيه ولكل نوع منها اسم يخصه بحسب الاصطلاح تسهيلا للتعبير عنها ففى النوع مماثلة
فاذا قيل هما متماثلان كان معناه انهما متفقان فى الماهية النوعية وفى الجنس مجانسة وفى الكيف
مشابهة وفى الكم مساواة وفى الوضع موازاة ومحاذاة كسطحين وبالوضع بالقياس الى ثالث

الاتفاق

متقاربان او متشاركان فى
ادا كان او متوازيان

وفى الاطراف مطابقة كطاسين انطبق طرف احدهما على طرف الآخر وفى النسبة مناسبة كزيد وعمرو اذا
تشاركا فى بنوة بكر المقصد السابع الاثنان هما الغيران اى الاثنينية تستلزم التغاير
هذا هو المشهور الذى ذهب اليه الجمهور فكل اثنين عندهم غيران كما ان كل غيرين اثنان اتفاقا وقال
مشايخنا ليس كل اثنين بغيرين بل الغيران موجودان جاز انفكاكهما فى حيز او عدم فخرج بقيد الوجود
الاعدام فانها لا توصف بالتغاير عندهم بناء على ان الغيرية من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا
عدم ووجود وهذا اعم من قوله اذ لا تمايز بينهما ولا بد فى الغيرين من التمايز وذلك لاختصاصه بما يكون
طرفاه عدميين فان قلت اليس قد تقرر ان الاعدام متمايزة عند المتكلمين النافين للوجود الذهنى قلت
اجيب عن ذلك بان التمايز بينها انما هو بحسب مفهوماتها دون ما صدقت هى عليه ولا بد فى الغيرين من
التمايز بحسب ما صدقا عليه فتدبر وخرج به الاحوال ايضا اذ لا ثبوت لها فلا يتصور اتصافها بالغيرية وكذا يلزم
ان يخرج به اثنان احدهما موجود والآخر معدوم وخرج بقيد جواز الانفكاك ما لا ينفك اى ما لا يجوز انفكاكهما
كالصفة مع الموصوف والجزء مع الكل فانه اى المذكور الذى هو الصفة والجزء لا هو ولا غيره اى ليس الصفة
عين الموصوف ولا الجزء عين الكل وهو ظاهر وليسا ايضا غير الموصوف وغير الكل اذ لا يجوز الانفكاك بينهما
من الجانبين وهو معتبر عندهم فى الغيرين وقولهم فى حيز او عدم ليشمل الحيز وغيره وكان الشيخ الاشعرى قد عرف
الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين
كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر فان القدم ينافى العدم فغير التعريف
الى ما فى الكتاب وهو المختار عند الاشاعرة قالوا دل الشرع والعرف واللغة على ان الجزء والكل ليسا
غيرين فانك اذا قلت ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم العشرة فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك ورد
عليه بان المراد اما العشرة فقط فلا تم الحكم بلزومها واما مع تمام آحاد العشرة وذلك هو العشرة نفسها
وبان الغير ههنا محمول على عدد آخر فوق العشرة قالوا وكذا الحال فى الصفة والموصوف فانك اذا قلت
ليس فى الدار غير زيد وكان زيد العالم فيها فقد صدقت ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا ورد
بان المراد غيره من افراد الانسان والا لزم ان لا يكون ثوب زيد غيره وهو باطل قطعا ولا يخفى عليك ان
الاستدلال بما ذكروه يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة
وقيل انهم ادعوا ذلك فى الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواد الجسم مثلا فانه غيره قال الآمدى ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعرى وعامة الاصحاب الى ان من الصفات ما هى غير الموصوف كالوجود ومنها ما هى غيره
وهى كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوهما ومنها ما لا يقال
انه غيره ولا غيره وهى ما يمتنع انفكاكه عنه بوجه كالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى

بنا على ان

بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز الانفكاك بينهما بوجه وعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع
انفكاك بعضها عن بعض لم يقل ان بعضها غير الصفة الاخرى او غيرها واورد عليهم المضافان كا
كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فانهما متغايران مع امتناع الانفكاك من الجانبين فى العدم اذ
لا يجوز ان يعدم احدهما ويوجد الآخر وفى الحيز ايضا اذ ليسا بمتحيزين ولا يلزمهم فانهما غير موجودين
لان النسب والاضافات امور اعتبارية لا وجود لها عندهم لكن يرد عليهم البارى مع العالم
لامتناع انفكاك العالم عن البارى فى العدم لاستحالة عدمه تعالى وفى الحيز ايضا لامتناع تحيزه تعالى
فى الجواب عن هذا الايراد يجوز انفكاك البارى عن العالم فى الوجود بان يوجد البارى ويعدم
العالم وح فقد انفك احدهما عن الآخر فى العدم ويجوز انفكاك العالم عن البارى فى الحيز فان العالم
متحيز ويستحيل ذلك على البارى فقد انفك احدهما عن الآخر فى الحيز ايضا والحاصل ان العالم يجوز
عدمه وتحيزه ولا يجوز شئ منهما على البارى فقد جاز الانفكاك بينهما من احد الجانبين فى كل واحد
من العدم والحيز مع ان جواز الانفكاك منه فى العدم فقط او الحيز فقط كان كافيا فى دخولهما فى الحد
لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف فى الاتصاف بالغيرية لجاز انفكاك الموصوف عن صفته والجزء عن
الكل فى الوجود اى لكان جواز انفكاك الموصوف عن صفته فى الوجود بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة
كافيا فى تغايرهما لانه جاز حينئذ انفكاك احدهما عن الآخر فى العدم وكذا الحال اذا وجد الجزء وعدم
الكل فانه قد انفك الكل حينئذ عن الجزء فى العدم فيكون الصفة والموصوف والجزء والكل متغايرين
وحيث كان الجواب السابق الذى ذكره الآمدى مردودا بما ذكرناه فقيل فى الجواب عن الايراد
المراد جواز الانفكاك من الجانبين تعقلا لا وجودا ومنهم من صرح به فقال الغيران هما اللذان يجوز
العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا شك فى تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل البارى والجزم بوجوده
ولذلك يحتاج فى وجود البارى بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات بالبرهان وهذا الجواب انما يصح اذا
عرف الغيران بانهما موجودان يجوز الانفكاك بينهما من الجانبين ثم تعرضنا للبارى والعالم فانه لا يجوز
انفكاك العالم عن البارى فى الوجود فيجاب بان ليس المراد جواز الانفكاك من الجانبين فى الوجود
بل فى التعقل ولا خفاء فى جواز انفكاك كل من العالم والصانع عن الآخر فى التعقل واما اذا ازيد
فى التعريف قيد فى عدم او حيز فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال يتعقل البارى معدوما
او متحيزا بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم
كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الآخر اما تعقلا مطابقا
او غير مطابق واعلم ان قولهم اى قول مشايخنا فى الصفة مع الموصوف وفى الجزء مع الكل لا هو ولا غيره

والانبياء ع

بما استعمل في المشهور جعلا فانه اثبات للواسطة بين النفي اذ الغيرية تساوي نفي العينية وكل ما ليس بعين فهو غير
كما ان كل ما هو غير فليس بعين ومنهم من اعتذر عن ذلك بانه نزاع لفظي لا تعلق له بامر معنوي وذلك انهم لما
خصصوا لفظ الغير بان اصطلحوا على ان الغيرين ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى جزئه لا
يكون عينا ولا غيرا واذا اجري لفظ الغير على معناه المشهور بلا تخصيص فكل شيء بالقياس اليه اما عين واما
غير ولا شك انه لا يمنع التسمية بل لكل احد ان يسمي معنى شاء باي اسم اراد وهذا الاعتذار ليس بمرضي اي ح
يكون م لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد
الاصطلاح مع ان بعضهم قد تصدى للاستدلال عليه والحق انه بحث معنوي فان مرادهم بما ذكروه انه لا هو
المفهوم ولا غير بحسب الهوية ومعناه انهما متغايران مفهوما ومتحدان هوية كما يجب ان يكون كذلك الحال كذلك
في الحمل على ما مر في تحقيق معناه ولما لم يكن هؤلاء اي المشايخ قائلين بالوجود الذهني لم يصرحوا بكون التغاير بين
الصفة والموصوف وبين الجزء والكل في الذهن والاتحاد في الخارج كما صرح به القائلون بالوجود الذهني
نعم المعلوم المتفق الثبوت فيما بين المحمول والموضوع هو الاتحاد من وجه والاختلاف من وجه آخر فعبروا عن هذا
المعلوم بتلك العبارة التي لا اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه وهذا الكلام لا غبار عليه وفيه بحث لان الاتي م
كلام المشايخ في اجزاء غير محمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد كما اوردوه في تمثيلاتهم وفي صفات
هي مبادي المحمولات كالعلم والقدرة والارادة لا في المحمولات كالعالم والقادر والمريد والظاهر انهم نفوا
من التغاير جواز الانفكاك من الجانبين فاعترضوا عليها قالوا وايضا لما اثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة عاملا
على ذاته تعالى لزمهم كون القديم صفة لغير الله فقد قالوا بذلك وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة الى الذات
اما بالاختيار فيلزم التسلسل في القدرة والعلم والحياة والارادة ويلزم ايضا كون الصفات حادثة واما
بالايجاب فيلزم كونه تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء فتستروا واعتذروا بانها انما يكون محتاجا مستندة
الى العلة اذا كانت مغايرة للذات المقصد الثامن الاثنان لا يتحدان الاتحاد
يطلق بطريق المجاز على صيرورة شيء ما شيئا آخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال دفعيا كان او تدريجيا
كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض ففي الاول زالت صفة المائية والصورة النوعية عن هيولاه وانضم
الى تلك الهيولى الصورة النوعية التي للهواء فحصل حقيقة اخرى هي حقيقة الهواء وفي الثاني زالت الصفة السوادية عن
الموصوف بها واتصف بصفة اخرى هي البياض ويطلق ايضا بطريق المجاز على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق
التركيب وهو ان ينضم شيء الى شيء ثان فيحصل منهما شيء ثالث كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا
والاتحاد بهذين المعنيين لا شك في جوازه بل في وقوعه واما المفهوم الحقيقي للاتحاد فهو ان يصير شيء بعينه شيئا
آخر ومعنى قولنا بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وانما كان هذا ممتنعا

حقيقيا لانه المتبادر من الاتحاد عند الاطلاق وانما يتصور هذا المعنى الحقيقي على وجهين احدهما ان يكون هناك
شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدا بان يصير زيد عمرا او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان
وبعده شيء واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره
ففي يكون قبل الاتحاد امر واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى الحقيقي باطل بالضرورة ودة
واليه اشار بقوله هذا اي عدم اتحاد الاثنين حكم ضروري يحكم به بديهة العقل بعد تجريد الطرفين على
ما ينبغي فان الاختلاف والتغاير بين الماهيتين وبين الهويتين وكذا بين الماهية والهوية اختلاف
وتغاير بالذات فلا يعقل زواله يعني ان التغاير بين كل اثنين مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله عنهما كسائر
لوازم الماهيات وهذا الحكم مع وضوحه في نفسه ربما يراد توضيحه بنوع تنبيه فيقال ان عدم المعدومان بعد الاتحاد هناك م
وحدث امر غيرهما فلا اتحاد بينهما بل هما قد عدما وحدث امر ثالث غيرهما وان عدم احدهما فقط فلا اتحاد ايضا
اذ لا يتحد المعدوم بالموجود بديهة والا كان موجودا ومعدوما وان وجدا اي بقيا موجودين بعد الاتحاد فهما
اثنان متغايران كما كانا قبله كذلك فلا اتحاد ايضا والغرض من هذا الكلام هو التنبيه على الضرورة بتجريد الطرفين
وتصوير المراد على الوجه الذي هو مناط الحكم وظن بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال على مطلوب نظري
فيمنع امتناع الاتحاد على تقدير بقائهما موجودين وانما يكونان اثنين لو لم يتحدا اي لا نسلم انهما لو كانا
بعد الاتحاد موجودين لكانا اثنين لا واحدا وانما يكونان كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحدا بالوجود
الآخر وهو ممنوع المقصد التاسع الاثنان عند اهل الحق من المتكلمين ثلثة اقسام لانهما ان
اشتركا في الصفات النفسية فالمثلان والا فان امتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة
فالضدان والا فالمتخالفان احد المثلين وهما الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية
والمراد بصفات النفس ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية والحقيقة و
الوجود والشيئية للانسان وتقابلها الصفات المعنوية التي يحتاج في الوصف بها الى تعقل امر زائد
على ذات الموصوف كالتحيز والحدوث وبعبارة اخرى الصفة النفسية هي التي تدل على الذات دون معنى
زائد عليها والمعنوية ما تدل على معنى زائد على الذات وقال بعضهم بناء على الحال وكونها زائدة على
الذات مع كونها من صفات النفس الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعها عن موصوفها والمعنوية
ما يقابلها ويلزمهما اي يلزم المثلين المشاركة في الصفات النفسية المشاركة فيما يجب ويمكن ويمتنع ولذلك
قد يعرف به فيقال المثلان هما الموجودان اللذان يشارك كل منهما الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع وقد
يقال بعبارة اخرى المثلان ما يسد احدهما مسد الآخر في الاحكام الواجبة والجائزة والممتنعة جميعا ولان
الصفة النفسية كما عرفتها يعود الى نفس الذات لا الى معنى زائد على الذات فالتماثل في الصفات النفسية

لانه امر ذاتي ليس بمعنى زائد يعني ان التماثل بين الذوات لانفسها وليس معللا بامر زائد عليها من
صفة نفسية عندنا واما عند مثبتي الاحوال منا كالقاضي فقيه اي في كون التماثل من الصفات النفسية
المفرعة على رايه بالاحوال اللازمة التي يمتنع توهم ارتفاعها عن الذات تردد فقال تارة انه اي التماثل
زائد على الصفات النفسية المفسرة وتخلو موصوفه عنه بتقدير عدم خلق الغير فلا يكون من الصفات والاحوال
اللازمة وقال اخرى التماثل غير زائد على الصفات النفسية بل هو منها ويكفي في اتصاف الشيء بالتماثل
تقدير الغير فيكون الشيء حال انفراده عن غيره في الوجود متصفا بالتماثل غير خال عنه فيكون من الاحوال اللازمة
للذات ثم ايد كون تقدير الغير كافيا في الاتصاف بالتماثل بقوله فان صفات الاجناس ومن جملتها التماثل
لا تعلل بالغير اي بامر موجود مغاير لمحلها اتفاقا فلا يكون التماثل موقوفا على وجود الغير كيفما واما نفي
فلا يعرف من الناس من نفى التماثل لان الشيئين اما ان يشتركا من كل وجه فلا اثنينية فضلا عن التماثل
او اختلفا من وجه من الوجوه فلا تماثل فلا يكون اقسام الاثنين عنده ثلثة والجواب منع الشرطية الثانية
اذ قد يختلفان بغير الصفة النفسية مع الاشتراك في جميع صفات النفس قالت المعتزلة اي اكثرهم المثلان
هما المشتركان في اخص وصف النفس فان ارادوا ان التماثل هو الاشتراك في الاخص دون الاعم فمحال لامتناع
تحقق الاخص بدون الاعم والا وان لم يريدوا ذلك بل ارادوا الاشتراك في الاخص والاعم جميعا
فما ذكرناه في التعريف من الجمع المحلى باللام احرى فيما هو المراد من الاشتراك في الكل ولهم ان يقولوا الا
الاشتراك في الاعم وان كان لازما لكنه خارج عن مفهوم التماثل اذ مداره على الاشتراك في الاخص مع انه
يلزمهم تعليل التماثل وهو حكم واحد بعلل مختلفة لان التماثل يتبع صفة للسوادين كما يتبع صفة للبياضين
فاذا كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس كان تماثل السوادين معللا باخص وصفها اعني
السوادية وتماثل البياضين معللا باخص وصفها اعني البياضية ولا شك ان السوادية والبياضية
مختلفتان وقد عللا بهما التماثل الذي هو حكم واحد وهذا الاعتراض مشترك الالزام فان الاخص
اذا كان مختلفا كان مجموع صفات النفس بين السوادين مخالفا لمجموعها في البياضين فيكون التماثل المعلل
بالمجموع معللا بعلل مختلفة والقائلون بالحال من الاشاعرة لا يجوزونه ايضا فالتماثل للمثلين اما واجب
فلا يعلل التماثل حينئذ على رايهم اذ من قواعدهم ان الصفة الواجبة يمتنع تعليلها ومن ثمه قالوا لما
كان عالمية الله تعالى واجبة لذاته امتنع ان يكون معللة بالعلم فلا يجوز تعريفه بالاشتراك في اخص صفات
النفس لاقتضائه ان يكون التماثل معللا بالاخص كما مر او لا يكون واجبا للمثلين بل يجوز ان كون السوادين
مختلفين تارة وغير مختلفين اخرى بان يحدث لهما التماثل فيكونان متماثلين ويزول عنهما فيكونان مختلفين
وبطلانه ظاهر وقال النجار من المعتزلة المثلان هما المشتركان في صفة اثبات وليس احدهما بالثاني

فيها الصفة

فيها الصفة بالثبوتية لان الاشتراك في الصفات السلبية لا يوجب التماثل ويلزمه السواد والبياض فا
فانهما مشتركان في صفات ثبوتية كالعرضية واللونية والحدوث ويلزمه ايضا مماثلة الرب للمربوب اذ
يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية فان قلت لعله اراد ان المشتركين في صفة
وجودية متماثلان لا مطلقا بل في تلك الصفة وح يلزم ان السواد والبياض متماثلان في اللونية مثلا قلت
فيلزمه ان يكون الباري مماثلا للحوادث في بعض الاشياء مع انه لم يجوز كونه تعالى مماثلا للحوادث اصلا
وثانيها اي ثاني الاقسام الثلثة الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة فقولنا معنيان اي قولنا معنيان يخرج الوجود والعدم فانهما ليسا معنيين اي عرضين ويخرج الاعدام
لانها ليست من قبيل المعنى الذي يرادف العرض ويخرج الجواهر لذلك ويخرج الجوهر والعرض وهو ظاهر
ايضا ويخرج القديم والحادث فان القديم القائم بغيره كصفاته تعالى لا يسمى عرضا فهذه الامور لا تضاد في شيء
منها وقولنا يمتنع اجتماعهما يخرج نحو السواد والحلاوة فانهما يجتمعان فلا تضاد بينهما وقولنا لذاتيهما يخرج
العلم بالحركة والسكون معا فان هذين العلمين وان امتنع اجتماعهما لكن ليس ذلك لذاتيهما بل لا
لاستلزامهما المعلومين اللذين يمتنع اجتماعهما لذاتيهما فلا تضاد بين العلمين بل بين معلوميهما وكذا يخرج
الحركة الاختيارية مع العجز فان امتناع الاجتماع بينهما ليس لذاتيهما بل لان الحركة الاختيارية يستلزم
القدرة المضادة للعجز لكونهما متنافيين بالذات وقولنا من جهة يخرج نحو الصغر والكبر والقرب والبعد
من الامور الاضافية هذا هو الظاهر من عبارة الكتاب بناء على ان قوله ومن جهة يخرج الصغر عطف
على قوله معنيان يخرج العدم والوجود وفيه بحث لان الصغر واخواته من الامور الاضافية ليست موجودة
عند المتكلمين فتكون خارجة عن التعريف بقوله معنيان وايضا هذا القيد اعني من جهة واحدة وقع في
خبر معنى النفي وهو قيد للمنفي فحقه ان يفيد تعميم الحد وادخال شيء فيه لا تخصيصه واخراج شيء عنه فلذلك
قال بعضهم هذا احتراز عن خروج مثل الامور ويرد عليه انها امور اعتبارية فكيف يجعل متضادة وايضا
هذا القيد انما يفيد حينئذ في الحد ما خرج بقوله يستحيل اجتماعهما لا ما خرج بقوله معنيان كما لا يخفى على ذي مسكة
وايضا الفاء في قوله فلا يوجب العقل دالة على انه بيان لسبب اخراج مثل الامور عن الحد اي انما اخرجنا
لان العقل لا يوجب تضادا في الامور الاعتبارية كهذه الامور وكالحسن والقبح والحل والحرمة في الافعال
فانها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة الشرع ومخالفته فلا تضاد بينها لان المتضادين
لا بد ان يكونا معنيين موجودين ثم ان ذكر البعض قد تكلف فجعل قوله فلا يوجب كلاما مستانفا
فقال اذا عرفت تعريف المتضادين فاعلم ان كل ما لا يرجع الى الصفات الموجودة كالاضافات والاعتبارات
فان العقل لا يوجب فيه تضادا ومن جملتها الاحكام لان التعلق بافعال المكلفين ماخوذ في حقيقتها

فيكون اعتبارية وكذا الافعال يعني التأثيرات فان مقولة الفعل لا وجود لها وستعرف ان قيد جهة من جهة
واحدة مذكور في تعريف المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلاف ههنا
فالاولى حذفه هذا واما اتحاد المحل الذي لا بد من اشتراطه في المتضادين ضرورة جواز اجتماعهما في
زمان واحد في محلين فلم تشترطه المعتزلة فانهم قالوا العلم بالشيء كالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه
تضاد قيام الجهل بذلك الشيء بجزء آخر من القلب والا اتصف الجملة بهما اى ان لم يكن بينهما تضاد وقام العلم بجزء
والجهل بآخر اتصف جملة بكونها عالمة بذلك الشيء وجاهلة به معا اذ الصفات التابعة للحيوة كالعلم والجهل العلم ح
والقدرة وغيرها اذا قامت بجزء من شيء ثبت حكمها كالعالمية والقادرية والجاهلية للجملة اى لمجموع ذلك الشيء وعدم
بل زادوا عليه اى على عدم اشتراط اتحاد المحل فلم يشترطوا في التضاد المحل اذ قالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته
وهما صفتان له حادثتان لا في محل اى ليستا في ذاته لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة
بغير موصوفها وهما متضادتان لامتناع اجتماع حكمهما في ذاته اعني كونه مريدا وكارها معا لشيء واحد وقد يرد
عليهم ان حكم الصفة لا يتعدى عن محلها وان المعنى اى العرض لا يقوم بنفسه ومع ذلك يرد عليهم الموت والجهل
فانهما ليسا ضدين عندهم مع امتناع اجتماعهما واذا لم يكن بينهما تضاد عندهم مع ثبوت امتناع الاجتماع
فلم لا يجوز ان يكون العلم القائم بجزء والقائم بجزء آخر يمنع الاجتماع لما ذكرتم ولا يكون بينهما تضاد وقال الجهل ح
صاحب الصحائف ان اوجب اصلكم امتناع ثبوت علم وجهل كما صورتموه فلم عللتم ذلك بالتضاد بينهما الستم النفسية ح
قلتم يستحيل اجتماع العلم والموت مع انهما ليسا بضدين عندكم فلا قلتم ان العلم والجهل لا يثبتان في جزئين من
القلب وليس المانع من ذلك تضادهما وثالثها اى ثالث اقسام الاثنين المتخالفان وهما غير الاولين اى غير
المثلين والضدين ورسمه اى رسم الثالث ان يكون المتخالفان موجودين لا يشتركان في صفة النفس اى
في جميع الصفات النفسية فخرج عن الحد المثلان ولا يمتنع اجتماعهما لذاتيهما في محل من جهة فخرج عنه الضدان
وقيل المراد بالمتخالفين غير المثلين فيكفي في رسمهما ان يكونا موجودين لا يشتركان في صفة النفس اى
في جميعها فيخرج المثلان ويكون الضدان قسما من المتخالفين فتكون قسمة الاثنين ثنائية ولما كان المقصود من
نفي الاشتراك المذكور في تعريفي المتخالفين اخراج المثلين كان محمولا على نفي الاشتراك في جميع صفات النفس كما
ذكرناه وذلك لا ينافي ان يشتركا في بعضها فلذلك اشار اليه والى ما يتفرع عليه فقال ولا يضر الاشتراك
بين المتخالفين وان كانا ضدين في بعض صفة النفس كالوجود فانه صفة نفسية مشتركة بين جميع الموجودات
والقيام بالمحل فانه صفة نفسية مشتركة بين الاعراض كلها وكالعرضية والجوهرية فانهما ايضا من صفات
النفس بخلاف الحدوث والتحيز فانهما من الصفات المعنوية كما مر وهل يسميان اى هل يسمى المتخالفان
المشاركان في بعض الصفات النفسية او غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه من الصفة النفسية او

اوغيرها

١٤

اى غير ما لم فيه تعدد وخلاف يرجع الى مجرد الاصطلاح لان المماثلة في ذلك المشترك ثابتة بحسب المعنى
والمنازعة في اطلاق الاسم قال القاضي والقلانسي ان كل مشتركين في الحدوث متماثلان اى في الحدوث
وعليه اى على ما ذكر من اطلاق المتماثلين على المتخالفين باعتبار ما اشتركا فيه يحمل قول النجار في تعريف
التماثل بالاشتراك في صفة اثبات فالله تعالى مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلا اى بحسب المعنى والنزاع في الاطلاق
اى اطلاق لفظ المماثل للحوادث عليه تعالى ماخذه اى ماخذ الاطلاق السمع عند من يجعل اسماء الله توقيفية ان يلزم
التماثل بين الرب والمربوب معنى وان منع اطلاق اللفظ عليه واما الاعتراض عليه بتماثل السواد والبياض
فهو كما مر مدفوع عنه بالالتزام معنى ولفظا واعلم ان الخلاف في الغيرين عائد ههنا فانهم من لا يصف الصفات
اى صفات الله القديمة بالتماثل والاختلاف بناء على انهما من اقسام التغاير ولا تغاير بين تلك الصفات كما مر
ومنهم من يصفها بهما بناء على انهما من اقسام التغاير تلك الصفات متغايرة هذا هو المتبادر من عبارة الكتاب
ونقل الآمدي عن القاضي القول بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من تلك الصفات من صفة نفسية
من غير التفات الى وصف الغيرية وعلى هذا فالقاضي لا يشترط الغيرية في التخالف فبالاولى ان لا يشترطها
في التماثل ايضا فلا يكون مانع الخلاف مبنيا على الخلاف في الغيرين المقصد العاشر كل متماثلين فانهما
لا يجتمعان اليه ذهب الشيخ الاشعري وقد يتوهم انه يجب عليه ان يجعلهما قسما من المتضادين لدخولهما في حدهما
وحينئذ ينقسم الاثنان قسمة ثنائية الى المتخالفين والمتضادين كما انقسم على راى بعضهم الى المتماثلين والمتخالفين
على ما عرفت والحق انه لا وجوب عليه ولا دخول لهما في حد المتضادين اما الاول فلان امتناع اجتماعهما عنده
ليس لتضادهما على ما يوهم بل لتماثلهما واما الثاني فلان المثلين قد يكونان جوهرين فلا يندرجان تحت معنيين
فان قلت اذا كانا معنيين كسوادين مثلا كانا مندرجين في الحد قطعا قلت لا يندرجان ايضا اذ ليس امتناع
الاجتماع لذاتيهما الا ترى ان جماعة من العقلاء جوزوا اجتماعهما وايضا المراد بالمعنيين في حد الضدين
معنيان لا يشتركان في الصفات النفسية ترشدك الى ذلك ايراده بعد حد المثلين ومنعه المعتزلة واتفقوا
على جواز اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم قالوا لا يجتمع حركتان متماثلتان في محل لنا في اثبات امتناع الاجتماع
مسالك اربعة الاول يجب على تقدير اجتماعهما في محل عدم تمايزهما بالذات وبالعوارض ايضا لان الذاتيات عند
الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة ولما كان
المحل واحدا كان العوارض ايضا مشتركة فلا امتياز بينهما اصلا فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية الثاني
الالتزام في العلمين النظريين اى لو جاز اجتماع المثلين لجاز ان يجتمع علمان نظريان بشيء واحد لانهما مثلان
فاذا قام بشخص علم نظري بشيء جاز ان يقوم به ايضا علم نظري آخر بذلك الشيء وهو محال اذ يلزم النظر في
المعلوم الثالث انه اى الاجتماع على تقدير جوازه لا يجب بل يجب ان يمتنع زواله بعد حصوله فاذا اجتمع سوادان

من الاشاعرة لا مانع من ذلك في الحوادث معنى ولفظا اذا لم يرد التماثل في غيرها ودفع عنه الاعتراض كما صرح القلانسي ح

فللنجار ح

مثلا ان محل جاز ان ينتفى عنه احدهما مع بقاء الآخر واذا انتفى عن المحل احد المثلين فيجوز اتصافه اى اتصاف ذلك المحل بضد المثل المنتفى لان زوال احد الضدين عن المحل مصحح لاتصافه بالضد الآخر فانه اى ذلك الضد ضد ايضا له اى للمثل الباقى فيلزم جواز اجتماع السواد الباقى مع ضده هذا الرابع لو جاز اجتماع المثلين لم يمكننا الجزم بان القائم بالمحل المعين سواد واحد لكنا نجزم بذلك وفيها اى فى هذه المسالك كلها نظر فالاول منظور فيه اذ عدم التمايز فى نفس الامر ممنوع لجواز تمايز المثلين عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير مسلم لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا محذور فيه وكذا الثانى منظور فيه لانه لا يوجب السلب الكلى الذى هو المدعى اعنى قولنا لا يجوز اجتماع مثلين اصلا بل يوجب سلب الكل لان امتناع اجتماع مابين المثلين اعنى العينين النظيرين المتعلقين بمعلوم واحد يوجب رفع الايجاب الكلى اعنى قولنا ليس كل مثلين يجوز اجتماعهما وليس بمطلوب ولا يستلزم له اذ لعل امتناع اجتماعهما لكونهما مثلين بل لان النظر لا يجامع العلم بما ينظر فيه على ما سلف وكذا الثالث منظور فيه لانه فرع جواز الخلو اى خلو المحل الذى اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع ان المحل لا يخلو عن الشىء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فلجواز ان يكون المثلان المجتمعان فى محل لازمين له فلا يجوز زوال شىء منهما عنه واما الثانى فلجواز ان يخلو المحل عن الشىء الذى هو المثل الزائل وعن ضده ايضا فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثلين عن المحل يصحح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعا ولا حاجة بنا الى وقوعه قلت لا نسلم ايضا كون ذلك الانتفاء مصححا للضد مع وجود المثل الباقى والرابع ايضا منظور فيه للالتزام اى نلتزم انه لا يمكننا الجزم بكون السواد القائم بالمحل المعين واحدا لم اى للمعتزلة فى ابطال جواز الصابغ الجسم يغمس فى الصبغ فيعلوه كدرة ثم كمودة ثم سواد ثم حلوكة وليس ذلك الاختلاف فى لونه بحسب تكرر الغمس الا لتضاعف اعداد السواد المطلق عليه فالكمودة كدرتان اجتمعتا والسواد كمودتان والحلوكة سوادان فثبت اجتماع المثلين والجواب ان كل واحد منها اى من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر فى الشدة والضعف ويتوارد تلك الالوان على الجسم بدلا وبالتأثير يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعها فى ذلك الجسم اصلا الا انه لما كان المثل اشد من المتقدم فى السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين هما مثلان المقصد الحادى عشر قال الحكماء المتقابلان امران لا يجتمعان فى زمان واحد لا شك ان المتبادر من لفظ الاجتماع ما يعتبر فيه وحدة الزمان الا انه قد يقال ولو على سبيل المجاز اجتمع هذان الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى زمانين فصرح بوحدة دفعا لتوهم التجوز فى الاجتماع فى ذات واحدة لان اجتماع المتقابلين فى زمان واحد فى ذاتين جائز من جهة واحدة هذا القيد لاخراج عن وحدة الجهة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة العارضين لزيد من جهتين فانهما لا يكون احدهما اى احد المتقابلين سلبا للآخر او يكون والاول من نوعين ينقسم الى قسمين لانه

ان لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان وسيأتى بيان احوالهما فى آخر الموقف الثالث والا فهما الضدان فعلى هذا فنقول انهما متقابلان ليس احدهما سلبا للآخر ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه وهما بهذا المعنى يسميان ضدين مشهورين وقد يشترط فى الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض فانهما متخالفان متباعدان فى الغاية دون الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ولا بين احدهما وبين السواد والبياض فى تلك الخلاف والتباعد فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين فان اعتبر فى تقسيم المتقابلين الى الاقسام الاربعة التضاد المشهورى الشامل للتعاند فذاك وان اعتبر الحقيقى وجب جعل المتعاندين قسما خامسا قالوا اى الحكماء وقد يلزم احدهما اى احد المتضادين المحل اما بعينه كالبياض اللازم للثلج او لا بعينه كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا للجسم فانه لا يخلو عنهما معا فاحدهما لا بعينه لازم له وقد يخلو المحل عنهما معا فلا لزوم هناك لاحدهما اصلا اما مع اتصافه اى المحل بوسط بين المتضادين ويعبر عنه عن ذلك الوسط اما باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين هناك اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة او دونه اى دون الاتصاف بوسط فيخلو المحل عن الوسط ايضا كالشفاف الخالى عن السواد والبياض وعن كل ما هو متوسط من الالوان وايضا قد يمكن تعاقبهما اى تعاقب الضدين على المحل بحيث لا يخلو عنهما معا بل يعدم احدهما عنه ويوجد الآخر فيه فى آن واحد او لا يمكن تعاقبهما على المحل بحيث لا يخلو عنهما كالحركة الصاعدة والنازلة فانه لا يجوز تعاقبهما على محل واحد ان قلنا يجب ان يكون بينهما سكون كما هو المشهور واعلم ان التضاد لا يكون الا بين انواع جنس واحد اى لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع المندرجة تحته ولا يكون التضاد ايضا الا بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذى هو جنسهما القريب وما يتوهم بخلاف ذلك كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر فى العرف والحكماء التضاد فيه بالعرض وقد ظن بعضهم ان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما فلذلك صح القول بان التضاد بين الاجناس وهو باطل لان الشر الحقيقى الشر ليس له طبيعة وجودية وبتقدير كونه كذلك فليس شىء من الشر والخير ذاتيا لما تحته لان الخيرية عبارة عن كون الشىء ملائما والشرية عن كونه منافرا وقد يعقل الاشياء التى يطلق عليها الخير والشر مع الذهول عن كونها خيرا او شرا فليسا جنسين لما تحتهما وظن آخرون ان الشجاعة مع كونها تحت جنس الفضيلة مضادة للتهور المندرج تحت جنس الرذيلة فلا يصح القول بان لا تضاد بين الانواع المندرجة تحت اجناس مختلفة وهو ايضا مردود

كالسواد والبياض و

بان كل واحد من الشجاعة والتهور له حقيقة وقد عرض لهما صفات من كونها فضيلة او رذيلة ولا تضاد بين حقيقتيهما اذ ليست احديهما في غاية البعد عن الاخرى انما التضاد بين عارضيهما بما لا ماذكر في الملخص فان اردت تطبيقه على ما في الكتاب عليه قلت ان قوله كون الفضيلة والرذيلة اشارة الى التوهم الثاني الذي اشار الجواب بقوله او التضاد فيه بالعرض وان قوله وكون الخير والشر اشارة الى التوهم الاول الذي اشار الجواب الاول من جوابي الملخص بقوله فمن العدم والملكة ولك ان تقول اراد صاحب الكتاب ان الفضيلة والرذيلة ايضا جنسان بينهما تضاد كالخير والشر ثم اشار الى الجواب اولا بان الكل من قبيل العدم والملكة فان الرذيلة عدم الفضيلة كما ان الشر عدم الخير وثانيا بان التضاد في الكل بالعرض اي هذه الاربعة امور عارضة ليس شيء منها جنسا لما تحته على قياس ما عرفت فكون الشيء خيرا ضد لكونه رذيلة فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض التي تجوز ان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وضد الواحد اذا كان حقيقيا لا يكون الا واحدا فالشجاعة ليس لها ضدان حقيقيان هما التهور والجبن بل لا تضاد حقيقيا الا بين الاطراف كالتهور والجبن وكالفجور والخمود وكالجربزة والبلادة كل ذلك الذي ذكرناه من ان الاجناس لا تضاد فيها وكذا الانواع اذا لم يكن انواعا اخيرة تحت جنس واحد قريب ومن ان الضد الواحد الحقيقي لا يكون الا واحدا ثبت بالاستقراء وتتبع احوال الموجودات دون البرهان القطعي والضدان عندهم اخص مما عند المتكلمين لان التضاد يعتبر على تقدير وجودهما ما ظاهر في الضدين على مقتضى تعريفهم دون تعريف الحكماء قيل وكذا الحال في المتماثلين والتقابل فانه ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ينقسم ايضا الى قسمين لانه ان اعتبر فيه نسبتهما الى القابل للامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له اي قبول ذلك القابل للامر الوجودي في ذلك الوقت كالكوسج فانه يعني كونه كوسجا عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا لا للامرد اي بخلاف الكوسج لم يذكر لا للامرد الذي ليس من شأنه اللحية في ذلك الوقت فهو العدم والملكة المشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه وعدم اللحية للمرأة او جنسه القريب او البعيد فالاول كالعمى للعقرب فان البصر من شأن جنسها القريب اعني الحيوان والثاني كالسكون القابل للحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعني الجسم الذي فوق الجماد قابل للحركة الارادية لا كعدم القيام بالغير للعارض اذ ليس من شأن العارض القيام بالغير ولا من شأن نوعه او جنسه مطلقا اذا لم يجعل الجوهر جنسا له فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي من العدم والملكة اعم من المشهور منهما على عكس الحقيقي والمشهور في المتضادين وان لم يعتبر ذلك الذي ذكرناه من نسبة المتقابلين الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب كوالانسان واللاانسان ثم ان ههنا مباحث الاول قالت الحكماء كل اثنين اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان ثم قسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرهما وعرفوا المتقابلين بامرين واعتبر بعضهم في تعريفهما الموضوع بدل الذات واراد به المحل المستغني عما

يحل فيه ولذلك صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا ولذلك اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في ذات امتناع اجتماعهما بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق والحمل عليه فان امتناع الاجتماع من حيث الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي البياض واللابياض فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل واحد على قياس البصر والعمى الثاني المشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان اولا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة اولا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موضع موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان واما العمى فهو انتفاء البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب ورد ذلك بان مفهوم اللاعمى اعم من كل واحد من سلب الانتفاء وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل لمفهوم العمى في نفسه وقد ثبت التقابل بين العدميين وثانيا بان عدم اللازم يقابل وجود الملزوم وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي واجيب بان المتقابلين منتسبان الى محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم متخالفان في المحل فلا تقابل بينهما ورد بان الكلام في وجود الملزوم لمحل وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعدل المصنف عن المشهور الى قوله اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون تنبيها على ان المراد بالوجودي ههنا ما لا يكون السلب جزء مفهومه فقد دخل مثل العمى واللاعمى في القسم الثاني اعني ان يكون احد المتقابلين سلبا للآخر ووجب ان يكون من قبيل السلب والايجاب لان مفهوم اللاعمى على الوجه الاعم لم يعتبر قابلية المحل ولما عدم اللازم مع وجود الملزوم فقد دخل في القسم المتضادين مع تصريحهم بان الضدين لا بد ان يكونا وجوديين الثالث المتقابلان تقابل التضاد كالسواد والبياض متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج منسوبا الى محل واحد في زمان واحد فاذا وجد فيه احدهما امتنع به وجود الآخر فالمتضادان المذكوران امران موجودان في الخارج وكذلك المتقابلان تقابل التضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما في الخارج في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة على مذهب من قال بوجود الاضافات في الخارج واما على مذهب من قال بعدمها مطلقا فالتقابل بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما في الخارج والمتقابلان تقابل العدم والملكة يكون احدهما اعني الملكة كالبصر موجودا في الخارج خارجا انه بحسب هذا الوجود في المحل يقابل العمى بحسب اتصاف المحل به واما الايجاب والسلب فهما امران عقليان

واردان على النسبة التي هي عقلية ايضا فلا وجود للمتقابلين هنا في الخارج اصلا لان ثبوت النسبة و انتفاءها
ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية فاذا حصلا في العقل كان لكل منهما عقد اى اعتقادًا
فالمتقابلان هنا موجودان في الذهن وهو وجود حقيقي وفي القول اذا عبر عنهما بعبارة وهو وجود مجازي وهذا اسنى
ما قيل من ان تقابل الايجاب والسلب راجع الى القول او العقد الرابع اذا اعتبر مفهوم الفرس فان اعتبر معه صدقه
على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون النسبة بالصدق خبرية فهما في المعنى قضيتان بالفعل او
قوة تقييدية فلا تقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة ايجابا ولا وقوعها سلبا فيرجعان بالقوة الى قضيتين
واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ معه نسبته بالصدق على شيء يكون مفهوم اللافرس ح هو مفهوم كله لا مقيدا بمفهوم
الفرس ولا سلب في الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود سلب وايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم
تعتبر معه نسبته الى مفهوم آخر ولا نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن لك الا ادراك وقوع اولا وقوع متعلق بذلك المفهوم الواحد
كما يشهد به البديهة فمفهوما الفرس واللافرس المأخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد ومتدافعان
في الصدق على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد مر ان المعتبر في المتقابلين هو المحل او الموضوع
وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل فلا تقابل بينهما قلت ينقل الكلام الى مفهومي البياض واللابياض
المأخوذين على الوجه الاخير فبينهما تقابل خارج عن الاقسام الاربعة كما اشرنا اليه ومن زعم ان بين الفرس واللافرس
تقابل الايجاب والسلب مطلقا فقد سها الا ان يبنى ذلك على التشبيه والنظر الى الظاهر خاتمة للفصل
الحاوى عن التقابل بالذات انما هو بين السلب والايجاب لان امتناع الاجتماع بينهما انما هو بالنظر الى ذاتيهما
وغيرهما من الاقسام انما ثبت فيها التقابل لان كل واحد منهما يستلزم سلب الآخر ولولاه اى لولا استلزام
كل منهما لسلب الآخر لم يتقابلا فان معنى التقابل ذلك اى استلزام كل منهما سلب الآخر فلولا ان كل واحد من السواد
والبياض يستلزم عدم الآخر لم يتقابلا اصلا فالتنافي بين السلب والايجاب بالذات وفي سائر الاقسام بتوسطهما
ولا اشكال ان التنافي الذاتي اقوى وايضا فالخبر فيه انه ليس كذا وهو اى نفي الشيء عن الخبر امر عارض له خارج
عن ماهية الخبرية وفيه انه خبر وهو ذاتي للخبر ليس بخارج عن ماهيته وكونه شيئا منفيا عنه عارض له وهو نفي
الشرية وكونه ليس خبرا منفي عنه الذاتي الذي هو الخبرية والتنافي للذاتي اقوى في النفي وامتناع الاجتماع من
التنافي للعرضي فهذا اى تقابل السلب والايجاب اقوى التقابلات وقيل بل الاقوى هو التضاد اذ فيهما اى في
المتضادين مع السلب الضمني امر آخر وهو غاية الخلاف المعتبرة في التضاد الحقيقي المرصد الخامس في
العلة والمعلول لما كانت العلية والمعلولية من العوارض الشاملة للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب
اورد مباحثهما في الامور العامة وفيه مقاصد عشرة الاول تصور احتياج الشيء الى الغير ضروري حاصل بلا اكتساب
فان كل احد يعلم احتياجه الى امور واستغناءه عن امور والتصور السابق على التصديق الضروري مطلقا او لا بان

والنافي

بان يكون ضروريا فالمحتاج اليه في وجود شيء يسمى علة له وذلك الشيء المحتاج يسمى معلولا والعلة اما تامة
كما سيأتي واما ناقصة والناقصة اما جزء الشيء الذي هو المعلول او امر خارج عنه والاول ان كان به
الشيء بالفعل كالهيئة للسرير وهو الصورة لا يقال صورة السيف قد يحصل في الخشب مع ان السيف ليس
حاصلا بالفعل لانا نقول الصورة السيفية المعينة اذا حصلت بشخصها حصل السيف بالفعل قطعا
وليست الحاصلة في الخشب عين تلك الصورة بل فرد آخر من نوعها وان كان الشيء به بالقوة كالخشب للسرير
فهو المادة وليس المراد بالعلة الصورية والمادية ما يختص بالجواهر من المادة والصورة الجوهريتين بل
ما يعمهما وغيرهما من اجزاء الاعراض التي يوجد بها الاعراض اما بالفعل او بالقوة ولها اى للمادة اسماء
متعددة باعتبارات مختلفة مادة وطينة اذ يتوارد عليها الصور المختلفة وقابل وهيولى من جهة استعدادها
للصور وعنصر اذ منها يبتدئ التركيب واسطقس اذ اليها ينتهي التحليل وقد يعكس فيفسر كل من العنصر والا
سطقس بتفسير الآخر وهاتان اى الصورة والمادة علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود
ايضا لتوقفه عليهما ويختصان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود
والثاني اعني ما يكون خارجا عن المعلول اما ما به الشيء كالنجار له للسرير فهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله
الشيء كالجلوس عليه له وهو الغاية اى العلة الغائية وهاتان العلتان اعني الفاعل والغاية يختصان باسم
علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والاوليان وهما المادة والصورة لا توجدان الا للمركب وهو
ظاهر و الغاية لا تكون الا للفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون لفعله علة غائية وان جاز ان يكون
لفعله حكمة وفائدة وقد يسمى فائدة فعل الموجب غاية ايضا تشبيها لها بالغاية الحقيقية التي هي علة غائية
للفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية معلولة في الخارج وان كانت علة في الذهن فان الجلوس
على السرير مثلا معلول بحسب الخارج لوجود السرير وعلة له بحسب تصوره وحصوله في الذهن فلهذا
للغاية علاقتا العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن باعتبار وجوديها الذهني والخارجي ويسمى
جميع ما يحتاج اليه الشيء في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط علة تامة وفي لفظ الجميع نوع اشعار
بوجوب التركيب في العلة التامة وذلك غير واجب الا بحسب الغالب واما اى العلة التامة فقد يكون علة فاعلية
اما وحدها كالفاعل الموجب الذي صدر عنه بسيط اذ لم يكن هناك شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر عدمه واما
امكان الصادر فهو معتبر في جانب المعلول ومن ثمة فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته او مع الغاية كما في البسيط
الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من الاربع المذكورة كما في المركب الصادر عن المختار وقد يكون مجتمعة من
ثلث منها كما في المركب الصادر عن الموجب والعلة الناقصة متقدمة على المعلول تقدما ذاتيا سواء كان داخلة فيه
او خارجة عنه واما التقدم الزماني فيجوز الا في العلة الصورية فانها مع المعلول بالزمان واما العلة التامة

واما العلة التامة على تقدير تركبها من اربع او ثلث فمجموع امور كل واحد منها متقدم فتقدمها على المعلول
بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها عليه مما لا شك فيه واما تقدم الكل من حيث هو فيه نظر اذ مجموع الاجزاء
المادية والصورية هو الماهية بعينها من حيث الذات ولا يتصور تقدمها اى تقدم الماهية على نفسها فضلا عنها
اى عن تقدمها على نفسها مع انضمام امرين آخرين هما الفاعل والغاية اليها والحاصل ان مجموع المادة والصورة هو
عين الماهية بحسب الذات فلا يمكن تقدم هذا المجموع على الماهية تقدما ذاتيا لان التغاير الاعتبارى بالاجمال
والتفصيل لا يجدى هٰهنا نفعا بخلافه فى باب التعريف فاذا ضم الى ذلك المجموع امران او امر واحد فكيف يتصور تقدمه
على الماهية واذا كانت العلة التامة هى الفاعل وحده او مع الغاية كانت متقدمة على المعلول بلا اشكال فان
قيل قد تركت من اقسام العلة الناقصة وهو الشرط فانه من جملة ما يحتاج اليه الشئ فى وجوده وجزء ايضا من
العلة التامة فليس العلة الخارجة منحصرة فى الفاعل والغاية قلنا انه جزء للفاعل باعتبار فاعليته لان المراد بالفاعل
هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع فوجود الشرط وعدم
المانع من تتمة الفاعل فلا حاجة الى الافراد بالذكر وقد يجعلان من تتمة المادة لان القابل انما يكون قابلا
بالفعل عند حصول الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادة
فان قلت اذا جعل ارتفاع الموانع جزءا للفاعل او القابل بل اذا جعل مما يحتاج اليه الشئ فى وجوده فقد عدم
المانع جزء من علة الوجود وانه خلاف الضرورة الشاهدة بان العدم لا يكون كذلك قلنا عدم المانع لا تحقق له
فى نفس الامر ولا تميز له ولا ثبوت فكيف يكون مبدأ لوجود الغير ثم انه اى عدم المانع قد يكون كاشفا عن امر
وجودى كعدم الباب المانع للدخول فانه اى عدم الباب كاشف عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ عنه و
كعدم العمود المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحرك السقف فيه اى فى الامر الممتد الذى هو المسافة
للسقوط الا انه ربما لا يعلم الشرط الوجودى المعتبر فى علة الوجود الا بلازم عدمى فيعبر عنه بذلك اللازم العدمى
كما فى المثالين المذكورين فيسبق الى الاوهام انه اى ذلك العدمى موثر فى الوجود ومعتبر فى علته وليس كذلك
فظهر ان الامور الداخلة فى العلة التامة كلها وجودية فيكون هى ايضا موجودة لوجود اجزائها باسرها
ثم التحقيق ان بديهة العقل لا تجوز كون العدم موثرا فى الوجود مبدأ له ولكن تجوز ان يتوقف التأثير فى الوجود
على امر عدمى كما يجوز توقفه على امر وجودى فعلى هذا جاز ان يكون مدخلية الشئ فى وجود آخر من حيث وجوده
فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة وان يكون من حيث عدمه فقط كالمانع وان يكون من حيث وجوده
وعدمه معا كالمعد اذ لا بد من عدمه الطارى على وجوده مما قيل من ان العلة التامة للموجود لا بد ان يكون
موجودا اريد به ان ما له مدخل بوجوده لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل بعدمه لا بد ان يكون معدوما وما له
مدخل بوجوده وعدمه لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا وجود العلة التامة وحصولها المستلزم بوجود المعلول واما

انه

انه يجب ان يكون كل واحد من اجزائه موجودا فذلك مما لم يحكم به ضرورة العقل ولا قام عليه برهان ايضا فان قلت
لما جعل ارتفاع المانع جزءا للفاعل كان المؤثر فى الوجود معدوما وقد اعترفتم بانه محال بديهة قلت ليس
معنى كونه جزءا له انه جزء له حقيقى بل معناه انه من تتمته وداخل فى عداده وهذا المقدار كاف فى الاعتذار عن
ترك افراده بالذكر ويعلم من هذا ان قوله فيسبق الى الاوهام انه مؤثر ان اراد به سبق التأثير الحقيقى فباطل
وان اراد سبق التأثير بمعنى المدخلية فى الوجود فهو حق ولا محذور فيه لا يقال الجنس والفصل من العلل الداخلة
وليس شئ منهما مادة ولا صورة وايضا الموضوع فى الاعراض من العلل الخارجة ولم يذكر فيهما لانا نقول الجنس اذا اخذ
من حيث انه جزء اعنى بشرط لا شئ يسمى مادة والفصل اذا اخذ كذلك يسمى صورة او نقول الكلام فيما يتوقف
عليه الوجود الخارجى فلا يندرج فيه الاجزاء العقلية واما الموضوع فهو مع كونه خارجا يشبه المادة مشابهة تامة
فى كونها محلا قابلا فجعل من عدادها ولم يعد قسيما برأسه ولك ان تقول فى تفصيل اقسام العلة الناقصة ما يتوقف
عليه الشئ فى وجوده اما جزء له او خارج عنه والثانى اما محل للمعلول فهو الموضوع بالقياس الى العرض والمحل القابل
بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها واما غير محل له فاما ما منه الوجود او ما لاجله الوجود اولا هذا ولا ذاك
و اما ان يكون وجوديا وهو الشرط او عدميا وهو عدم المانع والاول اعنى ما يكون جزءا اما ان يكون جزءا عقليا
وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة المقصد الثالث الواحد
بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين لوجهين الاول لو علل الواحد بالشخص بمستقلتين اى لو اجتمع عليه علتان
مستقلتان لكان محتاجا اليهما الى كل واحدة منهما للعلية اى لكون كل واحدة علة له فان المعلول محتاج الى علته
البتة مستغنيا عنهما عن كل واحد منهما اذ بالنظر الى كل واحد منهما اى كل واحد من الاثنين المستقلين بالعلية
يوجد ذلك المعلول الشخصى ولو لم يوجد الامر الآخر اذ الفرض ان كل واحد مستقل بها اى جواز وجوده بكل منهما
وان لم يوجد الآخر معنى الاستغناء اى استغناء ذلك المعلول عن الآخر فيلزم ان يكون فى زمان واحد محتاجا
الى كل واحدة من العلتين المستقلتين وغير محتاج اليها لا يقال منشأ الاحتياج الى كل واحدة هو عليتها له ومنشأ
عدم الاحتياج اليها علية الاخرى له فلا استحالة فى اجتماعهما لانا نقول احتياج شئ الى آخر فى وجوده وعدم
احتياجه اليه فيه متناقضان فلا يجتمعان سواء كانا مستندين الى سبب واحد او الى سببين فاجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد شخصى مستلزم لوقوع المحال فيكون امكان اجتماعهما مستلزما لامكانه وهو ايضا
محال واما تواردهما على سبيل البدل مع امتناع الاجتماع اذ لم يكن تعاقبهما فلا استحالة فيه بان يكون كل
واحدة منها بحيث لو وجدت ابدا وجد ذلك المعلول الشخصى فاذا وجدت احديهما وجد المعلول وامتنع
وجود الاخرى اذ لو امكن ان يعدم الاول ويوجد الاخرى فان عدم المعلول بعدم الاولى ويوجد بايجاد
الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدم وجب ان يكون الثانية مفيدة للمعلول اصل وجوده الحاصل له بايجاد

الاول فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يبقى الثانية لتعدد بقاء الوجود الحاصل بالاول اذ يلزم ح
ان لا يكون علة مستقلة فالتوارد على سبيل البدل جائز اذا كانت العلتان بحيث اذا وجدت احديهما
استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان توجد بدل الاول ابتداء لا بقاء التوارد على البدل محال
مطلقا لانه اذا كانت احديهما موجودة والاخرى معدومة لزم من وجود الاول وجود المعلول ومن عدم
الثانية عدمه لان عدم العلة المستقلة يوجب عدم المعلول وما يظن من ان اصلى الخارج والتدويد يجوز
توارد هما بدلا على حركة الشمس فجوابه ان المعلول ههنا اعنى حركة الشمس واحد بالنوع لا بالشخص ضرورة
ان الحركة الواقعة باحد ما بين الاصلين مغايرة للواقعة بالاصل الآخر تشخصا لانا نقول استلزام عدم العلة
لعدم المعلول الشخصى يتوقف على انه لا يجوز ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان على البدل فكان اثباته دوريا الثاني
اما ان يكون لكل واحد منهما التاثير فكل اى كل واحد منهما جزء العلة لان المستقلة بالتاثير هو المجموع
فهو العلة التامة وكل واحد منهما جزؤها وهو خلاف المفروض ولا احدهما فقط ائذ هى العلة دون الاخرى او لا اثر
لشئ منهما فلا شئ منهما علة وكلاهما ايضا خلاف المقدر فالاقسام كلها باطلة وقد يقال جاز ان يكون لكل منهما
تاثير تام كما هو المتنازع فيه وليس يلزم منه كون كل جزء للعلة فان قلت يستغنى بتاثير كل واحد عن تاثير
الاخرى قلت هذا رجوع الى الاول فتامل وجوز اى تعليل الواحد الشخصى بعلتين مستقلتين بعض المعتزلة
كجوهر فرد ملتصق بيد اثنين يدفعه احدهما حال ما يجذبه الآخر على سوية فى القوة والسرعة وح لا يجوز ان
يقوم بذلك الجوهر الذى لا جزء له حركتان لامتناع اجتماع المثلين بل حركة واحدة شخصية ولا يجوز استناده
الى واحد منهما فقط لعدم الاولوية بل الى كل منهما ولا شك ان كل واحد منهما مستقل بتحصيل تلك الحركة فقد اجتمع على
واحد بالشخص علتان مستقلتان ورده الاشاعرة بان حركة ذلك الجوهر مستندة الى الله تعالى ابتداء كساير
الحوادث ولغيرهم ان يجيبوا عنه بان ما فى الحركة مستند الى المجموعهما معا فكل واحد جزء العلة لا علة مستقلة فان
المستقلالية لكل منهما كان مشروطا بالانفراد عن الآخر ولا محذور فى ذلك واما المتماثلان وهما واحد بالنوع فيجوز
تعليله اى تعليل الواحد بالنوع بمستقلتين على معنى ان فردا منه يكون معللا بعلة مستقلة وفرد آخر منه مع كونه	معللا ح
مماثلا للاول يكون بعلة اخرى مستقلة ايضا لا على معنى ان الطبيعة النوعية موجودة فى ضمن الافراد على متعددة
اذ ليس فى الاعيان الا الاشخاص كما اليه الاشارة كالمخالفة فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة الحلاوة للسواد	مرشد
فان هذين العرضين وان كانا متخالفين فى الماهية الا ان عارضيهما متماثلان فيهما ثم انه تعلل كل من المخالفتين
المذكورتين بمحله اما وحده او منضما الى غيره وعلى التقديرين يكون لكل من المخالفتين علة مستقلة لكن هذا المثال
انما يصح عند من يقول بان المخالفة التى هى من الاضافات امر ثبوتى موجود فى الخارج وكذا الحال فى التمثيل به
بالمضادة بين السواد والبياض واما التمثيل بان طبيعة الجنس معللة بفصول مختلفة فانما يصح على التقدير بان الجنس

والفصل

والفصل فى الوجود الخارجى وقد عرفت بطلانه وايضا الحرارة نوع واحد تعلل فرد منها بالنار وفرد
بالشمس وفرد بالحركة فقد عللت المتماثلات بعلل مختلفة مستقلة هى هذه الامور وحدها او ما خوذة مع
غيرها لكن هذا المثال انما يصح اذا كانت افراد الحرارة متماثلة متفقة فى تمام الماهية وستنبه على عدم تماثل الافراد كما
فيما بعد وانما لم يمثلوا بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار لعدم تعدد العلل ههنا فان العلة
طبيعة النار كما ان المعلول طبيعة الحرارة وان اعتبر افرادهما كان كل من العلة والمعلول متعددا فالحاصل في المعلول
الواحد بالنوع كون استناده الى علل مختلفة بالنوع فان قيل الماهية النوعية ان اقتضت لذاتها او للوازمها
الحاجة الى احديهما على الامرين اى الفردان المتماثلان منها بهما اى بتلك الاخرى بعينها لان مقتضى ذات الشئ او لازمه
يستحيل انفكاكه عنه والا وان لم تقتض الحاجة الى احديهما استغنت عنهما اى عن كل واحد من العلتين فلا تعلل تلك
الماهية النوعية بشئ منهما لامتناع تعليل الشئ بما هو مستغن عنه قلنا نختار انها اى تلك الماهية تقتضى الاحتياج الى علة	ما والتعيين من جانب العلة اى نختار ان الماهية لا تحتاج الى شئ بعينه من العلتين المفروضتين بل هى محتاجة الى العلة ما ح ص
ما لا بعينها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الماهية معللة بالعلتين المعينتين لجواز ان يكون تعليلها بالمعينة بها
ناشيا من جانب العلة بان يكون ماهية المعينة تقتضى ان يكون علة لتلك الماهية وتلك المعينة ايضا تقتضى ان يكون
علة لما فى مع الاستغناء عن خصوصية كل منهما يكون معللة بها كذا ذكره الامام الرازى قال المص واعلم ان هذا الا انه
الجواب فيه التزام لعدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونها محتاجة الى العلة ما لا بعينها فان الماهية اذا كانت
معللة بعلة معينة لا لاحتياجها اليها بل لاقتضاء تلك المعينة ان يكون علة للماهية فقد جاز عدم احتياج المعلول
الى ما هو علة له حقيقة فلا يلزم احتياج الشخص المعلول للعلتين المستقلتين الى كل منهما اى الى شئ منهما بعينه بل
احتياجه الى مفهوم احدهما اى الى علة ما الذى لا ينافى الاجتماع ومحصل النظر انه لما جاز ان يكون الاستناد الى علة
معينة ناشيا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك المعينة جاز ان يكون الواحد الشخصى معللا بعلتين
مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شئ منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحد منهما
بل يكون محتاجا الى العلة ما وهذا الاحتياج لا ينافى الاجتماع لانها اذا اجتمعا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما الا
عن مفهوم احدهما الذى هو اعم منهما فلا يتم الدليل المعول عليه فى امتناع تعليل الواحد الشخصى بعلل مستقلة
وقد حقق فى تزييف هذا التمام اقوام فلا نتبع اوهام بعدها جاك من ان هذا تم الصواب فى الجواب ان يقال لا
وجود للطبايع فى الخارج انما الوجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة معينة لا يجب ان يحتاج مثل
ذلك الشخص الى مثل تلك العلة بل يجوز احتياجه الى علة مخالفة للعلة الاول ويكون منشأ الاحتياج فى المتماثلين
هو بينهما التى الفيتين المقصـــــــد الثالث يجوز عند بعض الاشاعرة استناد آثار
متعددة الى مؤثر واحد بسيط وكيف لا يجوز ذلك عندنا ونحن نقول بان جميع الممكنات التى كثرة لا تحصر
مستندة بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب ومنعه اى منع جواز استناد الآثار المتعددة الى المؤثر الواحد

البسيط الحكماء الا بتوسط آلة كالنفس الناطقة يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد الآلات التي هي الاعضاء و فهاهنا
والقوى الحالة او بتعدد شرط او قابل كالعقل الفعال على رايهم فان الحوادث في عالم العناصر مستندة اليه بحسب
الشرايط والقوابل المتكثرة قالوا واما البسيط الحقيقي الواحد من جميع الجهات بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب
ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية ولا الاعتبارية ولا بحسب الآلات والشرايط والقوابل كالمبداء الاول فلا يجوز ان
يستند اليه الا اثر واحد وبنوا على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى كما هو مذهبهم على ما سبأتي ولا يشتبه
عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا له تعالى صفات حقيقية لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته فلا يندرج على
رايهم في هذه القاعدة وقد يتوهم ان الواحد المحض الحقيقي ان كان موجبا لم يجز ان يصدر عنه ما فوق اثر واحد اتفاقا
وان كان مختارا جاز ان يصدر عنه آثار اتفاقا فالنزاع اذن في كون المبداء موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة و
الحق ان الفاعل المختار اذا تعددت ارادته او تعلقها لم يكن واحدا من جميع الجهات فلا يندرج في القاعدة فان فرض
ان لا يكون في المختار تعدد بوجه ما كان مندرجا فيها ومتنازعا فيه ايضا الثاني اثبات الجواز الجوهرية مع كونها
حقيقة واحدة بسيطة علة للتحيز في الجزء المطلق ولقبول الاعراض ايضا فيما اي التحيز وقبول الاعراض اثنان والبسيط
واحد حقيقي لا يقال احدهما وهو قبول الاعراض اثر للجوهر باعتبار الحال فيه وهو العرض والآخر وهو التحيز اثر له
باعتبار الحيز الذي يتمكن فيه فقد تعدد هناك الشرط لانا نقول ليس كلامنا في كونه محلا للعرض بالفعل وكونه
حاصلا في الحيز بالفعل حتى يكون صدورهما عنه بتوسط الحال والحيز كما ذكرتم بل الكلام في قابليته لهما التي هي عوارض وهو اي كونه قابلا للماهية
فانه المعللة بها والحق انه لا يتم هذا الاستدلال الا ببيان بساطة العلة التي هي الجوهرية ولا يمكن اخذ الزاما
لان الجوهر عندهم ثلثة اقسام والقابل منها للتحيز وحلول الاعراض هو الجسم باعتبار صورته ومادته
ولا وجود عندهم للجوهر الفرد وبيان كون الامرين اي القابليتين اللتين هما الاثنان وجوديين قبل ويمكن الزاما اصلح
لانهما من النسب والاضافات التي لا وجود لها عند المتكلمين بخلاف الحكماء وبيان انتفاء تعدد الآلة والشرط
في صدور القابليتين عن الجوهرية وهو مشكل احتج الحكماء على عدم الجواز بثلثة اوجه الاول لو كان الواحد الحقيقي
مصدر الا و ب مثلا لكان مصدريته ا غير مصدريته ب لامكان تعقل كل منهما بدون الاخرى فان دخل فيه اي
في الواحد الحقيقي هما اي هذان المفهومان او دخل فيه احدهما لزم التركيب في الواحد الحقيقي هف والا وان لم يدخل
فيه هذان ولا احدهما لكان ذلك الواحد الحقيقي مصدر المصدريتهما اي المصدريتين ا و ب كما كان مصدر الهما اذ
لا يجوز ان يكون المصدريتان مستندتين فيقول كونه مصدرا لاحدى المصدريتين غير كونه مصدرا للاخرى فهذان
المفهومان ان دخلا فيه او احدهما لزم التركيب والا لكان مصدرا لهما ايضا ولزم التسلسل في المصدريات
وقد تقرر هذا الوجه بطريق ابسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدريته ا و ب نفس الواحد الحقيقي كان الامر البسيط ومصدريته؟
ماهيتان مختلفتان وان دخلا فيه معا او دخل احدهما وكان الآخر عينا لزم التركيب فقط وان خرجا معا او خرج

الى الغير والا لم يكن هو وحده مصدر ا و ب والمقدر خلافه وح على الكلام فيهما اي في المصدريتين صح

فهاهنا

احدهما وكان الآخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل احدهما وخرج الآخر لزم التركيب والتسلسل معا فالاقسام
ستة والكل محال الوجه الثاني انا لما راينا الماء يوجب البرودة والنار توجب السخونة قطعنا بان
طبيعة النار غير طبيعة الماء ضرورة اي قطعا بديهيا لا شبهة فيه فقد استدللنا باختلاف الاثر وتعدده
على اختلاف المؤثر وتعدده فلولا انه مركوز في العقول ان اختلاف الاثر وتعدده لا يكون الا باختلاف المؤثر
وتعدده لما كان الامر كذلك فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة وينعكس عكس النقيض الى قولنا كلما
اتحدت العلة اتحد المعلول وهو المطلوب الوجه الثالث انه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا للامرين كا
و ب مثلا لكان مصدرا لا ا ولما ليس ا لان ب ليس ا ولكان ايضا مصدرا لب ولما ليس ب وانه تناقض
والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري اي نختار ان المصدريتين خارجتان عن الواحد الحقيقي الا
ان المصدرية لكونها من الامور الاضافية التي لا وجود لها في الخارج غير محتاجة الى علة توجدها فلا يكون الذات
مصدرا لها لان المحتاج الى الموجد ماله وجود فلا يكون هناك مصدرية اخرى حتى يتسلسل المصدريات
وان سلمنا تسلسلها فالتسلسل في الامور الاعتبارية غير ممتنع فان قيل لا شك ان العلة الموجدة يجب ان
يكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات وانه يجب ان يكون لها خصوصية مع ذلك المعلول ليست لها تلك الخصوصية
مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لمعلول معين اولى من اقتضائها لما عداه فلا يتصور صدوره عنها فتلك
صدوره لا بد ان يكون للمصدر قبل ذلك الصدور خصوصية مع الصادر ليست له مع غيره والمراد بالمصدرية هو
تلك الخصوصية لا الامر الاضافي الذي يتعقل بين الصادر ومصدره لانه متاخر عنهما فاذا فرض ان الفاعل
واحد حقيقي وصدر عنه اثر واحد كانت تلك الخصوصية بحسب ذات الفاعل فان فرض صدور اثر آخر كانت تلك
الخصوصية ايضا بحسب الذات اذ ليس هناك جهة اخرى فلا يكون له مع شيء من المعلولين خصوصية ليست له مع
غيره فلا يكون علة لشيء منهما فاذا تعدد المعلول فلا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بالاعتبار ليتصور
هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان ومع لا يكون الفاعل واحدا من جميع الجهات ولهذا قيل ان هذا الحكم كانه
قريب من الوضوح وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية قلنا لم لا يجوز ان يكون للذات
واحدة خصوصية مع امور متعددة متشاركة في جهة واحدة او غير متشاركة فيها لا يكون تلك الخصوصية لها مع
غير تلك الامور فيصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولئن سلم انه لا بد من خصوصية مع كل
صادر بعينه فذلك لا يضرنا لان المبدا الحقيقي متصف في نفس الامر بسلوب كثيرة بل له اضافات متعددة تعلقاتها
بها فجاز ان يصدر عنه من هذه الحيثيات امور كثيرة ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا بحسب ذاته والجواب
عن الثاني ان الاستدلال على تغاير طبيعتي النار والماء انما هو بالتخلف لا بالاختلاف والتعدد فانا لما راينا
نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا حرارة معه كما مع النار علمنا بتخلف اثر كل منهما عن الآخر انهما

يمتنع لن اذ لو فرض وبالامتنع تخلف الاثر فلو رأينا آثارا مختلفة متعددة بلا تخلف لم يكن لنا الاستدلال
بها على اختلاف المؤثرات وتعددها بل هذا هو المتنازع فيه والجواب عن الثاني انا لا نسلم ان صدور آ وصدور
لا آ متناقض فان نقيض صدور آ هو لاصدور آ واما صدور لا آ اعنى صدور ب فلا يناقضه فان قيل
التناقض لازم لان الجهة التي هي مصدر لا آ ان كانت مصدر الغير آ صدق ان ما في الجهة ليست مصدرا آ لان
الموجبة المعدولة مستلزمة للسالبة المحصلة فيصدق ان ما في الجهة مصدر آ وغير مصدر آ وهما متناقضان
قلت انما يتناقضان ان لو كان الزمان فيهما متحدا وهو ممنوع كذا ذكره بعضهم وهو سهو لان قولنا ما في الجهة مصدر
لا آ وان كان موجبة محصلة لكن قولنا ما في الجهة مصدر لغير آ ليست موجبة معدولة حتى يستلزم سالبة محصلة
هي نقيض لتلك الموجبة المحصلة بل هي ايضا موجبة محصلة المحمول لكن محموله متعلق معدول نعم قولنا ما في الجهة غير مصدر
لا آ موجبة معدولة والفرق بينه وبين قولنا ما في الجهة مصدر لغير آ بين لا يشتبه به قال الكاتبي في شرح الملخص
اذا صدر عنه الب الذي هو غير آ من تلك الجهة صدق انه لم يصدر عنه آ من تلك الجهة فيصدق انه صدر عنه آ
لم يصدر عنه آ من جهة واحدة وانه تناقض وهذا الوجه كتبته الى تتمة ما طلب منه البرهان على هذا
المطلوب قال جوابه لا نم انه اذا صدر عنه الب صدق انه لم يصدر عنه آ بل اللازم انه صدر عنه ما ليس آ
وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لانهما مطلقتان وان قيدنا احدهما بالدوام كانت
كاذبة قال الامام الرازي في المباحث المشرقية والعجب ممن يقنع عمره في تعليم الآلة العاصمة عن الغلط و
تعلمها اذا جاء الى هذا المطلوب الاشرف اعرض عن تلك القوانين ويقع في غلط يضحك منه الصبيان والله اعلم
المقصد الرابع قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب تعالى لا
يكون مصدرا للاثر وقابلا له من جهة واحدة خلافا للاشاعرة حيث ذهبوا الى ان الله تعالى صفات حقيقية
زائدة على ذاته وهي صادرة عنه وقائمة به والا وان لم يكن كذلك بل كان قابلا وفاعلا فهو مصدر الفعل للقبول
والفعل بمعنى التأثير ليسا من الموجودات الخارجية فنسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل
الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان واعترض على هذا بان القابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المقبول
كما ان الفاعل وحده لا يجب وجود المفعول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه وجود المقبول والمفعول وجب وجودهما
معهما فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا
لمعلوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل في حصول المقبول في الجملة والقبول وحده ليس بموجب
اصلا فلو اجتمعا اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة والجواب انه
لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط الى شيء آخر نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين فيجب النسبة الكائنة
من جهة ولا يجب النسبة الكائنة من جهة اخرى ورد هذا الجواب بان كلامنا في ان البسيط لا يكون قابلا و

قابلا وفاعلا اى لا يكون مصدرا صح

معا نفرد صدر عن الواحد الحقيقي اثنان وقد تبين لك بطلانه قلنا وقد عرفت انه صح ما به مع ان القبول والفعل صح

وحده موجب صح

وفاعلا من جهة واحدة وعلى ما ذكرتم يكون الجهة متعددة ومنهم من اجاب عن الوجه الثاني بان نسبة القابل
الى المقبول بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي ينافيه واورد عليه
انه اى انتساب القابل الى المقبول بالامكان العام المحتمل للامكان الخاص ولذلك يمكن عدم المقبول من حيث
انه مقبول مع وجود القابل وتتم الدليل اذ نقول نسبة الفاعل يتعين ان تكون بالوجوب ونسبة القابل
يحتمله فيلزم ان يكون نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص غير محتملة له الا ان يعاد الى الجواب الاول فيقال
جاز ان يكون هناك نسبتان من جهتين احديهما واجبة على التعيين غير محتملة للامكان الخاص والاخرى محتملة
له فيكون الجواب الثاني لغوا المقصد الخامس قال الحكماء القوة الجسمانية اى الحالة
في الجسم لا تقوى اثارا غير متناهية لا في المدة اى لا تقوى ان يفعل في زمان غير متناه سواء كان الفعل الصادر
عنها واحدا او متعددا ولا في الشدة اى لا تقوى ان يفعل حركة لا يكون حركة اخرى اسرع منها ولا في العدة
اى لا تقوى على فعل عدد غير متناه سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه واما الحصر لا تناهي القوى بحسب
اثارها في هذه الامور الثلثة لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا
وصف القوى باللاتناهي نظرا الى اثارها فلا بد ان يعتبر اما عدد الاثار وذلك هو اللاتناهي بحسب العدة
واما زمانها وحينئذ اما ان يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لاتناهيه
في النقصان والقلة بسبب قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد وهو لا تناهي القوى بحسب الشدة
ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان لان القوى اذا اختلفت في الشدة كرماة يقطع سهامهم مسافة
واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها اقل هي اشد قوة من التي زمانها اكثر فما يكون غير متناهية
في الشدة وجب ان يقع الحركة الصادرة عنها لا في زمان اذ لو وقعت في زمان وكل زمان قابل للقسمة فالحركة
الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة تكون اسرع فصدرها اشد واقوى فلا يكون مصدر الاولى
غير متناه في الشدة والمقدر خلافه لكن وقوع الحركة لا في زمان بل في آن محال لان كل حركة انما هي على مسافة
منقسمة فينقسم بانقسامها ويكون مقدارها اى الزمان منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نسلم ان قطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان ممكن في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا لا
يستلزم المحال آخر واما اللاتناهي في المدة او العدة فقد جوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة وعذاب
اهل النار دائمان ابدا ولا يتصور ذلك الا بدوام الابدان وقواها فتكون تلك القوى مؤثرة في الابدان
تاثيرا غير متناه ومنعه الحكماء وقالوا يمتنع لا تناهي القوى الجسمانية في المدة والعدة في الحركة الطبيعية والقسرية
واحتجوا عليه اى على انتفاء اللاتناهي وامتناعه فيهما بان قوة الجسم النصف اى نصف الجسم في التحريك الطبيعي
قوة الكل في ذلك التحريك وانما قلنا ان النسبة بين قوتي النصف والكل بالنصفية لتساوي الجسم الصغير الذي

لا يتعين ان يكون كذلك او نقول بعبارة اخرى نسبة الفاعل لا تحتمل الامكان الخاص ونسبة القابل صح

هيه

مساهيه

نعيم و

زمانا وعددا ١٥

هو النصف والجسم الكبير الذي هو الكل في القبول اي قبول الحركة لانه لان ذلك القبول للجسمية المشتركة بينهما
وتفاوتهما اي التفاوت الصغير والكبير في العدد فانهما اي العدد تتقسم بانقسام المحل والقابلان اعني الجسم الصغير
والكبير متساويان في قبول الحركة الطبيعية لا تفاوت بينهما اصلا والفاعلان للتحريك الطبيعي اعني القوتين
متفاوتان بحسب تفاوت المحل ولما كان تفاوت المحلين بالتضعيف كان تفاوت القوتين بالتضعيف ايضا فيكون
التفاوت بين اثريهما ايضا كذلك اذ لا تفاوت في الاثر ههنا الا باعتبار تفاوت المؤثرين وبان قوة الضعف
اي ضعف الجسم في قبول التحريك القسري كضعف قوة النصف في ذلك القبول وانما كان نسبة القوتين بالتضعيف
للتساوي بين الضعف والنصف في الفاعل فرضنا بان يفرض قاسرا واحدا حركهما بقوة واحدة والتفاوت
في القابل اذ المعاوق للحركة القسرية في الضعف اعني القوة الطبيعية العائقة عن قبول الحركة القسرية اكثر منه
المعاوق في النصف بحسب زيادة الضعف على النصف فلا تفاوت في الحركة القسرية من جهة الفاعل اصلا
بل من جهة القابل في قبوله المتفاوت بكثرة المعاوق وقلته فاذا كان نسبة المعاوق الى المعاوق بالضعف
كان نسبة القبول الى القبول بالنصف فيكون نسبة الاثر الى الاثر بالنصف ايضا اذا تقرر هاتان المقدمتان
الاولى في الحركة الطبيعية والثانية في الحركة القسرية فاذا فرضنا تمامها اي التحريك الطبيعي والقسري من
مبدإ واحد فرح نقول لا يجوز ان يحرك قوة طبيعية جسمها الى غير النهاية والا فنفرض ذلك الجسم له قوة طبيعية
من نصف قوة الطبيعية التي في الكل فنفرض انا بين القوتين حركتا جسميهما من مبدإ واحد في العدد والزمان
فلا شك ان حركة النصف نصف حركة الكل لما مر في المقدمة الاولى وكذلك نقول لا يجوز ان يكون قوة جسمانية
يحرك جسما آخر بالقسر الى غير النهاية والا فلذلك القاسر ان يحرك ضعف ذلك الجسم الآخر فنفرض انه حركهما من
مبدإ واحد فلا شك ان حركة الضعف نصف حركة النصف لما مر في المقدمة الثانية فاذا فرضنا ما ذكرنا
في الطبيعية والقسرية فالاقل وهو حركة النصف في الطبيعية وحركة الضعف في القسرية اما ان
متناه والاكثر الذي فرضناه غير متناه ضعفه لما عرفت وضعف المتناهي متناه بالضرورة فيكون
الاكثر متناهيا وهو خلاف المفروض واما غير متناه وقد فرضنا مبدا الاقل والاكثر واحدا فيقع الزيادة
عليه اي زيادة الاكثر على الاقل في الجهة التي هو بها غير متناه فهو متناه اذ لا بد ان ينقطع في تلك
الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها وانه اي كون الاقل متناهيا في الجهة التي هو فيها غير متناه اذ لا بد
ان ينقطع في تلك الجهة حتى يتصور الزيادة عليه فيها محال بالضرورة وهذا الدليل مبني على عدة امور كلها
ممنوعة الاول ان القوة الجسمانية مؤثرة تأثيرا طبيعيا في جسم هو محلها او قسريا في جسم آخر وذلك
غير مسلم عندنا بل الحوادث كلها مستندة الى الله سبحانه ابتداء فان قلت اذا لم يكن مؤثرة اصلا لم يوصف
باللاتناهي في التأثير ايضا وهو المطلوب قلت معنى كلامهم انها مؤثرة تأثيرا متناهيا لا غير متناه ولا يثبت

لهذا المطلب

لهذا المطلوب الذي دليله ايضا موقوف على انها تؤثر تأثيرا طبيعيا او قسريا الثاني ان النصف من
الجسم له قوة مؤثرة وهو غير لازم لجواز ان يكون لجسم قوة مؤثرة حالة فيه فاذا انقسم ذلك الجسم بنصفين انعدمت
تلك القوة بالكلية كما ينعدم وحدة ذلك الجسم بالتقسيم فلا يكون لنصف الجسم قوة اصلا وان فرض ان له
قوة هي جزء لقوة الكل فليس يلزم ان يكون جزء القوة قوية على الفعل فان عشرة اذا اقلوا حجرا
في مسافة فالواحد منهم اذا انفرد ربما لا يقوى على اقلاله في غير تلك المسافة بل لا يقوى على تحريكه
اصلا الثالث انها اي قوة النصف نصف قوة الكل وهو ايضا غير مسلم لجواز تفاوت القوة في اجزاء
الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة انقسام الجسم وهذان الامران معتبران في برهان تناهي القوة الطبيعية
ولهذا قيل ان هذا البرهان انما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على
التشابه كالطبايع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي
القابل للتحريك القسري يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر تلك
النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات مركبة من بسايط لا تخلو عن
معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك
المعاوقات الحاصلة في القابل المركب فلا يصح ان حركة الكل ضعف حركة النصف الرابع امكان فرضهما
اي فرض الحركتين من مبدإ واحد عددي او زماني وهو وهم فيما اذا كانت القوة غير متناهية وقد يعد
هذا المنع مكابرة الخامس وجود الحركتين الطبيعيتين والقسريتين ليقبلا الزيادة والنقصان فيصح
ان يقال ان حركة الكل ضعف حركة النصف وزايدة عليها في الحركة الطبيعية وان حركة النصف
ضعف حركة الكل وزايدة عليها في الحركة القسرية لكن ليس للحركات التي تقوى عليها تلك القوى
مجموع موجود في وقت ما بل هي كالاعداد التي لم توجد فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو دقيقة
الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي الحوادث فانهم لما استدلوا على حدوثه بتناهيها
بازدياد ما كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود في وقت من الاوقات فلا يصح الحكم عليها
بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها هذا وقد اعتذر لهم بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية
على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد
من كون نصف تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء ازيد
من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت في حال موجود للقوة بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها
وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار بان المحال اللازم من تفاوت الحالات
تناهي ما فرض غير متناه وليس يلزم هذا المحال من التفاوت في حال القوة فلا بد في بيان استحالة

من دليل آخر ثم قد يوجدان اى لا نسلم ان الحركتين يقبلان الزيادة والنقصان لما مر وبعد تسليم
ذلك فلا نم انهما يقبلانهما على الوجه الذى يقع فيه الزيادة والنقصان فى الطرف المقابل للمبداء
المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع الزيادة والنقصان فى الخلال بان يوجد الحركتان غير متنا
هيتين مع اختلاف فى السرعة والبطوء كفلك القمر وفلك زحل فان القوة التى تحرك فلك القمر قوته على دورات
اكثر مما تقوى عليه القوة المحركة لفلك زحل مع ان حركات الفلكين يوجدان عندكم غير متناهيتين لكون
تفاوتهما فى الزيادة والنقصان واقعا فى الخلال بسبب الاختلاف فى السرعة والبطوء ثم انه اى هذا
الدليل بعد توجه المنع المذكور عليه منقوض بالافلاك فان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند
الى العقل الكلى من جوهر مفارق حتى يكون محركا غير القوى الجسمانية وذلك لان نسبة العقل الكلى
الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يترجح به ارادة وجود بعضها على بعض بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من
ادراكات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فتلك الحركات مستندة الى قوى جسمية لها ادراكات جزئية
مع عدم تناهيها عندهم فان الحركات الفلكية لا بداية لها ولا نهاية على رأيهم وقد اجابوا عن النقض
بان مبادى الحركات الفلكية هى الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة فى اجرامها
والبرهان انما قام على ان القوة الجسمية لا يكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا يكون واسطة فى صدور
تلك الآثار ورد بانه لما جاز بقاء القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة من غير متناهية وكونها واسطة فى صدور
آثار لا تتناهى جاز كونها مبادى لتلك الآثار لانها الباعث لتلك التحركات عندهم اذا كانت واسطة (ايضا)
فليجز ان يباشرها مستقلا لا ايضا المقصد السادس الدور ممتنع وهو ان يكون شيئان
كل منهما علة للآخر بواسطة او دونها وامتناع الدور اما بالضرورة كما ذهب اليه الامام الرازى
واما بالاستدلال لان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشئ علة لعلته لزم تقدمه على علته المتقدمة
عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين فان قيل لا شك ان العلة لا يجب تقدمها بالزمان كما فى حركتى اليد
والخاتم بل بالذات فنقول معنى التقدم بالعلية والذات ان كان نفس العلية كان قولكم لزم تقدم
الشئ على علته جاريا مجرى قولكم لزم علية الشئ لعلته فيمتنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه بحسب المعنى وان كان (اى بتقدم العلة على معلولها ١٢ و)
مخالفا له فى اللفظ فان اردت به ان يتقدم العلة على معلوله امر وراء ذلك المذكور الذى هو العلية
فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره واثباته باقامة الدليل عليه ثانيا فانا نمنع وراء المنع فى المقامين
اذ لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت
للعلة فالجواب ان هناك معنى لتقدم العلة على معلولها هو ان العقل يحكم بانها ما لم يتم لها وجود
فى نفسها لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلى هو المسمى بالتقدم الذاتى وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان
الترتيب

المعلول

١١٢

المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك فى انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك
الخاتم فتحرك اليد فبالضرورة هناك معنى يصحح ترتيب المعلول على العلة بالفاء ويمنع من عكسه فلذلك
قال والتقدم بهذا المعنى تصوره ولو بوجه ما وثبوته للعلة كلاهما ضرورى فلا حاجة بعد هذا
التنبيه الى تصوير واستدلال وقد يقال اى فى ابطال الدور وذلك ان الامام بعد ما اعترض فى الاربعين (الرازى ح)
على الدليل المذكور قال والاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الآخر المفتقر اليه
اى الى ذلك الواحد فيلزم حينئذ افتقاره اى افتقار كل واحد الى نفسه وانه محال اذ الافتقار نسبة لا يتصور
الا بين شيئين فكيف يتصور بين الشئ ونفسه قال والاقوى فى الاستدلال على ابطاله هو ان نسبة (وهو المعلول بالوجوب لان العلة المعينة تستلزم معلولا معينا ونسبة المفتقر الى المفتقر صح)
المفتقر اليه وهو العلة الى المفتقر اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما
اعنى الوجوب والامكان متنافيان فلو كان شيئان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر لكان نسبة كل منهما
الى صاحبه بالوجوب والامكان معا وهو محال وانما كان هذا اقوى من تلك الاولى لان تحقق النسبة
يكفيه التغاير الاعتبارى لا يقال جاز ان يكون لكل من الشيئين جهتان ينشأ منهما نسبتان مختلفتان
بالوجوب والامكان لانا نقول لا دور الا مع اتحاد الجهة وعبارة لباب الاربعين هكذا المفتقر اليه واجب
بالنسبة الى المفتقر والمفتقر ممكن بالنسبة الى المفتقر اليه والمتبادر منها ان المعلول يجب ان يكون له علة بخلاف
العلة اذ لا يجب لها من حيث هى ان يكون لها معلول بل يمكن لها ذلك ولكن ان تحملها على المعنى الاول الذى
هو الصحيح ثم قال الامام ولا يرد اى على الدليل الاول والاقوى المتضايفان نقضا بان يقال كل منهما مفتقر الى
الآخر فيلزم افتقار كل الى نفسه وان يكون نسبة كل واحد الى الآخر بالوجوب والامكان فلو صح ما ذكرتم
لامتنع المتضايفان وانما لم يرد نقضا على ما ذكر لانهما اعتباريان لا يوجدان فى الخارج فلا يوصفان بالا (فتقار)
اصلا فضلا ان يفتقر كل الى الآخر او نقول بلا زمهما على تقدير كونهما موجودين لوجود السبب الذى
يقتضيهما لا الافتقار كل منهما الى صاحبه فلا نقض بهما بوجه قال صاحب اللباب ومع ما سبق من جواب
شبهة الامام على تقدم العلة فان عنى بالافتقار الذى هو مبنى الدليل المرضى عنده امتناع الانفكاك مطلقا
فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين لجواز ان يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الآخر ولا امتناع
فى ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس يلزم من تعاكسه بهذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع
انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اى تأخر (جاء فى التأخر اعنى تأخر المفتقر الذى هو المعلول ما جاء من الشبهة فى التقدم اعنى تقدم المفتقر اليه صح)
المفتقر عن المفتقر اليه الذى هو العلة بعينه اذ يصير حاصل الدليل حينئذ ان المفتقر اى المعلول متأخر عن العلة
فلو كانت العلة معلولة له لافتقرت اى تأخرت عنه فيلزم تأخر الشئ عن نفسه بمرتبتين فيقال ان اردت
تأخر المعلول بمعنى المعلولية كان قولكم لزم تأخر الشئ عن معلوله جاريا مجرى قولكم لزم معلولية الشئ لمعلوله

فيمنع بطلانه لانه عين المتنازع فيه وان اريد به معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة
مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي المقصد السابع في بيان مقدمة يتوقف
عليها ابطال التسلسل وهي ان يقول العلة المؤثرة يجب ان يكون موجودة مع المعلول اي في زمان و
وجوده والا وان لم يجب ذلك بل جاز ان يوجد المعلول في زمان ولم يوجد العلة في ذلك الزمان بل قبله
فقد افترقا اي جاز افتراقهما فيكون عند وجود العلة لا معلول وعند وجود المعلول لا علة فليس وجوده
لوجودها فلا علية بينهما فان قيل لا يلزم من افتراقهما ان لا يكون وجود المعلول لاجل وجود العلة اذ
لعلها اي العلة في الزمان الاول الذي هو زمان وجودها توجد المعلول اي تحصل وجوده في الزمان
الثاني فيكون التأثير والايجاد في الزمان الاول والاثر وحصول المعلول في الزمان الثاني قلنا الايجاد
اي ايجاد العلة للمعلول وايجابها اياه ان كان نفس حصول المعلول فلا يتخلف حصول المعلول عنه اي عن
ايجاب العلة اياه لامتناع تخلف الشيء عن نفسه وان كان الايجاد والايجاب غيره اي غير حصول المعلول كان
ذلك الغير الذي هو الايجاب موجبا في الحال له اي لحصول ذلك المعلول في ثاني الحال فله فلذلك الغير وهو
الايجاب ايجاب آخر وينقل الكلام الى ايجاب الايجاب ويتسلسل الايجابات الى غير النهاية وفيه نظر
لانه اي الايجاب على تقدير المغايرة ليس موجبا حتى يلزم ان يكون له ايجاب آخر بل يكون ايجابا
مغايرا لحصول المعلول والا وان لم يكن كذلك بل كان الايجاب موجبا لزم التسلسل في الايجابات مطلقا
سواء كان الايجاب بحال وجود المعلول او قبله وسواء كان مغايرا لحصول المعلول او لم يكن ولان الضرورة
تنفي كون الايجاب نفس حصول المعلول اذ كل احد يعلم صدق قولنا اوجبه العلة فحصل فتردد الايجاب
بين ان يكون نفسه او غيره تردد بين امرين احدهما لازم الانتفاء وهو مستدرك مستهجن جدا
وقد يجاب بانه اي اذا كانت العلة توجب في الحال وجود المعلول في ثاني الحال فحج لا معلول حال الايجاب
العلة وبالعكس اي لا ايجاب حال حصول المعلول فليس حصوله لايجابها له ولما امكن ان يتطرق اليه المنع
المذكور اولا قال المص والاولى في دفع تجويز كون الايجاب في الحال وكون وجود المعلول في ثاني الحال
هو التعويل على الضرورة الحاكمة باستحالة ذلك فان معنى الايجاب اي ايجاب العلة للمعلول هو ان يكون وجوده
مستندا الى وجودها ومتعلقا بها اي بوجودها بحيث لو ارتفعت العلة ارتفع المعلول تبعا لارتفاعها وبالجملة
فليس وجوده اي وجود المعلول عن علة غير ايجاد تلك العلة وايجابها اياه اي لا تغاير بينهما بحيث يتعقل
ان احدهما غير الآخر بل هما بحيث يعدان واحدا فليس الكسر الذي هو تحصيل الانكسار في المكسور سوى حصول
الانكسار فيه من الكاسر فكيف يتصور ان له ايجادا حقيقة وليس له حصول وجود فلا ايجاد من العلة حال
العدم اي حال عدم المعلول بالضرورة لما عرفت من ان حصول وجوده منها هو عين ايجادها اياه او مما يجب لا

هنا كسر احسن وليس هناك
حصول الكسر ... الا ايجاد
وحصول الوجود ولا يتصور ان ؟

لا يتصور الانفكاك بينهما فبطل ما توهم من ان الايجاد في الزمان الاول وحصول الوجود في الزمان الثاني
فقد يقال انما جمع بين الايجاد والايجاب في الذكر تنبيها على انه لا فرق فيما ذكر بين الايجاد الايجابي و
والايجاد الاختياري فان حصول الوجود لا يتصور تخلفه عنهما اصلا المقصد الثامن
التسلسل محال وهو ان يستند الممكن في وجوده الى علة مؤثرة فيه وتستند تلك العلة المؤثرة الى علة اخرى
مؤثرة فيها وهلم جرا الى غير النهاية لوجهين الاول جميع تلك السلسلة المشتملة على تلك الممكنات التي لا تتناهى
اذا اخذ من حيث هو جميعها اي اخذ بحيث لا يدخل فيها اي في جميعها غيرها اي غير تلك الممكنات ولا يخرج
عنها شيء منها فلا شك انه ليس بمعدوم والا لانعدم جزء لان المركب لا يتصور عدمه الا بعدم جزء من اجزائه
والمفروض عدم دخول غير الاجزاء التي كل واحد منها موجود وذلك لانا اخذنا جميع تلك الممكنات الموجودة
بحيث لم يدخل فيه شيء سواها واذا لم يكن ذلك الجميع معدوما فهو موجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم
وليس ذلك الجميع الموجود بواجب لذاته لاحتياجه الى كل جزء من اجزائها التي كلها ممكنة والمحتاج الى الممكن
اولى بان يكون ممكنا فهو اي ذلك الجميع ممكن لانحصار الموجود في الواجب والممكن فله علة لما مر من ان
الممكن يحتاج في وجوده الى موجد خارجة عن ذلك الجميع اذ الموجد للشيء لا يكون نفسه والا لكان موجودا
قبل وجود نفسه ولا شيئا من اجزائه والا اوجد ذلك الجزء نفسه لان موجد الكل موجد لاجزائه كلها
اجزاء ع ومن جملتها ذلك الجزء واذا اي تلك العلة الخارجة عن سلسلة الممكنات توجد لا محالة جزءا من تلك السلسلة
فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها اي بغير تلك العلة كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء
المرة ع سوى تلك الاجزاء فلم يكن تلك العلة الخارجة علة للمجموع المستغنية في وجوده عنها واذا كانت العلة
الخارجة موجدة لجزء من اجزاء السلسلة فلا يكون ذلك الجزء مستندا الى علة موجدة داخلة في السلسلة والا
توارد موجدان على معلول واحد شخصي وهو اي عدم استناد ذلك الجزء الى علة داخلة في السلسلة خلاف
المفروض لانا قد فرضنا ان كل واحد من احاد السلسلة مستند الى آخر منها الى غير النهاية هف وايضا اذا
لم يستند ذلك الجزء الى علة داخلة كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهية مع فرضها غير متناهية واذا
استلزم وجود شيء عدمه كان محالا فالتسلسل محال وههنا اعتراضات الاول ان لفظ الجميع والمجموع والجملة
انما يطلق على المتناهي وهذا نزاع لفظي اذ المراد بالمجموع ههنا هو تلك الامور بحيث لا يخرج عنها واحد
منها كما نبه عليه بقوله ولا يخرج عنها شيء منها وهذا اعتبار معقول في الامور المتناهية وغير المتناهية الثاني
ان الاحاد الممكنة المتسلسلة الى غير النهاية اذا كانت متعاقبة لم يكن لها مجموع موجود في شيء من الازمنة
وجوابه ان كلامنا في العلل المؤثرة وقد سبق في المقدمة وجوب اجتماعها مع المعلول الثالث ان تلك
الآحاد على تقدير اجتماعها في الوجود يعتبر تارة مع هيئة اجتماعية يصير بها شيئا واحدا ويعتبر اخرى بدون

تلك الهيئة فان اردت بجميع السلسلة المعنى الاول لم يكن موجودا ولا ممكن الوجود ايضا لان الهيئة
الوحدانية العارضة لها في العقل امر اعتباري يمتنع وجوده في الخارج ولاستحالة جزء من المركب مستلزمة لا
لاستحالة الكل وان اردت به المعنى الثاني اخترنا ان علة الجميع نفسه على معنى انه يكفي في وجوده من غير حاجة
الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث علة للثاني وهكذا فلكل واحد من آحاد السلسلة علة فيها ولما
لم يكن المجموع الماخوذ على هذا الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع في تعليل الشيء
بنفسه على هذا الوجه اعني ان يعلل كل واحد من اشياء غير متناهية بما قبله في الترتيب الطبيعي فلا يحتاج تلك
الاشياء الى علة اخرى خارجة عنها فيكون تلك الاشياء معللة بنفسها على معنى انها كافية لوجودها بما فيها انما
الممتنع تعليل شيء معين واحد بنفسه والجواب ان المراد هو المعنى الثاني كما اشار اليه بقوله اي بحيث لا يدخل
فيها غيرها فيكون المجموع هو عين الآحاد ولا شك ان ما في الآحاد ممكنات موجودة كما ان كل واحد منها موجود
ممكن وكما ان الموجود الممكن يحتاج الى علة موجدة كافية في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة
الى علة موجدة كافية في ايجادها بالضرورة وحيث كان لكل واحد من تلك السلسلة علة موجدة داخلة في
السلسلة كانت العلة الموجدة لجميع الآحاد جميع تلك الممكنات العلل الموجدة للآحاد وح نقول جميع تلك
العلل الموجدة للآحاد التي هي علة موجدة لجميع الآحاد اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او
خارجة عنها والاول محال لان العلة الموجدة لشيء سواء كان ذلك الشيء واحدا معينا او مركبا من آحاد متناهية
او غير متناهية يجب ان يتقدم بالوجود على ذلك الشيء ومن المستحيل تقدم المجموع على نفسه بالوجود و
والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل مجموعها بمجموعها وهما امران
متغايران والاول هو المتنازع فيه الذي نحن بصدد ابطاله بطريق الاستدلال والثاني بيّنة على بطلانه
فانه باطل بديهة على اي وجه فرض اعني سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد بالآحاد على
سبيل الدور او لا على سبيل الدور والرابع ان العلة الموجدة للكل لا يجب ان يكون موجدة لكل واحد
من اجزائه حتى يلزم من كون العلة الموجدة للسلسلة جزءا منها كون ذلك الجزء موجدا لنفسه فان الواجب
اذا انضم الى ممكن حصل مجموعهما وذلك المجموع ممكن لتوقفه على الممكن الذي هو جزؤه فلا بد له من موجد و
يمتنع ان يكون ذلك الموجد موجدا للكل جزء منه لامتناع كون الواجب اثرا للشيء والجواب ان الكلام
في العلة الموجدة المستقلة بالتاثير والايجاد ولا يمكن ان يكون بعض السلسلة المفروضة علة موجدة
لها مستقلة بالتاثير على معنى ان لا يكون له شريك في التاثير في تلك السلسلة والا كان ذلك البعض
مؤثرا في نفسه لانه ممكن فلا بد له من علة مؤثرة ولا يمكن ان يكون تلك العلة المؤثرة غير ذلك البعض والا لم
يكن ذلك البعض مستقلا بالتاثير في السلسلة بل كان له شريك فيه ولا يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة

بعض

١١٤

بعض مستغن عن المؤثر كما في المركب من الواجب و ... وكذا يتبين بطلان ما قيل من انه يجوز ان يكون ما قبل
المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا لانه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة
للسلسلة بأسرها مستقلة بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعلم ان هذا الدليل انما يجري في
سلاسل الممكنات متصاعدة في العلل لا متنازلة في المعلولات كما لا يخفى على في فكرة الوجه الثاني
من وجوه ابطال التسلسل انا نفرض من معلول ما بطريق التصاعد الى غير النهاية جملة وما قبله بمتناه الى غير
النهاية جملة اخرى هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في جانب المعلولات فرضنا من علة معينة
بطريق التنازل الى غير النهاية جملة وما بعدها بمتناه الى غير النهاية جملة اخرى فيحصل هناك جملتان
غير متناهيتين احدهما ناقصة على الاخرى بعدد متناه ثم نطبق الجملتين اي احدهما على الاخرى من ذلك المبدء
اي من ذلك الجانب الذي لكل واحدة منهما فيه مبدأ فالاول من احدهما بالاول اي بازاء الاول من الاخرى
والثاني منهما بالثاني وهلم جرا فان كان بازاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الجملة الناقصة كان الناقصة
كالزائدة اي مساوية لها في عدد الآحاد هف والا لم وان لم يكن بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة
وجد في الزائدة جزء لا يوجد بازائه في الناقصة شيء وعنده اي عند الجزء الذي لا يوجد بازائه شيء من الناقصة
تنقطع الناقصة بالضرورة فيكون الناقصة متناهية لانقطاعها والزائدة لا تزيد عليها الا بمتناه كما هو ناه
والزائد على المتناهي بمتناه متناه بالبديهة فيلزم انقطاعهما وتناهيهما في الجهة التي فرضناها غير متناهيتين
وغير منقطعتين هف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق وهو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود كالحركات الفلكية وفي الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات او وضعي
كالابعاد او لا يكون هناك ترتيب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس ايضا متوقفا على بيان كون العلة
مع المعلول فيستدل به على تناهي الامور كلها وقد نقض هذا الدليل بمراتب الاعداد فان الدليل قائم
فيها مع عدم تناهيها وذلك لانا نفرض جملتين من الاعداد احدهما تضعيف الواحد مرارا غير متناهية والاخرى
تضعيف الالف كذلك ثم نطبق احدهما على الاخرى بان نضع الاول من الزائدة بازاء الاول من الناقصة ونسرد
الكلام الى آخره مع ان هاتين الجملتين غير متناهيتين بالضرورة والجواب عن هذا النقض ان المعلولات بل جميع ما
يستدل بالتطبيق على بطلان التسلسل فيه قد ضبطها وجود فليس المذكور الذي هو المعلولات واخواتها
امرا وهميا محضا حتى يكون انقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابها فيه باعتباره بخلاف مراتب الاعداد
فانها وهمية محضة فلا يكون ذهابها في التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية
التي لا تتناهى فينقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها فلا يلزم محذور وكفيه ان الاعداد لكونها
وهمية محضة ليس فيها جملتان في نفس الامر نطبقهما فنختار انهما اي الجملتين المفروضتين في الاعداد

ينقطعان في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعهما انقطاع ما لا يتناهى في
نفس الامر حتى يكون محالا اذ ليست الجملتان في نفس الامر فلا يتصور ان يكون انقطاعهما في نفس الامر
او نختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان هذا التساوي فرع وجودهما في
نفس الامر بخلاف ما له وجود في نفس الامر فانه يلزم فيه احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى
في الواقع متناهيا فيه او عدمه اي عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الذاهبة والناقصة
وكلاهما محال لما عرفت وانما قلنا قد ضبطها وجود ولم نقل قد اجتمعت في الوجود ليتناول كل ما له وجود
اما معا سواء كان بينها ترتيب او لم يكن واما على سبيل التعاقب اي بلا اجتماع في الوجود فان ترتيبهما اي ترتيب
هذين النوعين اعني المجتمعة في الوجود والمتعاقبة فيه ليس بمجرد اعتبار الوهم كما في مراتب الاعداد لان الآحاد
فيهما قد اتصفت بالوجود في نفس الامر اما مجتمعة او متعاقبة وقال الحكماء انما يمتنع التسلسل في امور لها
وجود بالفعل وترتيب اما وضعا واما طبعا ليسقط عنهم ذلك النقض وتلخيص ما ذكروه انه اذا كانت الآحاد
موجودة معا بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى
كان الثاني بازاء الثاني قطعا وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع
آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس
في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها في الذهن مفصلة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا
اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني
بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا
اذا لاحظ العقل كل واحد منهما من الاول واعتبره بازاء واحد من الاخرى اللهم لكن العقل لا يقدر على استحضار
ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق
بانقطاع الوهم والعقل وكانت توضيح ما صورناه لك نتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين على الاستواء وبين
اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احد الجملتين على طرف الاخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدهما
بازاء جزء من الثاني وليس في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها فالواقف
ظهر انه لا بد من هذين القيدين في تتميم البرهان التطبيقي فلا ينتقض بالاعداد اصلا قال المصنف وانت تعلم ان الدليل
يعني برهان التطبيق عام لتمامه وجريانه في كل ما ضبطه وجود كما قررناه لك فتخصيص المدلول بعض ذلك المضبوط
اعني المقيد بالاجتماع في الوجود مع الترتيب بوجه من الوجوه اعتراف بالتخلف اي بتخلف المدلول عن الدليل في البعض
الآخر اعني الحوادث المتعاقبة والامور المجتمعة بلا ترتيب وانه يوجب بطلان الدليل لكونه منقوضا الوجه الثالث
ما بين هذا المعلول المعين وكل علة من العلل الواقعة في السلسلة التي فرضت غير متناهية متناه لانه محصور بين

مفصلة

موجودة تفصيلا معا اما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت

الحاصر

حاصرين وهما هذا المعلول وتلك العلة ومن المحال ان يكون ما لا يتناهى محصورا بين امرين يحيطان به
فيكون الكل اي كل السلسلة متناهيا ايضا لانه اي الكل لا يزيد على ذلك اي على الواقع بين هذا المعلول
وبين علة ما من تلك العلل الا بواحد من جانب العلل فان ما عدا الواحد في هذا الجانب يكون واقعا بينه
وبين ذلك المعلول الاخير واذا كان الواقع بينهما متناهيا ولا شك ان الكل لا يزيد في هذا الجانب على
ذلك الواقع الا بواحد فقط كان الكل لا يزيد على المتناهي الا بواحد وليس هذا كما ذكره من قبيل ما يقال ان
ما بين آ و ب اقل من ذراع وما بين ب وج اقل منها وما بين ج و د اقل من ذراع فانه ظاهر
الفساد بل هو من قبيل ان يقال ما بين آ و ب اقل من ذراع الا بنقطة د وهذا حكم صحيح فانه اذا كان
ما بين هذا الجزء المعين من المسافة وكل جزء منها لا يزيد على فرسخ يكون المجموع اي مجموع المسافة لا يزيد على فرسخ
الا بجزء واحد ضرورة والمراد ان المجموع لو زاد عليه لم يتعد الا بجزء واحد وذلك لان زيادتها عليه بالجزء الواحد
انما تكون اذا جعل الجزء الاول الذي هو المبدأ داخلا فيما حكم عليه بعدم الزيادة دون الجزء الاخير وفرض
ايضا ان المسافة ساوت الفرسخ بما يلي الجزء الاخير وان فرض المساواة مع اخراج المبدأ كان المجموع زائدا
على الفرسخ بجزئين هما المبدأ والمنتهى وما لا يزيد على المتناهي الا بواحد او بعدد متناه فهو متناه بالضرورة
واعترف من احتج به وسماه برهانا عرشيا وهو صاحب الاشراق بانه حدسي يحتاج الحدس ليعلم به صحته و
وذلك لان العلل لو كانت متناهية لظهر ظهورا تاما ان ما علا واحدة معينة منها واقع بينها وبين المعلول
الاخير واما اذا فرضت غير متناهية كما فيما نحن بصدده فليس يظهر هذا المعنى فيها اذ لا يتصور هناك واحدة
من العلل الا وقبلها علة اخرى فكيف يتصور الانحصار لكن صاحب القوة الحدسية يعلم ان هناك واحدة
من العلل وان لم يتعين عندنا ولم يمكن للعقل ان يشير اليها اشارة على التعيين تلك الواحدة مع المعلول
الاخير محيطة بما عداهما وهذا البرهان الحدسي يعم الامور المتعاقبة الموجودة معا المترتبة سواء كان ترتيبها
من جانب العلل او المعلولات ولا يجري في التفاوت الا اذا فرض عروض الاعداد لاجزائها بان يجعل
ذرعانا غير متناهية العدد بخلاف برهان التطبيق فانه جار فيها بدون هذا الفرض الوجه الرابع
لو تسلسلت العلل الغير المتناهية لزم زيادة عدد المعلول على عدد العلل اي لزاد عدد المعلولية على
عدد العلية والتالي باطل اما الشرطية فلانا اذا فرضنا سلسلة من معلول اخير الغير النهاية كان كل ما هو
علة فيها اي في تلك السلسلة فهو معلول لان كل واحد مما عدا المعلول الاخير فيها يكون علة لما بعده ومعلولا
لما قبله من غير عكس كلي فان الاخير معلول وليس بعلة لشيء من تلك السلسلة فقد زاد عدد المعلولية
على عدد العلية ولو كانت العلل متناهية لم يلزم ذلك فان مبدأ السلسلة علة وليس بمعلول ومنتهاها
اعني المعلول الاخير معلول وليس بعلة فيتساوى عدد العلية والمعلولية واما الغير المتناهية وهي باطلان

كذلك فيكون ما بين آ و د ح

وما بين آ و ج اقل ايضا وما بين آ و د كذلك فاذا اخذ د مع الواقع بينه وبين آ لم يزد على ما هو اقل من ذراع ح ح ح

حد

المتعاقبة

ها

التالى فلان العلة والمعلول اى العلية والمعلولية متضايفان تضايفا حقيقيا ومن لوازمهما التكافؤ
فى الوجود اى اذا وجد احد المتضايفين الحقيقيين وجد الآخر قطعا فلا بد ان يوجد بازاء كل واحد
من احدهما واحد من الآخر فيكونان متساويين فى العدد ضرورة وان لم يجب تساوى العدد فى المتضايفين
المشهورين كاب واحد له ابناء كثيرة لكن له بازاء كل بنوة ابوة وهذا الوجه جار فى تسلسل المتضايفات
فيقال لو تسلسلت المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول فى هذه
السلسلة فهو علة من غير عكس فان العلة الاولى ليست معلولة مع كونها علة ولو كانت المعلولات متناهية
لكان المعلول الاخير معلولا ولم يكن علة فيتساوى عدد العلية والمعلولية كما هو حقهما وبالجملة فان التسلسل
فى المتضايفات يستلزم كون احدى الاضافتين ازيد عددا من الاخرى وهو باطل الوجه الخامس انا
سنبين فى الالهيات انتهاء الكل اى جميع الممكنات الموجودة الى الواجب لذاته وعنده ينقطع السلسلة
لاستحالة ان يكون الواجب لذاته معلولا لغيره فيكون طرفا للسلسلة وهذا الوجه يخص تسلسل العلل دون المعلولات
واعلم انا اذا اثبتنا الواجب الوجود بطريق لا يحتاج فيه الى ابطال التسلسل والا لزم الدور لان بطلانه
التسلسل بهذا الوجه موقوف على ثبوت الواجب فلو اثبت الواجب ببطلان التسلسل كان كل منهما
موقوفا على الآخر المقصد التاسع الفرق بين جزء العلة المؤثرة وشرطها ان التاثير
هو ان الشرط يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كيبوسة الحطب فانها شرط للاحراق اذ النار لا يؤثر فى
الحطب بالاحراق الا بعد ان يكون يابسا والجزء ما يتوقف عليه ذاته اى ذات المؤثر فيتوقف ايضا عليه تاثيره
لكن لا ابتداء بل بواسطة توقفه على ذاته المتوقف على جزئه وعدم المانع ليس مما يتوقف عليه التاثير حتى
شارك الشرط فى ذلك اذ قد علمت انه اى عدم المانع كاشف عن شرط وجودى يتوقف عليه تاثير المؤثر كزوال
الغيم الكاشف عن ظهور الشمس الذى هو شرطها فى تجفيف الثياب وعده اى عد عدم المانع من جملة الشروط
التى يتوقف عليها التاثير نوع من التجوز لما عرفت من ان العدم لا مدخل له اصلا فى الوجود حتى يكون شرطا حقيقة
بل هو كاشف عما هو شرط فاطلق اسمه عليه ونسب حكمه اليه المقصد العاشر فى بيان العلة
والمعلول على اصطلاح مثبتى الاحوال وبيان احكامهما عندهم قال الآمدى ابطال الحال يغنى عن النظر
فيما يتعلق به ويتفرع عليه الا انه ربما دعت الحاجة بعض الناس الى معرفة ذلك عند ظنه صحة القول بالاحوال
فلذلك اوردناه تكميلا للافادة وفيه اى فى هذا المقصد مسائل ثمان الاولى فى تعريفهما واثر ما قيل فيه
قول القاضى ابى بكر الباقلانى العلة صفة توجب لمحلها حكما فيخرج بقوله صفة الجواهر فانها لا تكون عللا
للاحوال ويتناول الصفة القديمة كعلم الله تعالى وقدرته فانهما علتان لعالميته وقادريته والمحدثة كعلم الواحد
منا وقدرته وسواده وبياضه ومعنى الايجاب ما يصح قولنا وجد فوجب اى ثبت الامر الذى هو العلة

هو المعلول
فثبت الامر الذى

فثبت الامر الذى هو المعلول والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا للترتيب بالفاء عليهما
دون العكس فان مثبتى الاحوال يقولون بالمعانى الموجبة للاحكام فى محالها ومن عندهم علل تلك الاحكام
وايجابها اياها لا يتوقف على شرط كالسبائى وبناه الاحوال من الاشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول
اصلا فان الموجودات باسرها عندهم مستندة الى الله تعالى ابتداء بلا وجوب ومثبتو الاحوال منهم تابعوا فقولهم
فى هذا وقوله لمحلها يشعر بان حكم الصفة لا يتعدى المحل اى محل تلك الصفة فلا يوجب العلم والقدرة والارادة
للمعلوم والمقدور والمراد حكما لانها غير قائمة بها ولو اوجب لها احكاما لكان المعدوم والممتنع مثلا اذا تعلق
به العلم متصفا بحكم ثبوتى وهو محال وعلى هذا التعريف الذى ذكر للعلة فالمعلول هو الحكم الذى توجبه
الصفة فى محلها واما نحو قولهم العلة ما يوجب معلولها عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع منه مانع او العلة ما كان
العقل به معللا وهو اى كون العقل معللا به قوله اى قول القائل كان كذا لاجل كذا كقولنا كانت العالمية
لاجل العلم فدورى اما الاول فلان المعلول مشتق من العلة اذ معناه ما له علة فيتوقف معرفته على معرفتها
فلزم الدور ويتجه عليه ايضا ان العلة ان اوجبت معلولها فى اول زمان وجودها لزم منه ان يقوم
العلم بشخص مثلا وهو غير عالم بعد وايضا اعتبار عدم المانع باطل فان ايجاب العلم للعالمية لا يتصور فيه تخلف
ومانعية وهو ينافى ان ايجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا واما الثانى فلانه عرف العلة با
بالمعلل والمعلل ومعرفة كل منهما موقوفة على معرفة العلة فالدور لازم وفيه ايضا فساد آخر وهو رد العلة
الى القول اعنى ان يقال كان كذا لاجل كذا ولا شك انه ليس معنى العلية وقولهم العلة ما يغير حكم محلها اى
ينقله من حال الى حال او العلة هى التى يتجدد بها اى يتجدد بها الحكم يخرج الصفة القديمة اذ لا تغير ولا تجدد
فيها مع انها من قبيل العلل فان علمه تعالى موجبة لعالميته عندهم ويخرج ايضا الاول الصفات الحادثة
فى اول زمان حدوث محلها كسواد القار مثلا فانه يوجب لمحله حكما وهو الاسودية وليس فيه تغيير حكم المحل
اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ولك ان تاخذ من كل واحد من هذه التعريفات المزيفة للعلة تعريفا
للمعلول فتقول المعلول ما اوجبته العلة عقيبها بالاتصال اذا لم يمنع مانع او المعلل بالعلة او ما كان
من الاحكام متغيرا بالعلة او ما يتجدد من الاحكام بالعلة المسئلة الثانية قال اكثر اصحابنا حكم العلة
لا يتعدى محلها اى لا يكون العلة خارجة عن المحل الذى اوجبت له الحكم وانكره الاستاذ ابو اسحق ولم يشترط
قيام العلة بمحل حكمها تفريعا على القول بالحال وان انكره اى الاستاذ الحال فكلامه هنا على سبيل التنزل
وتسليم ثبوت الحال وانكر ايضا البصريون من المعتزلة عدم تعدى حكم العلة عن محلها وجوزوا ان لا يكون
العلة قائمة بمحل حكمها حيث قالوا الله مريد بارادة حادثة بحدوث المرادات قائمة بذاتها لا بذاته تعالى لاستحالة
قيام الحوادث بذاته ولا بمحل آخر لاستحالة قيام صفة الشىء بغيره وقالت المعتزلة باسرهم توابع الحدوث كالعلم والقدرة

والارادة وسائر ما يشترط في قيامه بمحله الحيوة اذا قامت بجزء من الحي اوجب للمجموع حكمها فكان المجموع عالما
قادرا اذا قام العلم والقدرة بجزء واحد من اجزائه بخلاف غيرها اي غير توابع الحيوة كالالوان عند من يثبت لنا
احكاما فان حكمها لا يتعدى محلها بل يختص به واختلفوا في الحيوة هل يتعدى حكمها محلها اولا فالحقها الحذاق منهم با
بالقسم الثاني وقالوا اذا قام الحيوة بجزء من شيء كان الحي بها هو ذلك الجزء لا الجملة ذلك الشيء فانها اي الحيوة ليست
من توابع الحيوة اي ليس قيامها بمحل مشروطا بقيام الحيوة بذلك اي ليس قيامها بالمحل مشروطا بقيام
الحيوة بذلك المحل والا لزم التسلسل فهي كالالوان في ان حكمها لا يتعدى محلها احتج اصحابنا على ان حكم
العلة لا يجوز ان يتعدى محلها بان صفة العلم لو لم تقم بمحل الحكم الذي هو العالمية لقامت اما بنفسها او بمحل
انها عرض والعرض لا يتصور قيامه بنفسه ويبطله ايضا ان نسبته اي نسبة العلم على تقدير قيامه بنفسه الى جميع
المحال سواء وحينئذ اما ان يوجب العالمية في جميع الاشخاص وهو ظاهر الاحالة او يوجبها في بعض دون بعض
فيلزم الترجيح بلا مرجح او بمحل آخر غير محل الحكم فيكون زيد عالما بعلم قائم بعمرو وهو باطل بالضرورة فان قيل
العلم وكثير من العلل وان استحال قيامها بنفسها لكن ذلك غير لازم في جميع العلل لجواز ان يقوم بعضها بنفسه
اذ وجود الجوهر عندكم علة لرؤيته وكونه مرئيا مع قيامه بنفسه لان وجود الجوهر عندكم عين ذاته سلمنا
امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا لكن ليس يلزم منه امتناع التعدي مطلقا وانما يجوز اي تعدي الحكم اذا كان
محل العلم جزء المحل الحكم كما صورناه في توابع الحيوة وما ذكرتم من كون زيد عالما بعلم قائم بعمرو لكن ذلك
فان عمرا ليس جزءا من زيد حتى يتعدى الحكم منه اليه وايضا فانه اي ما ذكرتم تمثيل اي بيان للحكم الذي هو امتناع
التعدي في مثال جزئي هو العلم فلا يفيد الحكم الكلي ويوضح ذلك ما تمسك به الاستاذ وهو انكم تجوزون كون
الباري فاعلا والفعل ليس قائما به وايضا العلم والقدرة يوجبان لمتعلقيهما كونه معلوما مقدورا
مع عدم قيامهما به وكذلك غيرهما اي نحو ما ذكر فان الارادة والذكر يوجبان كون متعلقيهما مرادا مذكورا
وكذا الامر علة لكون الفعل واجبا والنهي علة لكونه حراما ولا قيام للعلة بمحل الحكم في هذه الامثلة قلنا من
قال منا يكون وجود الجوهر علة لرؤيته يلزم زيادته على الذات لانه مشترك بين الجوهر والعرض
ومن قال ان وجوده عين ذاته لم يجعله علة لرؤيته فلا اشكال وقيام العلة بجزء لو اوجب الحكم للكل كما زعمتم
لزم كون الكل عالما جاهلا معا اذا قام العلم بجزء منه وقام الجهل بآخر لا يقال هذا اي قيام العلم بجزء
وقيام الجهل بجزء آخر تقدير محال لتضادهما اي لتضاد العلم والجهل باعتبار تضاد حكميهما اعني العالمية والجاهلية
فاذا قام العلم بجزء لم يجز قيام الجهل بجزء آخر والا كان الكل عالما جاهلا معا لانا نقول انه يعني قيام العلم
بجزء والجهل بآخر جائز لذاته فانا اذا قطعنا النظر عن تعدي حكمي العلم والجهل من الجزء الى الكل كان قيام
كل منهما بجزء منه امرا ممكنا لا امتناع له في ذاته قطعا وامتناعه لتضاد حكميهما على ما ذكرتم انما هو باعتبار تعديهما

بمحل العلة

بجزء

الغير محله

الى غير محله اي تعدي حكمها الى غير محل كل واحد منهما فيكون اعتبار التعدية وثبوتها هو المحال لانه المستلزم
لاجتماع المتنافيين دون ذلك القيام الممكن لذاته وايضا ما ذكرتم انما يتاتى في العلم والجهل لا في
جميع العلل التي جوزتم تعدية احكامها فقد تقوم القدرة على تحريك جسم بيد من شخص والعجز عنه باخرى
منه قياما معلوما بالضرورة فلو جاز تعدي الحكم الى الكل لكان ذلك الشخص قادرا على تحريكه وعاجزا عنه
معا وليس يمكن ان يقال هذا تقدير محال لانه واقع بلا ريبة الا ان هذا الجواب انما ينهض على القائلين
بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة وقيل ان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية مدفوع بان
امتناع تعدي الحكم عن محل الصفة ضروري والتمثيل للتوضيح ولم يذكره المصنف لانه مر مثله في بحث الوجود
وشرع في جواب الالزامات التي ذكرها الاستاذ بقوله واما الفعل فلا يوجب لمحله حكما ثبوتيا لان
الفاعلية صفة اعتبارية ولا العلم وكذا غيره يوجب لمتعلقه حكما والا كان للمعدوم الممتنع صفة ثبوتية اذا
تعلق العلم به كما اشرنا اليه ومن الظاهر المكشوف ان المعلوم قبل تعلق العلم به كهو بعد تعلقه به لم يتغير
٣ حاله فالمعلومية والمذكورية والمرادية وامثالها صفات اعتبارية المسلك الثالث العلة وجودية
بالاتفاق لكن اختلفوا في البيان اي بيان كونها وجودية فمنهم من ادعى الضرورة فان الحكم في الكلام
الثبوتي والعدم المحض والنفي الصرف لا يكون موجبا له قطعا بل لا بد ان يكون موجب الحكم الثبوتي
امرا وجوديا وهذا هو الطريق المعول عليه ومنهم من احتج عليه بوجوه الاول لو جاز ان العالمية بعلم
معدوم لزم الجاهلية بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الآخر فاذا عدما اي العلم والجهل عن محل كان ذلك
المحل عالما جاهلا معا قلنا النزاع في ثبوت الصفة العدمية لا في سلب الصفة فانا ندعي انه يجوز ان
يتصف محل بصفة عدمية ويكون ذلك موجبا لحكم ثبوتي في ذلك المحل لا انه يجوز ان سلب صفة عن محل
ويكون ذلك السلب موجبا له حكم تلك الصفة فانه ظاهر البطلان وما ذكرتم من هذا القبيل مع انه غير
تام في نفسه واليه اشار بقوله ايضا فلا نسلم اجتماع العدمين اذ عدم العلم جهل وعدم الجهل علم فهما
اي بين العلم والجهل تضاد وتناف وان قلت نحن نقول لو جاز ان يكون العالمية معللة بعلم عدمي
لجاز ان يكون الجاهلية معللة بجهل عدمي فاذا اجتمع هذان العدميان في محل كان عالما جاهلا
بشيء واحد من جهة واحدة قلت لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وموجبا لكون محله عالما كان مسمى
الجهل ايضا عدميا موجبا لكون محله جاهلا سلمناه لكن لا نسلم امكان اجتماع هذين العدميين مع ما
بينهما من التقابل ولا سبيل الى الدلالة على هذا الامكان اصلا الوجه الثاني شرط العلة قيامها بالمحل الذي
توجب له الحكم ولا يتصور في العدم قيامه بمحل حتى يوجب له حكما ثبوتيا قلنا ان اردت بالقيام اي قيام
الامر الذي هو العلة بالمحل وجوده له مثل وجود الاعراض الموجودة لمحالها ففيه النزاع لان معنى كلامك

الكلام في الحكم

ح هو ان العلة يجب ان يكون صفة موجودة قائمة بمحل الحكم او اتصافه به بمعنى وان اريد بالقيام الاتصاف
المحل بالامر الذى هو العلة فقد يتصف المحل الموجود بالعدمى كاتصاف زيد بالعمى فجاز ان يكون
العلة عدمية قائمة بمحلها بهذا المعنى الوجه الثالث العلة موجبة للحكم والايجاب صفة ثبوتية لان
نقيضه هو اللاايجاب عدمى لصدقه على المعدومات فاذن لابد ان يكون العلة موجودة ليمكن اتصافها
بالايجاب الوجودى قلنا قد عرفت ما فيه وهو ان النقيضين يجوز ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجى
دون الصدق فان قيل على سبيل المعارضة ان العلم يوجب لمحله كونه عالما باتفاق مثبتى الاحوال
فنقول الموجب للعالمية اما وجود العلم فيكون كل وجود كذلك لاتحاد مسمى الوجود فى الكل هذا او العلم مع
الوجود فيتركب العلة وهو باطل اتفاقا من القائلين بالحال او العلم اى كونه علما وانه حال فليس بموجود فثبت
ان العلة قد لا يكون موجودة قلنا الموجب للعالمية هو العلم الذى هو موجود وفرق بينه وبين العلم
مع الوجود وبينه وبين كونه علما المسئلة الرابعة العلة العقلية التى كلامنا فيها دون العلة الشرعية
مطردة تستلزم وجودها وجود حكمها اى كلما وجدت العلة وجد الحكم على سبيل اللزوم وامتناع التخلف وهذا
اعنى وجوب الاطراد مما لا خلاف فيه اصلا بين مثبتى الاحوال ومنعكسة تستلزم عدمها عدم حكمها اى
كلما انتفت العلة انتفى الحكم ولا خلاف فيه اى فى الانعكاس ووجوبه فى الاحوال الحادثة فانه مهما انتفى العلم
والقدرة عن واحد منا انتفى عنه العالمية والقادرية اتفاقا من مثبتى الاحوال واوجبه اى الانعكاس
الاصحاب فى الاحوال القديمة ايضا فلم يجوزوا عالمية البارى وقادريته بلا علم وقدرة ومنعه المعتزلة وقالوا
ويلزمهم اطلاع من اما تعليل العالمية بغير العلم كالقدرة مثلا وهو ضرورى البطلان اذ يعلم قطعا ان غير
ان غير العلم من الصفات سواء كانت مشروطة بالحيوة اولا لا يوجب كون محالها عالما او ثبوتها من غير علة
وهو ايضا باطل لانه اذا جاز ثبوت العالمية بلا علم ولا علة مغايرة له جاز ان يكون العالمية الثابتة
مع وجود العلم غير معللة به كما كانت ثابتة مع عدمه وهذا خروج عن المعقول ومخالف لما هو مسلم عند الخصم
واليه اشار بقوله فجاز فى المقارنة فى العلم اى فجاز الثبوت بلا علة فى العالمية المقارنة لوجود العلم فلا
يكون معللة به وعلى هذا فالاظهر ان يقال للعلم الا انه قصد المقارنة ولما كان اللازم من عدم الانعكاس
جواز ان الحكم المقارن للعلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا يكون منعكسة فهى غير مطردة ايضا المبالغة فى
واما قوله وسيأتى تمامه فى بحث الصفات فاشارة الى ما ذهبوا اليه من ان الاحكام العزيزة واجبة
والواجب لا يعلل سواء وجدت العلة اولم يوجد والجواب الذى فصله هناك واعلم ان كل علة
مطردة منعكسة وليس كل مطرد منعكس علة كالمعلول والمتضايفين وذلك لان الاطراد والانعكاس
شرط العلة وليس يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لا يقال اذا كان المعلول مطردا منعكسا

كالعلة

كالعلة كان بينهما ملازمة من الطرفين فبماذا يمتاز العلة عن غيرها وكيف يعرف ان العلم مثلا علة للعالمية
دون العكس مع تلازمهما ثبوتا وانتفاء لانا نقول يمتاز العلة عن غيرها بضرورة العقل فانا
نعلم علما ضروريا ان العلم يوجب كون محله عالما ايجابا يصدق معه وجد العلم فاوجب كون محله عالما
ولا يصدق عكسه وهو انه لما ثبت كون المحل عالما فاوجب له العلم ونعلم بالضرورة ايضا او بدليل اخر
يرشدنا الى تمييز العلة عما شاركها فى الاطراد والانعكاس المسئلة الخامسة اى ايجاب العلة لمعلولها
لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا من القائلين بثبوت الحال وهذا حكم ضرورى فانه لا يتصور علم
بلا عالمية بمعنى انا اذا علمنا قيام العلم بمحل علمنا كونه عالما بلا توقف على العلم بشئ آخر اصلا وهو المراد
بقوله سواء علمنا الشرط ووجوده ام لا فلو كان ايجاب العلم للعالمية مشروطا بشرط لم يمكن لنا الجزم
بالعالمية الا بعد تصور ذلك الشرط والتصديق بوجوده فان قيل اقتضاء العلم العالمية مشروط
بقيام العلم بالمحل ومشروط ايضا بالحيوة وانتفاء اضداده اى اضداد العلم قلنا ما ذكر شروط وجوده
فان وجود العلم يتوقف بهذه الامور والكلام فى شروط تاثيره وايجابه للعالمية والفرق
بين شرط وجود العلة وبين شرط اقتضائها لمعلولها بعد وجودها مما لا ستره به المسئلة السادسة
لا يوجب العلة الواحدة حكمين مختلفين وقد اختلف فيه فجوز بعضهم هذا الايجاب ومنعه آخرون
والمختار هو التفصيل الذى اشار اليه بقوله واعلم انه ان جاز الانفكاك بين الحكمين اما من جانب واحد
او من الجانبين كالعالمية بالسواد والعالمية بالبياض فانهما كما ان يجوز انفكاك كل منهما عن الاخر امتنع
تعليلهما بعلة واحدة والا لزم عدم الانفكاك او عدم الاطراد وذلك لانه اذا وجدت تلك العلة فان
وجب ثبوت كل من الحكمين كانا متلازمين والمقدر خلافه وان لم يجب بل جاز انتفاء احدهما مع ثبوت
تلك العلة كانت العلة غير مطردة قيل ههنا اشكال لان الاول لله علم واحد وعالميته متعددة بحسب
تعدد المعلومات اذ كونه عالما بالسواد غير كونه عالما بالبياض ولهذا لا يسد احدهما مسد الآخر فهذه
العالميات التى لا تتناهى معللة بعلة واحدة هى ذلك العلم الواحد الثابت له تعالى قلنا التزمه
القاضى وقال عالميته تعالى متعددة مختلفة وهى مع ذلك معللة بعلة واحدة ورده الآمدى بان القاضى
لما اعترف بان كون البارى عالما بسواد محل معين مخالف لكونه عالما ببياض مع تعذر الاجتماع بينهما
لزمه من تعليلهما بعلة واحدة اما اجتماعهما معا واما عدم اطراد تلك العلة واثبت ابو سهل الصعلوكى
من الاشاعرة لله علوما غير متناهية كل واحد منها علة لعالمية واحدة ورد بانه مخالف لمذهب الشيخ
والائمة ولما يأتى من البرهان على امتناع تعدد علمه تعالى واما نحن فنمنع تعدد العالمية وانما التعدد
فى تعلق العلم الواحد او تعلق العالمية الواحدة بحسب تعدد المعلومات ولا محذور فى تعدد التعلقات

في حقه تعالى واما في الشاهد فالعلم متعدد بتعدد المعلومات وصحة العالمية والعالمية متعددة
بتعدد العلوم الاشكال الثاني الحيوة توجب صحة العالمية وصحة القادرية فقد اوجبت علة واحدة
حكمين مختلفين قلنا الحيوة شرط لوجود المصحح فهي شرط لوجود العلة لا علة موجبة للصحتين ثم ان جاز
الانفكاك بين الحكمين واما ان امتنع الانفكاك بينهما كالعالمية بالسواد والعالمية بالعلم بها اى بالعالمية
الاولى فانهما متلازمان لا يجوز الانفكاك في شيء من الجانبين فقال امام الحرمين يجوز الامران فلا يحكم
فيهما اى في الاحكام المتلازمة باتحاد العلة ولا بتعددها الا بدلالة السمع على احدهما وقال الآمدي
الحق التفصيل وهو انه يجوز الامران في الشاهد اذا كانت الاحكام المتلازمة من جنس واحد كالعالميات
ويمتنع ذلك في الاحكام المختلفة الاجناس في الشاهد بل يجب تعليلها بعلل متعددة واما في الغائب فان
كان احكامه من اجناس مختلفة وجب تعليلها بعلل متعددة كما في الشاهد وان كان من جنس واحد
فقد سبق ان عالميته تعالى واحدة معللة بعلة واحدة وانما التعدد والاختلاف في التعلق والمتعلق
فقط وكذا الحال في القادرية ونحوها المسئلة الرابعة لا يثبت حكم واحد بعلتين عكس الاول وهو انه
لا يثبت حكمان بعلة واحدة واثبات الحكم الواحد بالعلل المتعددة اما على الجمع او البدل او التركيب
والكل باطل اما على الجمع فلانه استغنى بكل عن كل كما مر في ان الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين ولان
العلتين اما مثلان او ضدان فلا يجتمعان في محل واحد ولا يكونان موجبين لحكم واحد فيه او مختلفان
فيجوز افتراقهما فاذا ثبت احدى العلتين دون الاخرى فان انتفى الحكم فلا اطراد للعلة الثابتة وان
ثبت فلا انعكاس للعلة المنتفية وقد يمنع جواز الافتراق بين المختلفين قال الآمدي والمختلفان لا بد
ان يختلف احكامهما فانا نعلم بالضرورة ان قيام العلم بذات توجب كونها عالمة لا قادرة وقيام القدرة
بها يوجب عكس ذلك واما على البدل فبضرورة انه لا يجوز تعليل العالمية بالعلم تارة وبالقدرة اخرى
وهذا التمثيل تنبيه على حكم ضروري فان قيل العالمية معللة على سبيل البدل بعلم الله وبعلمنا وكل — كل مر
حكم واحد قلنا لا مخالفة بين العلتين الا بعوارض كالقدم والحدوث والعلة هو العلم المتحد فيهما مع قطع
النظر عن العوارض المختلفة وان سلم اختلاف العلتين في الحقيقة منعنا تماثل العالميتين فيهما واما على سبيل
التركيب فلان حقيقتهما حال الانفراد والاجتماع واحدة فاذا لم يؤثر في الحكم منفردتين كما هو المفروض لم يؤثرا
فيه مجتمعتين وذلك لان اقتضاء العلة للحكم انما هو لذاتها لا باعتبار امر خارج عنها ولا شك ان اجتماعها
مع غيرها لا يخرجها عن مقتضى ذاتها وقد يمنع ظاهر لان المقتضي هو المجموع لا كل واحد فلا يلزم خروج
شيء منهما عن مقتضاه بحسب ذاته ولان الصفات المختلفة لها احكام مختلفة ضرورة كما نبهنا عليه نقلا عن
الآمدي واذا علل حكم واحد بمجموع وصفين لم يكن هناك اختلاف في احكامهما المسئلة الخامسة في الفرق

بين العلة والشرط

بين العلة والشرط على راي مثبتي الاحوال وهو من وجوه تسعة الاول العلة مطردة فحيثما وجدت
وجد الحكم قطعا والشرط علة قد لا يطرد فتوجد ولا يوجد معه المشروط كالحيوة للعلم الثاني العلة
وجودية كما مر والشرط قد يكون عدميا كانتفاء الضد وهو مختار القاضي فانه قال لا يمتنع ان يكون
الشرط عدميا كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجوده اذ لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده
عليه لا ما يؤثر في وجود المشروط حتى يمتنع ان يكون عدميا وذهب بعضهم الى ان الشرط لا بد ان
الثالث ح — يكون وجوديا الثالث قد يكون الشرط متعددا بان يكون لمشروط واحد شروط يلزم انتفاؤه بانتفاء
كل واحد منها كالحيوة وانتفاء الاضداد بالنسبة الى وجود العلم او مركبا بان يكون عدة امور شرطا واحدا
للمشروط الرابع الشرط قد يكون محل الحكم والعلة صفته يعني ان محل الحكم لا يجوز ان يكون علة للحكم لانه لا
محل ح — يكون مؤثرا بل المؤثر فيه صفة ذلك المحل التي هي العلة كما عرفت لكن الحكم يكون شرطا للحكم من حيث يتوقف وجوده
عليه الخامس العلة لا تنعكس اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بخلاف الشرط فانه يجوز ان يكون مشروطا
لمشروطه اذ قد يشترط وجود كل من الامرين بالاخر قال به القاضي والمتقدمون من الاشاعرة ومنعه بعض
اصحابنا واحتجوا بانه لم توجب تقدم الشرط على المشروط بل يكفي مجرد امتناع وجود المشروط بدون
الشرط كقيام كل من اللبنتين المتساندتين بالاخرى فان قيام كل منهما يمتنع بدون قيام الاخرى ومثل
السادس ح — ذلك يسمى دور معية ولا استحالة فيه انما المستحيل دور التقدم السادس الشرط قد لا يبقى ويبقى المشروط وذلك
اذا توقف المشروط عليه في ابتداء وجوده دون دوامه كتعلق القدرة على وجه التأثير فانه شرط للحادث
ابتداء لا دواما فلذلك يبقى الحادث مع انقطاع ذلك التعلق عنه واما العلة فهي ملازمة للمعلول ابتداء
ابدا اذ لا تحقق للعالمية بدون العلم في الحالين وكذا الحكم بالقياس الى علته السابع الصفة التي
تكون علة كالعلم مثلا لها شرط كالمحل والحيوة وليس لها علة فان العلم من قبيل الذوات وهي لا تعلل بخلاف
الاحكام فالعلة لا تكون معلولة في نفسها والشرط قد يكون معلولا فان كون الحي حيا شرط لكونه عالما مع ان
كونه حيا معلول للحيوة الثامن الحكم الواجب لم يتفق على عدم شرطه بل اتفق على انه لا يوجد بدون شرط
كالعالمية لله فانها مشروطة بكونه حيا وقد اختلف في كون الحكم الواجب معللا بعلة التاسع العلة مصححة
لمعلولها اتفاقا وفي كون الشرط مصححا لمشروطه خلاف قال به القاضي كالحيوة للعلم فانه ذهب الى
ان الحيوة وان لم تكن علة للعلم بل شرطا له لكنه علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته وموجبة لها ومنعه
المحققون لجواز توقفه اي توقف العلم في صحته على شروط اخر كانتفاء اضداده ووجود محله وح
لا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح ولما كانت هذه المباحث مع ركاكتها في انفسها مبنية على اصل
الأعراض — فاسدا اعرضنا عن تفاصيلها والله الموفق الموقف الثالث في الاعراض وفيه مقدمة ومراصد

بلغ

تتمة المقدمة في تقسيم الصفات التي هي أعم من الأعراض وقد يؤخذ في تعريفها الصفة الثبوتية
احترز بهذا القيد عن الصفات السلبية إذ لا يجري فيها التقسيم المذكور عندنا يعني الأشاعرة
تنقسم إلى قسمين نفسية وهي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها ككونها جوهرا أو موجودا
أو ذاتا أو شيئا وقد يقال هي ما لا يحتاج في وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها ومآل العبارتين
واحد ومعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات كالتحيز وهو الحصول في المكان ولا شك أنه صفة زائدة
على ذات الجوهر والحدوث إذ معناه كون وجوده مسبوقا بالعدم وهو أيضا معنى زائد على
ذات الحادث وقبول الأعراض فإن كونه قابلا لغيره إنما يعقل بالقياس إلى ذلك الغير وقد
يقال بعبارة أخرى هي ما يحتاج في وصف الذات به إلى تعقل أمر زائد عليها وما ذكرناه من تعريفي الصفة
النفسية والمعنوية إنما هو على رأي نفاة الأحوال منا وهم الأكثرون وقال بعض من أصحابنا كا
كالقاضي وأتباعه بناء على إثبات الحال الصفة النفسية ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات مع بقائها كالا
فإن كون الجوهر جوهرا أو ذاتا أو شيئا أو متحيزا أو حادثا أو قابلا للأعراض أحوال زائدة على ذات
الجوهر عندهم ولا يمكن تصور انتفائها مع بقاء ذات الجوهر والمعنوية تقابلها أي ما يصح توهم ارتفاعه
عن الذات مع بقائها وهو كما قد قسموا المعنوية إلى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما وإلى غير معللة
كالعلم والقدرة وشبههما ومن أنكر الأحوال منا أنكر الصفات المعللة وقال لا معنى لكونه قادرا
عالما سوى قيام العلم والقدرة بذاته وأما عند المعتزلة فأربعة أقسام أي الصفة الثبوتية تنقسم عندهم إلى
أقسام أربعة الأول الصفة النفسية فقال الجبائي وأتباعه منهم هي أخص وصف النفس وهي التي بها
يقع التماثل بين المتماثلين والتخالف بين المتخالفين كالسوادية والبياضية ولم يجوزوا اجتماع صفتي النفس
في ذات واحدة ولم يجعلوا اللونية مثلا صفة نفس للسواد والبياض وقال الأكثرون من المعتزلة الصفة
النفسية هي الصفة اللازمة للذات تجوزوا أي جوزوا وبناء على ذلك اجتماع صفتين نفسيتين في ذات واحدة
لأن الصفات اللازمة لشيء واحد متعددة ككون السواد سوادا ولونا وشيئا وعرضا ويدخل في ذلك
كون الرب تعالى عالما وقادرا فإنه لازم لذاته واتفقوا أو في نسخة المص واثبتوا أنها أي الصفة النفسية
يشترك فيها الموجود والمعدوم بمعنى أنها تكون ثابتة للشيء في حالتي وجوده وعدمه القسم الثاني الصفات
المعنوية فقال بعضهم هي الصفة المعللة بمعنى زائد على ذات الموصوف ككون الواحد منا عالما قادرا وقيل
الصفة المعنوية هي الصفة الجائزة أي غير اللازمة الثبوت لموصوفها القسم الثالث الصفة الحاصلة بالفاعل
وهي عندهم الحدوث وليست هذه الصفة أعني الحدوث صفة نفسية إذ لا تثبت حال العدم مع أن المعدوم الممكن
عندهم متصف بكونه نفسا ولا صفة معنوية لأنها لا تعلل بصفة القسم الرابع الصفة التابعة للحدوث وهي التي

لا تحقق لها في حالة
العدم

لا تحقق لها في حالة العدم ولا يتصف بها الممكن إلا بعد وجوده ولا تأثير للفاعل فيها وهي منقسمة إلى أقسام
فمنها ما هي واجبة أي يجب حصولها لموصوفها عند حدوثه كالتحيز وقبول الأعراض للجوهر وكالحلول في
المحل والتضاد للأعراض وكإيجاب العلة معلولها وقبح القبيح فإن هذه كلها صفات واجبة الحصول للموصوف — فإنها
عند حدوثها ومنها ما هي ممكنة أي غير واجبة الحصول لموصوفها عند حدوثه وهي إما تابعة للإرادة ككون
الفعل الصادر من العبد طاعة أو معصية وتعظيما أو إهانة فإن الفعل قد يوجد غير متصف بشيء من ذلك
إذا لم يكن هناك قصد وإرادة وككون الأمر أمرا فإن قول القائل افعل قد يوجد ولا يكون أمرا إذا
لم يكن قصدا إلى طلب الفعل وإما غيرها أي غير تابعة للإرادة ككون العلم ضروريا فإنه صفة تابعة
لحدوث العلم وليست واجبة له لإمكان تفاوت العلم بالنظرية والضرورية بالنسبة إلى الأشخاص وليست
أيضا تابعة للقصد والإرادة وبينهم خلاف في تبعية الإتقان للعلم أو الإرادة فقال بعضهم إنه تابع للعلم
وحده فإن من تدرب بصنعة وحصل له فيها ملكة فقد يوجد منه في بعض الأوقات من تلك الصناعات ما
هو على غاية من الإحكام والإتقان بلا قصد وإرادة فدل على استقلال العلم به وقال آخرون منهم إن
المؤثر في إتقان الفعل هو الإرادة بشرط كون الفاعل عالما به وقد اتفقوا على أن ما يؤثر فيه العلم لا فرق
فيه بين العلم الضروري وغير الضروري لكن اختلفوا فيما يؤثر فيه الإرادة فقال بعضهم المؤثر من الإرادات
ما كان مقدورا مخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا وقال الآخرون لا فرق بين الإرادتين
كما لا فرق بين الإرادتين كما لا فرق بين العلمين وبينهم خلاف في الحسن أهو مما يتبع الحدوث وجوبا كالقبح
فيكون من قبيل الواجبة أو هو مما يتبع الحدوث مشروطا بالإرادة فيكون من قبيل الممكنة التابعة للإرادة
المرصد الأول في أحكامه الكلية الشاملة لجميع الأعراض وفيه مقاصد الأول في تعريف
العرض أما تعريفه عندنا فموجود قائم بمتحيز هذا هو المختار في تعريفه لأنه خرج منه الأعدام والسلوب إذ
ليست موجودة والجواهر إذ هي غير قائمة بمتحيز وخرج أيضا ذات الرب وصفاته ومعنى القيام بالغير — القيام
هو الاختصاص الناعت والتبعية في التحيز والأول هو الصحيح كما ستعرفه وقال بعض الأشاعرة العرض
ما كان صفة لغيره وهو منقوض بالصفات السلبية فإنها صفة لغيرها وليست أعراضا لأن العرض من أقسام
الموجود ومنقوض أيضا بصفاته تعالى إذا قيل بالتغاير بين الذات والصفات وأما تعريفه عند المعتزلة
فما لو وجد لقام بالمتحيز وإنما اختاروا هذا التعريف لأنه أي العرض ثابت في العدم عندهم منفكا عن الوجود
الذي هو زائد على الماهية ولا يقوم بالمتحيز حال العدم بل إذا وجد العرض قام به ويرد عليهم الفناء أي
فناء الجوهر فإنه عرض عندهم وليس على تقدير وجوده قائما بالمتحيز الذي هو الجوهر لكونه منافيا للجواهر
فلا يندرج في الحد ولا ينعكس أيضا على أصل من أثبت منهم عرضا لا في محل كأبي الهذيل العلاف الكلام

فانه قال ان بعض انواع كلام الله لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل والامتناع من اطلاق لفظ العرض على كلام وارادة حادثين مما لا يلتفت اليه واما تعريفه عند الحكماء فما هيته اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع اي محل مقوم لما حل فيه ومعنى وجوده في كذا وان كان اي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان مختلفة كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان او الزمان ومثل كون الشيء في الصحة او المرض وكونه في السعادة الا ان يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من ظاهر العبارة ان وجود السواد في نفسه قائم بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره وعرفوا الجوهر بانه ماهية اذا وجدت في الخارج لم يكن في موضوع وان جاز ان يكون في محل كالصورة الجسمية الحالة في المادة واشاروا بقولهم اذا وجدت الى ان الوجود زائد على الماهية في الجوهر والعرض ومن ثمه لم يصدق حد الجوهر على ذات الباري المقصد الثاني في اقسامه عند المتكلمين وهو اي العرض اما ان يختص بالحي وهو الحيوة وما يتبعها من الادراكات بالحواس ومن غيرها كالعلم والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة وسائر ما يتبع الحيوة وحصرها في عشرة باطل بلا شبهة واما ان لا يختص به وهو الاكوان المنحصرة في انواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمحسوسات باحدى الحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها وذهب بعضهم الى ان الاكوان محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمع والمفترق واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها واعلم ان الانواع كل واحد من الاقسام المندرجة تحت المختصة بالحي وغير المختصة به متناهية بحسب الوجود يعني ان عدد الانواع العرضية الموجودة متناه دل عليه الاستقراء وبرهان التطبيق ايضا وهل يمكن ان يوجد منه اي من العرض انواع غير متناهية بان يكون في الامكان وجود اعراض نوعية مغايرة للاعراض الموجودة الى غير النهاية وان لم يخرج منها الى الوجود الا ما هو متناه او لا يمكن ذلك اختلف فيه فمن منعه وهم اكثر المعتزلة وكثير من الاشاعرة نظروا الى ان كل عدد قابل للزيادة والنقصان قطعا فهو متناه لان ما لا يتناهى لا يكون قابلا لهما ومن جوزه كالجبائي واتباعه والقاضي منا في اكثر اجوبته فلانه ليس بعدد او لانه عدد فوجب اللاتناهي كما مر واختار عند المحققين هو التوقف وعدم الجزم بالجواز او المنع لضعف الماخذين ووجهه اي وجه ضعفهما ظاهر اما ضعف الثاني فلما مر في صدر الكتاب في تزييف المقدمات المشهورة بين القوم واما ضعف الاول فلما عرفت من ان قبول الزيادة والنقصان لا ينافي عدم التناهي كتضعيف الواحد والالف مرات غير متناهية ومن ان برهان التطبيق لا يتم الا فيما ضبطه

يطلق صح

الى العرض صح

وجودا لا يرى انه لا نزاع في ان الافراد الممكنة لنوع واحد من تلك الانواع غير متناهية وان لم يوجد فيها منها الا ما هو متناه المقصد الثالث في اقسامه عند الحكماء ذهب الحكماء الى انه منحصر في المقولات التسع وان الجواهر كلها مقولة واحدة فصارت المقولات العشر التي هي اجناس عالية للموجودات عشرا ولم ياتوا في الحصر بما يصلح للاعتماد عليه وعمدتهم في اثبات الحصر هو الاستقراء الناقص ووجه ضبطه بحيث تقل فيه الانتشار ويسهل الاستقراء انهم قالوا العرض اما ان يقبل لذاته القسمة ام لا والاول هو الكم وانما قلنا لذاته ليخرج عن الحد الكم بالعرض كالعلم بمعلومات فانه قابل للقسمة لكن لا لذاته بل لتعلقه بالمعلومين المعروضين للعدد وستجد عليك اقسام الكم بالعرض والمراد بالقسمة هنا ان يعني في حد الكم ان يفرض فيه شيء غير شيء فيدخل فيه المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل للقسمة بهذا المعنى وذكر في الملخص ان قبول القسمة قد يراد به كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانقسام بهذا المعنى هو المادة والمقدار معد لها في قبولها اياه ثم ذكر فيه انه لا يجوز تعريف الكم بقبول القسمة لانه مختص بالمتصل ولا يخفى عليك ان الذي كان يقتضيه كلامه السابق ان يقول اذا عرف الكم بقبول الانقسام واريد به الافتراق لم يتناول المتصل بل كان مختصا بالمنفصل لكنه لما صرح فيه باختصاص الحد بالمتصل وجب ان يراد المعنى الاول ويزاد فيه قيد كما فعله الكاتبي في شرحه حيث قال بالقابل عن المباحث المشرقية احد المعنيين هو كونه بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء ولا يزال كذلك ابدا ولا شك ان هذا القيد يخصصه بالمتصل لان الوحدة التي ينقسم اليها المنفصل لا يمكن ان يفرض فيها شيء غير شيء وفي عبارة الملخص نوع اشعار بهذا القيد حيث قيل فيه وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته لكن الصواب ان تلك الزيادة غير معتبرة في المعنى الاول بل هو شامل للمتصل والمنفصل معا واليه اشار المصنف بقوله فلا يرد قول الامام الرازي انه يختص بالمتصل فيكون الحد غير جامع لخروج المنفصل عنه والثاني وهو ما ليس يقبل القسمة لذاته اما ان يقتضي النسبة لذاته اي يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير او لا يقتضي النسبة والثاني هو الكيف ثم صرح بلفظ الرسم تنبيها على ان الاجناس العالية بسيطة لا يتصور لها حد حقيقي كما سيصرح به عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يقتضي النسبة لذاته وسينكشف لك هذا الرسم في المرصد الثالث ولا يرد على تعريف الكيف الوحدة لانها عدمية فلا يندرج في العرض الذي هو من اقسام الموجود والاول وهو ما يكون مفهومه معقولا بالقياس الى الغير هو النسبة واقسامه سبعة الاول اين وهو حصول الجسم في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به ويسمى هذا اينا حقيقيا

التي صح

وعرفه ايضا بانه هيئة تحصل للجسم بالنسبة الى المكان الحقيقي وقد يقال الاين لكونه وحصوله في ما ليس حقيقيا
من امكنته مثل الدار او البلد او الاقليم او المعمورة او غير ذلك مجازا اى قولا مجازيا فان كل واحد منها
يقع في جواب اين هو التاسع متى وهو الحصول او الهيئة التابعة للحصول في الزمان او طرفه وهو الآن كالكون في
الآنية الحاصلة دفعة مثل الشا والطا وينقسم المتى كالاين الى حقيقي كاليوم للصوم وغير حقيقي كالاسبوع و
الشهر والسنة لما وقع في بعض اجزائها فانه يجوز ان يجاب بها السؤال للسؤال بمتى لان الزمان في المتى الحقيقي
يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف المكان في الاين الحقيقي الثالث الوضع وهو هيئة تعرض للشئ اى للجسم بسبب نسبة
اجزائه بعضها الى البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغيرها وبسبب نسبة اجزائه الى الامور الخارجة عن
ذلك الشئ كوقوع بعضها نحو السماء مثلا وبعضها نحو الارض واذا جعل الوضع هيئة معلولة للنسبتين فالقيام
والاستلقاء وضعان متغايران لاختلاف نسبة الاجزاء فيهما الى الخارج ولو لم يعتبر في ماهية الوضع نسبة الاجزاء
فيهما الى الخارج اى الامور الخارجة بل اكتفى فيهما بالنسبة فيما بين الاجزاء وحدها لزم ان يكون القيام بعينه
الانتكاس لان القائم اذا قلب بحيث لا يتغير النسبة فيما بين اجزائه كانت الهيئة المعلولة لهذه النسبة
وحدها باقية بشخصها فيكون وضع الانتكاس وضع القيام بعينه لا يقال اللازم مما ذكرتم اشتراكهما في معنى
الوضع الذى هو جنسهما فيجوز ان يتميزا بالفصل الحاصل من النسبة الخارجية لانا نقول الجنس والفصل يتحدان
وجودا وجعلا فكيف يتصور ان حصة من الجنس قارنت فصلا ثم فارقته الى فصل آخر فالحق اذن اعتبار النسبتين
في ماهية الوضع الرابع الملك ويسمى الجدة ايضا وهو هيئة تعرض للشئ بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله
وبهذا القيد الاخير اعنى انتقال المحيط بانتقال المحاط يمتاز الملك عن المكان اى الاين المتعلق به فانه وان
كان هيئة عارضة للشئ بسبب المكان المحيط به الا ان المكان لا ينتقل بانتقال المتمكن سواء كان ذلك المحيط
اما طبيعيا حاصلا كالاهاب للهرة مثلا او لا يكون طبيعيا وسواء كان محيطا بالكل كالثوب اى ملبس جميع البدن
او محيطا بالبعض كالخاتم والعمامة والخف والقميص وغيرها الخامس الاضافة وهى النسبة المتكررة اى
اى نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى معقولة ايضا بالقياس الى الاولى كالابوة فانها نسبة تعقل بها
بالقياس الى البنوة وانها اى البنوة ايضا نسبة تعقل بالقياس الى الابوة فالاضافة اخص من مطلق
النسبة فاذا نسبنا المكان الى ذات المتمكن حصل للمتمكن باعتبار الحصول فيه هيئة هى الاين واذا نسبناه الى
المتمكن باعتبار كونه ذا مكان كان الحاصل مضافا لان لفظ المكان يتضمن نسبة معقولة بالقياس الى نسبة
اخرى هى كون الشئ ذا مكان اى متمكنا فيه فالمكانية والمتمكنية من مقولة الاضافة وحصول الشئ في المكان نسبة
تعقل بين ذات الشئ والمكان لا نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى فليس من تلك المقولة وبهذا الذى
صورناه لك يمكنك الفرق بين النسبة التى ليست من المضاف وبين المضاف فاعقله وتحققه في سائر النسب

فانه مما قد طول فيه الكلام وحاصله ما قلنا السادس ان ينفعل وهو التاثر كالمتسخن مادام يتسخن
فان له مادام يتسخن حالة غير قارة من التاثر التسخينى الذى هو من مقولة ان ينفعل فهو يعنى ان ينفعل اذن
غير ما هو مبدا للسخونة اى المتسخن لانه يبقى بعد التسخن الذى لا بقاء لمقولة ان ينفعل بعده وربما كان ذلك
المبدا جوهرا السابع ان يفعل وهو التاثير كالمسخن مادام يسخن فان له حالة غير قارة هى التاثير
التسخينى الذى هو من مقولة ان يفعل فهو يعنى ان يفعل اذن غير السخونة لبقائها بعده اى بعد التسخين الذى
لا بقاء لمقولة ان يفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذلك الاحراق النار في الثوب والقطع
المستقر في الخشب وغير الاستعداد لها اى غير استعداد المتسخن للسخونة لثبوته قبله اى قبل التسخن
الذى هو من مقولة ان ينفعل بل ذلك الاستعداد من مقولة الكيف ايضا ولما كانت هاتان المقولتان امرين
متجددين غير قارين اختير لهما ان يفعل وان ينفعل دون الفعل والانفعال قيل الوحدة والنقطة خارجتان
عنها اى عن المقولات التسع فبطل الحصر فقالوا لا نسلم انهما عرضان اذ لا وجود لهما في الخارج وان سلمنا انهما عرضان
موجودان فنحن لم نحصر الاعراض باسرها فيها اى في التسع على معنى ان كل ما هو عرض فهو مندرج تحتها غير خارج
عنها حتى يرد علينا ان هناك عرضا خارجا عنها بل حصرنا فيها المقولات وهى الاجناس العالية على معنى ان
كل ما هو جنس عال للاعراض فهو احدى هذه التسع فلا يردان اى الوحدة والنقطة علينا الا اذا ثبت ان
كلا منهما مقول على ما تحته قول الجنس وتحته اجناس ولا يندرج فيما ذكرنا حتى يثبت انهما جنسان عاليان للاعراض
خارجان عن التسع فيبطل به حصر الاجناس العالية فيها ولم يثبت شئ منهما اى من الامور الثلثة لجواز
ان يكون قولهما على ما تحتهما قولا عرضيا وان يكون ما تحتهما اشخاصا متفقة الحقيقة او انواعا حقيقية لا
اجناسا وان يندرجا في مقولة الكيف كما ذكر في المباحث المشرقية لان كلا منهما عرض لا يتصور بتوقف تصوره
على تصور امر خارج عن حامله ولا يقتضى قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله واما ادراجهما في مقولة الكم على ما زعمه
قوم فباطل لان الكم هو الذى يقبل القسمة لذاته بخلافهما واعلم ان دعوى انحصار المقولات العرضية في الامور
التسعة يشتمل على مقامين احدهما ان هذه التسعة اجناس عالية والثانى انه ليس للاعراض جنس عال سواها
وليس شئ من هذين المقامين بيقيني وذلك لانه لم يثبت كون كل واحد من التسعة جنسا لما تحته لجواز ان يكون
ما تحته امورا مختلفة بالحقيقة وهو عارض لها فيكون حينئذ عرضا عاما لا جنسا ولا كونها اى ولم يثبت ايضا
كون ما في التسعة على تقدير جنسيتها اجناسا عالية لجواز ان يكون ما تحتها انواعا حقيقية فيكون كل واحد
منها جنسا مفردا لا عاليا او ان يكون اثنان منها او اكثر داخلا تحت جنس آخر فيكون ذلك الداخل تحت
الجنس الآخر جنسا متوسطا ان كان ما تحته اجناسا او جنسا سافلا ان كان ما تحته انواعا حقيقية فظهر
انه لم يثبت المقام الاول بل نقول لم يتصد احد منهم لاثباته اصلا ولا الآخر اى ولم يثبت ايضا الآخر الذى

هو التمام الثانی للجسم مقولة اخری ای جنس عال للاعراض مغایر للتسعة المذکورة وقد احتج ابن سینا علی
الحصر بما خلاصته انه ای العرض ینقسم انقساما دایرا بین النفی والاثبات الی کم وکیف ونسبة کما مر من ان
العرض اما ان یقتضی لذاته القسمة او لا والثانی اما ان یقتضی لذاته النسبة او لا فهذه اقسام ثلثة لا یخرج العرض
عنها وعن الجوهر فانحصر اقسام الوجود الممکن فی اربعة وعلی هذا فالنسبة اما للاجزاء ای اجزاء موضوعها
بعضها الی بعض وهو الوضع او لا یکون النسبة بین اجزاء موضوعها بل المجموع الی امر خارج عنه وهی ای الخ
النسبة اما الی کم فان کان ذلک الکم قارا ای توجد اجتماع اجزائه معا فان انتقل ذلک الکم القار به ای بانتقال
موضوع النسبة فهو الملک والا فهو الاین وان کان ذلک الکم غیر قار فهو متی واما الی نسبة فالمضاف
لان النسبة المتکررة واما الی کیف ولا یعقل النسبة الی الکیف الا ان یکون منه غیره وهو
ان ینفعل او یکون هو من غیره وهو ان ینفعل واما الی الجوهر وهو لا یقبل النسبة لذاته بل العارض من
عوارضه ولا یخرج ذلک العارض عما ذکرنا من الاعراض الثلثة فالنسبة الی الجوهر یکون راجعة الی النسب
المذکورة لا قسما براسه فانحصرت الممکنات الموجودة فی عشر مقولات والاعراض فی تسع منها والاعتراض علی
ما ذکر فی هذا الحصر انا لا نسلم ان النسبة الی الکم القار یکون بالاحاطة فقط حتی ینحصر فی الاین والملک
بل قد یکون النسبة الی الکم القار بوجه آخر کالمماسة بین سطحی جسمین والمطابقة التی بین الانحاء فی
فی الاطراف وایضا فاعتبر فی الوضع نسبة الاجزاء الی الاجزاء والی الخارج ایضا کما مر فقد جاء
الترکیب وانه یوجب تکثر الاقسام اذ یجوز ان یعتبر الترکیب بین النسبة الی الکم والنسبة الی الکیف
مثلا فیکون قسما خارجا عن الاقسام المذکورة وایضا ینبغی من الاقسام الممکنة النسبة الی العدد الذی
هو الکم المنفصل ولا بد کان علی انتفائه ای انتفاء هذا القسم وایضا فالنسبة الی الزمان الذی هو کم متصل
غیر قار لا ینبغی ان یکون متی اذ لا یجب ان یکون تلک النسبة بالحصول فیه حتی یکون متی فان للحرکة التی
الزمان مقدارها والجسم الذی هو محل تلک الحرکة نسبة الی الزمان ولیس انتساب شیء منها الی الزمان
بحصوله فیه وایضا لا نسلم ان النسبة فی الکیف لا یعقل الا بانه من غیره او منه غیره وما الدلیل علیه
بل قد یکون تلک النسبة بالمشابهة واذا جاز ان یکون النسبة الیه علی وجه آخر لم یکن منحصرا فی ان یفعل
وان ینفعل علی ان انحصارهما بین المقولتین فی النسبة الی الکیف منظور فیه وایضا فالنسبة الذاتیة الجوهر
معقولة کالحصول فیه اعنی حلول الاعراض فی ذات الجوهر وکون الحیز حیزا له وهو غیر حصوله فی الحیز لان
حصوله فیه نسبة له الی الحیز وکونه حیزا له نسبة للحیز الیه وبالجملة فلیس لی انتفاء ما ابدیناه من الاقسام
ضروریا وانتم مطالبون بالحجة علیه ولو قیل استقرانا الموجود لما وجدنا شیئا هو جنس عال للموجودات
الممکنة غیر ذلک الذی ذکرناه کان هذا التقسیم ضایعا ووجب الرجوع آخر ذی اثیر ای قبل کل شیء الی

تقسیمها

الی الاستقراء وطرح مؤنة هذه المقدمات الطویلة وان اراد ابن سینا بما ذکره الارشاد الی کیفیة
الاستقراء فلا باس فان فیه ای فیما ذکره تقریبا الی الضبط الجامع للمنتشر وتبعیدا عن الخبط الناشی
من الانتشار واعلم ان انحصار الممکنات فی هذه المقولات من المشهورات فیما بینهم وهم معترفون
بانه لا سبیل لهم الیه سوی الاستقراء الذی لا یفید الا ظنا ضعیفا ولذلک خالفه بعضهم فجعل
المقولات اربعا الجوهر والکم والکیف والنسبة الشاملة للسبعة الباقیة وبعضهم جعلها خمسا
فعد الحرکة مقولة براسها وقال العرض ان لم یکن قارا فهو الحرکة وان کان قارا فاما ان لا یعقل الا
مع الغیر فهو النسبة والاضافة او یعقل بدون الغیر وح اما ان یقتضی لذاته القسمة فهو الکم او لا وهو
الکیف وقد صرحوا بان المقولات اجناس عالیة للموجودات وان المفهومات الاعتباریة من
الامور العامة کالوجود والشیئیة والامکان والعمی والجهل لیست مندرجة فیها وکذلک مفهومات
المشتقات نحو الابیض والاسود خارجة عنها لانها اجناس لماهیات لها وحدة نوعیة مثل السواد
والبیاض والانسان والفرس وکون الشیء ذا بیاض لا یحصل به ماهیة نوعیة قالوا واما الحرکة فلا
فالحق انها من مقولة ان ینفعل وذهب بعضهم الی ان مقولتی الفعل والانفعال اعتباریتان فلا یندرج
الحرکة فیهما المقصد الرابع فی اثبات العرض لم ینکر وجوده الا ابن کیسان الاصم وانه ذهب
الی ان العالم کله جواهر فالحرارة والبرودة واللون والطعم مثلا لیست عنده عرضا بل جوهرا
والقایلون به ای بوجود العرض اتفقوا علی انه لا یقوم بنفسه الا شرذمة قلیلة لا یبالی بشانهم کابی الهذیل
العلاف ومن تبعه من البصریین فانه جوز ارادة عرضیة تحدث لا فی محل وجعل الباری تعالی مریدا
بها ای بتلک الارادة والضرورة کافیة لنا فی هذین المقامین فانا ندرک الاعراض من الالوان و
والاضواء والاصوات والطعوم والروایح والحرارة والبرودة وغیرها بحواسنا ولا نشک فی انها محتاجة
قیامها بنفسها ودعوی کون الارادة قائمة بنفسها وکون الباری مریدا بها مع استواء نسبتها الیه
والی غیره مکابرة صریحة المقصد الخامس فی ان العرض لا ینتقل من محل الی محل علی قیاس
انتقال الجسم من مکان الی مکان وهذا حکم قد اتفق العقلاء علی صحته فعند المتکلمین لان الانتقال
انما یتصور فی المتحیز وذلک لان الانتقال هو حصول الشیء فی حیز بعد ان کان فی حیز آخر وهذا المعنی
لا یتحقق الا فی المتحیز والعرض لیس بمتحیز وفیه نظر فان ذلک الانتقال المفسر بما ذکر هو انتقال
الجوهر من مکان الی آخر واما انتقال العرض الذی کلامنا فیه فهو ان یقوم عرض بعینه بمحل بعد قیامه
بمحل آخر ولیس هذا مما لا یتصور فی العرض بل لا بد لنفیه عنه من برهان لا یقال هو حال الانتقال اما فی
المحل الاول او الثانی وکلاهما باطل لان کونه فی المحل الاول استقرارا فیه متقدم علی الانتقال عنه

العرض فی حال الانتقال اما ان یکون فی الموضع الاول او الثانی وهما باطلان لان کون العرض فی الموضع الاول هو ان یکون مستقرا فیه وهو متقدم علی الانتقال

الاستقرار فیه

وكونه في المحل الثاني ثبوت فيه منتاخر عن الانتقال اليه واما في محل آخر وليعود الكلام الى الانتقال الى هذا
المحل ويلزم ذلك المحذور لانا نقول جاز ان يكون انتقال العرض دفعيا لا تدريجيا فيكون آن مفارقته
لمحل هو آن مقارنته لمحل آخر واما عند الحكماء فلان تشخصه اى تشخص العرض المعين ليس لذاته وماهيته و عن محل صح
وماهيته ولا للوازمها والا انحصر نوعه في شخصه ولا لما يحل فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على
تشخصه ولا للمنفصل لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى الكل سواء فكونه علة لتشخص هذا الفرد دون
غيره ترجيح بلا مرجح اى تشخصه لمحله فالحاصل في المحل الثاني هوية اخرى اى تشخص آخر غير التشخص الذي كان فهو صح
حاصلا في المحل الاول لانه لما كان لمحله مدخل في تشخصه لم يتصور مفارقته عنه باقيا تشخصه بل يجب انتفاؤه
ح فلا يكون الحاصل في المحل عين الذي عدم بل شخصا آخر من نوعه والا سال من محل الى آخر لا يتصور الا
مع بقاء الهوية المنتقلة من احدهما الى الآخر واذ لا بقاء للهوية ههنا فلا انتقال اصلا وفيه نظر لجواز
ان يكون تشخصه بهويته الخاصة ولا يلزم ح انحصار النوع في الشخص انما يلزم ذلك اذا كان تشخصه بماهيته
وفيه بحث لانه ان اريد بهويته الخاصة تشخصه لزم كون الشيء علة لنفسه وان اريد ماهيته مع تشخصه كان
الكل علة لجزئه وان اريد وجوده العيني فان اخذ مطلقا لم يكن علة لتشخص معين وان اخذ معينا فكذلك
لان تعين الوجودات في افراد ماهية نوعية انما يكون بتعينات تلك الافراد فلو عكس جاز نعم يرد على لا تشخص معين صح
الدليل انا لا نسلم استواء نسبة المنفصل الى الكل اذ يجوز ان يكون له نسبة خاصة الى التشخص معين خصوصا
اذا كان المنفصل فاعلا مختارا فان له ان يختار ما يشاء ويتجه عليه ايضا انه لا يطرد في عرض ينحصر
نوعه في شخصه وربما يقال في اثبات امتناع الانتقال العرض يحتاج الى المحل بالضرورة فاما ان يحتاج العرض
المعين الى المحل معين فلا تفارقه لان خصوصية ذلك العرض المعين متعلقة بذلك المحل المعين ومقتضية اياه
لذاتها او الى محل غير معين ولا وجود له لان كل موجود في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم ح ان لا يوجد
العرض في الخارج لانتفاء المحل الذي يحتاج هو اليه وهذا باطل قطعا فتعين الاول وامتنع الانتقال وهو
المطلوب وفيه نظر اذ قد يحتاج العرض المعين الى المحل بلا شرط التعين اى الى محل مطلق غير مقيد
بالتعين وانه اعم من المعين الذي قيد بالتعين فيوجد ذلك المطلق المأخوذ بلا شرط التعين في كل معين
من المعينات لا الى محل مقيد بشرط عدم التعين حتى يمتنع وجوده في الخارج فيلزم ان لا يوجد العرض فيه
وانما قلنا انه يحتاج الى المحل المطلق عن التعين ولا يحتاج الى المقيد بعدم التعين اذ لا يلزم من عدم اعتبار
التعين في المحل الذي يحتاج اليه العرض المعين اعتبار عدم التعين فيه كما قد علمته من ان الماهية المطلقة
التي لم يعتبر فيها وجود عوارضها ولم تقيد به اعم من الماهية المخلوطة المقيدة به الموجودة في الخارج ومن
المجردة المقيدة بعدمها المستحيل في الخارج وجودها وايضا فمقتضى ما ذكرتم من الدليل وارد في الجسم بالنسبة

الى ذلك الجزء

الى ذلك الحيز فيقال الجسم يحتاج في كونه متحيزا الى الحيز بالضرورة فاما ان يحتاج الى الحيز معين او غير معين
والثاني بط لان غير المعين لا وجود له فيلزم ان لا يوجد الجسم المتحيز فتعين الاول فلا يجوز انتقال
الجسم عن الحيز المعين الى غيره فاستوضح ما يلزمكم وما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل هذا الذي ذكرتم
من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل منه الى ما يجاوره والحرارة
تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس والجواب ان الحاصل في المحل الثاني وهو المجاور او المماس
تشخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول الحاصل في التفاح او النار يخلقه الفاعل المختار عندنا
بطريق العادة عقيب المجاورة او المماسة او يفيض ذلك التشخص الآخر على المحل الثاني من العقل الفعال عند
الحكماء بطريق الوجوب لاستعداد يحصل له من المجاورة او المماسة المقصد السادس لا يجوز في الكتاب
قيام العرض بالعرض عند اكثر العقلاء خلافا للفلاسفة لنا في عدم الجواز وجهان والمذكور وجهان
الاول ان قيام الصفة بالموصوف معناه تحيز الصفة تبعا لتحيز الموصوف وهذا اى كون الشيء متبوعا للتحيز
غيره به لا يتصور الا في المتحيز بالذات لان المتحيز بتبعية غيره لا يكون متبوعا للثالث اذ ليس كونه متبوعا
لذلك الثالث اولى من كونه تابعا له والعرض ليس متحيزا بالذات بل هو تابع في التحيز للجوهر فلا يقوم
به غيره الوجه الثاني العرض المقوم به لا يجوز ان يقوم بنفسه وان قام بعرض آخر عاد الكلام فيه ولا يتسلسل
الاعراض المقوم بها الى غير النهاية والا يجمع تلك الاعراض المتسلسلة حاصلة لا في محل وقد عرفت بطلانه
لامتناع قيام العرض واحدا كان او متعددا بنفسه بل لا بد له من محل يقوم به وان انتهت الاعراض المقوم
بها الى الجوهر فالكل قائم به لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون عرض قائما بالعرض هي
والمقدر خلافه وهما اى هذان الوجهان ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان القيام هو التحيز تبعا
كما ذكرتم بل هو الاختصاص الناعت وهو ان يختص شيء بآخر اختصاصا يصير به ذلك الشيء نعتا للآخر
والآخر منعوتا به فيسمى الاول حالا والثاني محلا له كاختصاص السواد بالجسم لا كاختصاص الماء بالكوز و
وتحقيقه اى تحقيق ان معنى القيام هذا دون ذاك امران الاول ان التحيز صفة للجوهر قائم به وليس
التحيز متحيزا تبعا للتحيز والا كان الشيء الذي هو التحيز مشروطا بنفسه ان قلنا لو حله التحيز القائم بذلك
الجوهر اذ لا بد ان يقوم التحيز اولا بالجوهر حتى يتبعه غيره في التحيز فان كان ذلك الغير نفس التحيز فقد
اشترط قيامه بالجوهر بقيامه بالجوهر وهو اشتراط الشيء بنفسه او يتسلسل ان قلنا تبعا للتحيز القائم
بالجوهر فيكون قيام كل تحيز به مشروطا بقيام تحيز آخر به قبله وهكذا الى ما لا نهاية له الامر الثاني
اوصاف الباري قائم به كما سنبينه من غير شائبة تحيز في ذاته وصفاته واما الوجه الثاني فلانه لا
يمتنع ان يقوم عرض بعرض وذلك العرض الثاني بآخر منتهيا الى ان ينتهي الى الجوهر فيكون بعضها تابعا

مترتب ثاني

لذلك الجوهر في تحيزه ابتداء والبعض الآخر تابعا للبعض الاول وليس يلزم من ذلك كون الكل قائما
بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا
لآخر اذ ليس هذا اولى من عكسه ممنوع لجواز ان يكون احدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا والآخر مقتضيا
لكونه تابعا وحالا وههنا اي قيام العرض بالعرض مع الانتهاء بالآخرة الى الجوهر محل النزاع فان قيامه به مع ما ذكرنا من ح
عدم الانتهاء اليه مما لا يقول به عاقل وقد احتج بعضهم بوجه ثالث فقال لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز
قيام العلم بالعلم ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في العلم الاول فيلزم التسلسل وهو مردود بان المتنازع
فيه قيام لبعض الاعراض المختلفة ببعضها دون المتماثلة والمتضادة احتج الفلاسفة على جواز قيام العرض
بالعرض بان السرعة والبطؤ عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فانها توصف بهما فيقال حركة سريعة
وحركة بطيئة دون الجسم فانه مما لا حظ حركته لم يصح بالضرورة ان يوصف بانه سريع او بطيء والجواب انه لا يصح
هذا الاحتجاج لا على مذهبنا فانهما اي السرعة والبطؤ ليسا عرضين ثابتين للحركة بل هما للسكنات
اي السرعة والبطؤ لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها فحاصل البطؤ ان الجسم يسكن
بسكنات كثيرة في زمان قطعه لمسافة وحاصل السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات
البطؤ ولا شك انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك دون الحركة ولا على مذهبهم لجواز ان تكون طبقات
ومراتبها المتفاوتة بالسرعة والبطؤ انواعا مختلفة بالحقيقة وليس ثمة امر موجود الا الحركة المخصوصة الحركات صح
التي هي نوع من تلك الانواع المختلفة كالكيفيات واما السرعة والبطؤ اللذان توصف بهما الحركات فمن الامور
النسبية التي لا وجود لها في الخارج فانه اذا عقلت الحركات المختلفة بالكيفية وقيس بعضها الى البعض عرض
لها في الذهن السرعة والبطؤ ولذلك ولكونهما امرين نسبيين اختلف حال الحركة فيهما بحسب اختلاف
المقايسة فانها اي الحركة تكون سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى حركة اخرى وعلى هذا فالسرعة
والبطؤ وصفان للحركة اعتباريان ولا نزاع في وصف الاعراض بالامور الاعتبارية انما الكلام في وصفها
بامور موجودة وللحكماء احتجاج آخر وهو ان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قائمان بالسطح
لانه الذي يوصف بهما والسطح عرض فاشار الجواب بقوله واما الخشونة والملاسة انهما كيفيتان اي لا نسلم والكلم ح
انهما من باب الكيف بل هما من مقولة الوضع التي هي من النسب الاعتبارية ولئن سلم انهما كيفيتان موجودتان
فقيامهما بالجسم لا بالسطح المقصد السابع ذهب الشيخ الاشعري ومتبعوه من محققي
الاشاعرة الى ان العرض لا يبقى زمانين فالاعراض جملتها غير باقية عندهم بل هي على التقضي والتجدد
ينقضي واحد منها ويتجدد آخر مثله وتخصيص كل من الآحاد المتقضية المتجددة بوقته الذي هو وجد فيه
انما هو للقادر المختار فانه يخصص بمجرد ارادته كل واحد منها بوقته الذي خلقه فيه وان كان يمكن له

له خلقه قبل ذلك الوقت وبعده وانما ذهبوا الى ذلك لانهم قالوا بان السبب المحوج الى المؤثر
هو الحدوث فيلزمهم استغناء العالم حال بقائه عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا
كبيرا لما ضر عدمه في وجوده فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان هو متجددا
محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقائه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه
فلا استغناء اصلا ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة وقالت الفلاسفة وجمهور المعتزلة
ببقاء الاعراض سوى الازمنة والحركات والاصوات وذهب ابو علي الجبائي وابنه وابو الهذيل
الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات والاصوات وانواع الكلام وللمعتزلة
في بقاء الحركة والسكون خلاف كما ستعرفه في مباحث الاكوان قالوا اي الفلاسفة وما لا يبقى من الاعراض
السيالة يختص امكانه بوقته الذي وجد فيه لا قبل ولا بعد اي لا يمكن ان يوجد قبل ذلك الوقت ولا
بعده لاستناده الى سلسلة مقتضية لذلك الاختصاص احتج الاصحاب على عدم بقاء الاعراض بوجوه ثلثة
الاول انها لو بقيت لكانت باقية اي متصفة ببقاء قائم بها والبقاء عرض فيلزم قيام العرض بالعرض
قلنا لا نسلم ان البقاء عرض بل هو امر اعتباري يجوز ان يتصف به العرض كالجوهر ولئن سلم كونه عرضا
فلا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض الوجه الثاني يجوز خلق مثله في محله في الحالة الثانية من وجوده
لان الله سبحانه قادر على ذلك اجماعا فلو بقي العرض في الحالة الثانية من وجوده لاستحال وجود
مثله فيها والا اجتمع المثلان وذلك محال فبقاء الاعراض يوجب استحالة ما هو جائز اتفاقا فيكون
باطلا قلنا يخلقه الله تعالى فيه اي في ذلك المحل بان يعدم الاول لان جواز ايجاد مثله في محله في الحالة
الثانية ليس مطلقا بل مشروط باعدام الاول ولا استحالة فيه كما لا استحالة في جواز ايجاد مثله في محله
في الحالة الاولى على تقدير عدم ايجاد الاول فيها وايضا ما ذكرتم يلزم مثله في الجوهر لانه يجوز خلق مثله
في حيزه في الحالة الثانية من وجوده اجماعا فلو كان باقيا لامتنع خلق مثله كذلك لاستحالة اجتماع
المتحيزين بالذات في حيز واحد فانتقض دليلكم الوجه الثالث وهو المعتمد عند الاصحاب في اثبات هذا
المطلب انها اي الاعراض لو بقيت في الزمان الثاني من وجودها لامتنع زوالها في الزمان الثالث اي
وما بعده واللازم الذي هو امتناع الزوال باطل بالاجماع وبشهادة الحس فانه يشهد بان زوال
الاعراض واقع بلا اشتباه فيكون الملزوم الذي هو بقاء الاعراض باطلا ايضا بيان الملازمة انه لو زال
العرض بعد بقائه فاما ان يزول بنفسه واقتضاء ذاته زواله واما ان يزول بغيره المقتضي لزواله
وذلك الغير اما امر وجودي يوجب عدمه لذاته اي لا باختياره فيكون فاعلا موجبا وهو طريان الضد
على محل العرض اولا يوجبه لذاته بل باختياره وهو الفاعل المعدم بالاختيار واما امر عدمي وهو زوال

الشرط وهذه الاقسام الاربعة الحاصلة للاحتمالات العقلية باطلة اما زواله بنفسه فلان ذاته لو
كانت مقتضية لعدمه لوجب ان لا يوجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هي لا يمكن تخلفه
عنه واما زواله بطريان ضد على محله فلان حدوث الضد في ذلك المحل مشروط بانتفائه عنه فان المحل
ما لم يخل عن ضد لم يمكن اتصافه بضد آخر فلو كان انتفاؤه عن المحل معللا بطريانه عليه لزم الدور لان كل واحد
من انتفاء الضد الاول وطريان الضد الثاني موقوف على الآخر معلل به او نقول في ابطال هذا القسم لما كان
التضاد من الطرفين فليس الطارئ بازالة الباقي اولى من العكس وهو ان يدفع الباقي الطارئ بل الدفع
الصادر عن الباقي اهون من الدفع الصادر عن الطارئ فيكون الدفع اقرب الى الوقوع من الرفع واما زواله
بعدم مختار فلان الفاعل بالاختيار لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثرا للمختار ولا للفاعل
اصلا او نقول في ابطال كون زواله بالمختار ما اثره عدم فلا اثر له اذ لا فرق بين قولنا اثره لا وقولنا لا اثر له
كما مر في بحث الامكان فليس الفاعل الذي استند اليه زوال العرض فاعلا اصلا سواء فرض مختارا او موجبا
واما زواله لزوال شرط فلان ذلك الشرط ان كان عرضا آخر تسلسل لانا ننقل الكلام الى العرض الذي هو الشرط
فيكون زواله بزوال شرطه الذي هو عرض ثالث وهكذا فيلزم وجود اعراض غير متناهية بعضها شرط
لبعض وان كان ذلك الشرط جوهرا والجوهر في بقائه مشروط بالعرض لزم الدور لان بقاء كل واحد
من الجوهر والعرض مشروط ببقاء الآخر وموقوف عليه والاعتراض عليه اي على هذا الدليل الذي علم
عدمه انا نختار انه يزول بنفسه قولكم فلا يوجد ابتداء ممنوع لجواز ان توجب ذاته العدم في الزمان الثالث
او الرابع خاصة اي دون الزمان الثاني فلا توجب ذاته العدم مطلقا حتى يكون ممتنعا فلا يوجد ابتداء
بل يلزم ان يكون اقتضاء ذاته عدمه في زمان مشروطا بوجوده في زمان سابق عليه والاستحالة ممنوعة ثم
هذا الدليل الذي ذكرتموه وارد عليكم في الزمان الثاني بان يقال لا يكون زواله في الزمان الثاني لان زواله
فيه اما لذاته واما لغيره الى آخر الكلام فما هو جوابكم عنه في صورة النقض فهو جوابنا عنه في صورة النزاع
وايضا قد يزول الضد بطارئ على محله قولكم حدوثه في ذلك المحل مشروط بزواله عنه قلنا ان اوجب
في الشرط تقدمه على المشروط منعنا كون حدوث الضد الطارئ مشروطا بزوال الضد الباقي اذ لا
دليل عليه سوى امتناع الاجتماع ولا دلالة له على هذا الاشتراط وان لم توجب في الشرط تقدمه بل يكتفى
بمجرد امتناع الانفكاك لم يمتنع التعاكس كما مر فجاز ان يكون كل منهما شرطا للآخر ويكون الدور اللازم منه دور
معية كما ان دخول كل جزء من اجزاء الحلقة الدوارة على نفسها في حيز الجزء الآخر مشروط بخروج الآخر عنه
وبالعكس ولا محذور في ذلك لان مرجعه الى تلازمهما وبالجملة اي سواء وجد التعاكس في الاشتراط او لا
فهما اي زوال الباقي وطريان الحادث معا في الزمان وهذه المعية لا تنافي العلية اذ العلية تقدم في العقل

يلزم ان صح

بعينه وفي ذلك صح

فقد يكون طريانه علة لزوال الباقي مع كونهما معا في الزمان كالعلة والمعلول فانهما متقاربان بحسب الزمان
مع كون العلة متقدمة في العقل والحكم بان الطارئ ليس اولى بازالة الباقي من عكسه باطل لان الطارئ
اقوى لقربه من السبب وبعد الباقي عنه وايضا فقد يزول لان الفاعل الذي فعله لا يفعل عدمه وذكر
لا يحتاج الى ان الفاعل صادر عنه بل مجرد امتناع الفاعل عن ابقاء ما فعله كاف في زواله وايضا لا نسلم
ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا صادرا عن الفاعل نعم ذلك مسلم في العدم المستمر واما العدم الحادث فقد
يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث وما الدليل على امتناعه وايضا فقد يزول بزوال شرط قولكم هو
الجوهر اذ لو كان عرضا تسلسل واذا كان ذلك الشرط هو الجوهر المشروط في بقائه بالعرض فيدور قلنا
ممنوع اي لا دور ولا تسلسل ولم لا يجوز ان يكون ذلك الشرط اعراضا لا تبقى على التبادل الى ان ينتهي
الى ما لا بدل عنه وعنده يزول يعني ان الاعراض عندنا قسمان قسم يجوز بقاؤه وقسم لا يجوز بقاؤه كا
لحركات وح جاز ان يقال شرط العرض الباقي هو الجوهر وشرط الجوهر هو تلك الاعراض المتبادلة فلا يلزم
دور وانما اعتبر في الشرط تبادل الاعراض الغير الباقية لان الواحد من تلك الاعراض لا بقاء له فلا يبقى ما هو
مشروط به هكذا ينبغي ان يضبط هذا الكلام واعلم ان النظام طرد هذا الدليل في الاجسام فقال والاجسام
ايضا كالاعراض غير باقية بل تتجدد حالا فحالا وسيرد عليك في الكتاب ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة
حالكا خلافا للنظام والنجار من المعتزلة وعلى هذا النقل يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام على مذهبه
بلا حاجة الى طرد الدليل فيها وانما يحتاج اليه اذا كانت الاجسام عنده مركبة من الجواهر الافراد كما
هو المشهور من مذهبه ويؤيده ما ذكرناه قوله ومنه اي ومن طرد هذا الدليل في الاجسام يعلم انه يرد
الاجسام نقضا عليه اي على هذا الدليل عند القائل ببقاء الاجسام وقد يجاب عنه اي عن هذا النقض
بانه يعني الجسم بل الجوهر مطلقا قد يزول بعرض يقوم به اي يخلق الله سبحانه عرضا منافيا للبقاء فيقوم
ذلك العرض بالجوهر فيزول كالفناء عند المعتزلة فانه عندهم عرض اذا خلقه الله فنيت الجواهر
كلها فان قيل المشهور من المعتزلة البصرية ان الفناء عرض مضاد للبقاء يخلقه الله لا في محل فيفنى به الجواهر
فلا يكون قائما بالفاني كما ادعيتم اجيب بانه جاز ان يخلق اولا لا في محل ثم يتعلق بمحل اراد الله افناءه
والاولى ان يقال المقصود تشبيه ذلك العرض بالفناء على مذهبهم لمجرد كونه منافيا للبقاء وان افترقا
في ان احدهما قائم بالمحل دون الآخر او بانه قد يزول الجوهر لعرض لا يخلقه الله فيه عند من يريد انما ذكر
اولا هو طريق زوال الجواهر على راي المعتزلة ولنا في زوالها طريق آخر وهو ان لا يخلق الله الاعراض
التي لا يمكن خلو الجواهر عنها فتزول قطعا والجواب عن جواب النقض ان يقال اذ جوزتم في فناء الجوهر
الباقي ذلك الذي ذكرتموه من انه يقوم به عرض ينافي بقاءه او لا يخلق الله فيه عرضا لا يمكن بقاؤه

ثم يفعل لا لانه م

كالالوان صح

عرض لا بعينه من اعراض متعددة
من الاعراض التي لا تبقى لذاتها
كدورات معدودة من الحركات
مثلا فيكون كل واحد من تلك الاعراض
المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود
ذلك العرض باستمرار شرطه ما دام
يتناول تلك الاعراض فاذا انتهت
الى ما لا بدل عنه كالدورة الاخيرة
من تلك الدورات المعدودة فقد
زال الشرط فيزول العرض الباقي
بلا تسلسل وجاز ايضا ان يقال
شرط العرض الباقي صح

بقا

بدونه فليجز مثله في فناء العرض الباقي فلا يتم الدليل في اصل المدعى ايضا الا ان تعود انت او
يعود المستدل الى ان العرض لا يقوم به عرض وقد عرفت انه لا يتم فلا يتصور فناؤه باحد
الوجهين المذكورين في فناء الجوهر والكرامية من المتكلمين احتجوا بهذا الدليل على ان العالم لا
يعدم ولا يصح فناء الاجسام مع كونها محدثة اذ قد بينا استلزام البقاء لامتناع الزوال وبقاء
الاجسام ضروري لا شبهة فيه اصلا فيمتنع زوالها قطعا وسيأتيك في مباحث صحة الفناء على العالم زيادة
بحث عن هذا الموضع تزداد بها انكشافه عليك ثم للقائلين ببقاء الاعراض طرق الاول المشاهدة فانا
نشاهد الالوان الباقية فانكار بقائها قدح في الضروريات قلنا لا دلالة لها اي للمشاهدة على ان المشاهد
امر واحد مستمر لجواز ان يكون امثالا متواردة بلا فصل كالماء الدافق من الانبوب يرى امرا واحدا
مستمرا بحسب المشاهدة وهو في الحقيقة امثال تتوارد على الاتصال الثاني انه لو جوزتم توارد الامثال في
الاعراض فليجز مثله في الاجسام فيلزم ان لا نجزم ببقاء الاجسام وهو باطل اتفاقا قلنا ما ذكرتم تمثيل
او قياس فقهي بلا جامع فكان فاسدا وليس حكمنا ببقاء الاجسام لمشاهدة الاستمرار حتى يجعل مشاهدة
الاستمرار علة جامعة في ذلك التمثيل بل حكمنا ببقاء الاجسام بالضرورة العقلية لا بالمشاهدة الحسية وبانه لولاه
اي لولا بقاء الاجسام لم يتصور الموت والحياة لان الموت كما هو المشهور عدم الحياة عن محل اتصف بها واذا
لم يكن الاجسام باقية كان محل الموت غير الجسم الموصوف بالحياة الثالث العرض يجوز اعادته وهو اي اعادته
تأويل ان بقاء وجوده في الوقت الثاني الذي هو بعد وقت عدمه الذي هو عقيب وقت وجوده واذا
جاز وجود العرض في وقتين مع تخلل العدم بينهما في وقت متوسط بين الوقتين فجوازه اي فوجوده بدون
تخلل العدم بل على سبيل الاستمرار اولى بالجواز فلا يمتنع بقاء الاعراض قلنا الشيخ منع اعادة العرض واكثر
عليه في ذلك والتسليم ان الاعادة جائزة فقياس بلا جامع اي قياس وجوده في وقتين بلا تخلل العدم على
وجوده فيهما بدونه قياس لا جامع فيه ودعوى الاولوية اي اولوية الوجود بلا تخلل العدم بالجواز دعوى
بلا دليل عليها لجواز ان يكون تخلل العدم شرطا للوجود في الوقت الثاني فيمكن الاعادة دون البقاء بل نقول
ذلك اعني الوجود في الوقتين مع تخلل العدم عندنا جائز وهذا اي الوجود فيهما بلا تخلله ممتنع فلا يصح قياس
الثاني على الاول في الجواز اصلا وقد يقال كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كذلك
الحكم ببقاء الاعراض كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة ايضا والطرق المذكورة تنبيهات على حكم ضروري
فالمناقشة فيها لا يجدي طائلا المقصد الخامس العرض الواحد بالشخص لا يقوم بمحلين ضرورة اي هذا الحكم معلوم المقصد
بالضرورة ولذلك نجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بالمحل الآخر جزما يقينيا لا يحتاج فيه
الى فكر ولا فرق بينه اي بين جزمنا بان العرض الواحد لا يقوم بمحلين وبين جزمنا بان الجسم الواحد لا يوجد

في آن في مكانين فكان الجزم الثاني بديهيا بلا شبهة فكذا الاول ولسنا نقول نسبة العرض الى المحل
كنسبة الجسم الى المكان فلو جاز حلوله في محلين لجاز حصول الجسم في مكانين حتى يرد عليه ان النسبتين
ليستا على السواء لامكان حلول اعراض متعددة معا في محل واحد وامتناع اجتماع جسمين في مكان
واحد ونوضحه اي نوضح ما ذكرناه من ان العرض يمتنع ان يقوم بمحلين بان العرض انما يتعين ويتشخص
بمحله كما مر فلو قام عرض واحد بمحلين لكان له بحسب كل محل تعين وتشخص لامتناع توارد العلتين على
تشخص واحد واذا كان له تعينان كان الواحد اثنين وهو محال وليس هذا استدلالا لان الحكم ضروري
بالبديهة و بل هو تنبيه له ببيان لميته فان الشيء المعلوم اذا علم بلميته اطمأنت اليه النفس اكثر وان كان الجزم اليقيني
حاصلا بدونه ولم تجد له مخالفا الا ان قدماء المتكلمين هكذا وقع في نسخ الكتاب والمشهور في الكتب
وهو الصحيح ان قدماء الفلاسفة القائلين بوجود الاضافات جوزوا قيام نحو الجوار والقرب والاخوة
وغيرها من الاضافات المتشابهة بالطرفين قالوا المضافان ان قام بكل منهما اضافة على حدة كان كل
واحد منهما منقطعا عن الآخر فلا بد ان يقوم بهما اضافة واحدة لتربط بينهما واكثر المتكلمين قربا
من ذلك التخالف بالتشخص يقرب ذلك من هذا وان شاركه في الكيفية النوعية وهي المشاركة اعني الوحدة
النوعية كافية في الربط بين المضافين ولا حاجة فيه الى الوحدة الشخصية وتوضيحه اي توضيح ما ذكرناه
من الاختلاف الشخصي في المتشابهين المتخالفان من الاضافات كالابوة والبنوة اذ لا شبهة على ذي مسكة
انهما متغايران بالشخص بل بالنوع ايضا مع وجود الارتباط بهما بين المضافين اعني الاب والابن
ويلزمهم قيامه اي جواز قيامه باكثر من امرين اعني محلين فان الجوار والقرب والاخوة مثلا كما يتحقق
بين شيئين يتحقق ايضا بين اشياء متعددة فلو جاز اتحادها هناك جاز اتحادها هنا ايضا ولا يندفع
هذا الالزام عنهم الا ببيان الفرق وقال ابو هاشم التأليف عرض وانه يقوم بجوهرين لا اكثر اما الاول
وهو كونه عرضا يقوم بجوهرين فلان من الجسم ما يصعب انفكاكه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وليس ذلك
العسر في الانفكاك الا للتأليف توجب ذلك العسر اذ لولاه لما صعب الانفكاك بين اجزائه كالماء والماء
ولا يتصور ايجاب العسر وصعوبة الانفكاك في العدم المحض فهو اعني التأليف صفة ثبوتية موجودة
الجزء موجبة لصعوبة الانفصال ولا يقوم التأليف بكل واحد من الجزئين ضرورة اي لا يجوز ان يقوم بهذا فقط
ولا بذاك الجزء فقط لان التأليف لا يعقل في امر واحد بالضرورة ولو قال ولا يقوم بواحد من الجزئين
لكان اظهر فهو قائم بهما اي بكل واحد منهما معا لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا لكان المحل واحدا وهو
المطلوب وجوابه منع ان عسر الانفكاك فيما بين اجزاء بعض الاجسام للتأليف القائم بتلك الاجزاء
بل للفاعل المختار الذي الصق باختياره بعض تلك الاجزاء ببعض على وجه صعب الانفكاك به واما

واما الثاني وهو انه لا يتقوم باكثر من جزءين فلانه لو قام التاليف الواحد بثلثة اجزاء مثلا لعدم التاليف
بعدم جزء واحد من تلك الثلثة لان عدم المحل يستلزم عدم الحال فيه والتالي باطل لان الجزئين الباقيين
بينهما تاليف قطعا لان صعوبة الانفكاك باقية بينهما والجواب ان التاليف الذي بين الجزئين غير التاليف
الذي بين الثلثة اي يجوز ان يتقوم تاليف واحد بجزئين كما ذكرته ويتقوم تاليف آخر بثلثة اجزاء فيكون هذا
التاليف القائم بالثلثة مغايرا بالشخص للتاليف الاول القائم بالجزئين وان ماثله في الحقيقة النوعية والذي
عدم عند عدم واحد من الثلثة هو التاليف الثاني القائم بالثلثة دون التاليف الاول القائم بالاثنين فلا يلزم
حينئذ انعدام التاليف بينهما واعلم ان العرض الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم ذلك العرض
بانقسامه حتى يوجد كل جزء منه في جزء من محله فهذا مما لا نزاع فيه وقيامه بمحل منقسم على وجه لا ينقسم بانقسام محله
مختلف فيه كما سياتي واما قيامه بمحل مع قيامه بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكرنا ان بطلانه بديهي وما نقل من
ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا منازعة معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل على
القسم الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية التاليف والمشهور ان مراده القسم الثالث الذي
علم بطلانه بديهة المقصد الثاني الكم قدمه على سائر المقولات لكونه اعم وجودا من الكيف
فان احد قسميه اعني العدد يعم المقارنات والمجردات واوضح وجودا من الاعراض النسبية التي لا تعرض لها الا
ذوات موضوعاتها كثيرا الكميات والكيفيات وفيه مقاصد تسعة الاول الكم له خواص ثلث يتوصل بها
الى معرفة حقيقته الاولى انه يقبل القسمة والقسمة تطلق على معنيين على القسمة الوهمية وهي فرض شيء غير شيء وقد مر
ان هذا المعنى شامل للكم المتصل والمنفصل وعلى القسمة الفعلية وهي الفصل والفك سواء كان بالقطع او بالكسر و
والمعنى الاول من خواص الكم وعروضه للجسم ولسائر الاعراض يعني باقيها بواسطة اقتران الكمية بها فانك اذا
تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه عددا ولا مقدارا لم يمكنك فرض انقسامه والمعنى الثاني لا يقبله الكم المتصل الذي
هو المقدار فان القابل يبقى مع المقبول والا لم يكن قابلا له حقيقة بالضرورة وعند الفك والفصل الوارد على
الجسم لا يبقى الكم اي المقدار الاول بعينه لانه متصل واحد في حد ذاته لا مفصل فيه اصلا بل يزول ويحصل هناك
كمان اي مقداران آخران لم يكونا موجودين بالفعل والا كان في متصل واحد متصلات غير متناهية بحسب
الانقسامات الممكنة نعم الكم المتصل الحال في المادة الجسمية يعد المادة لقبول القسمة الانفكاكية وان لم يمكن اجتماع
ذلك الكم مع تلك القسمة كما تعد الحركة الى الحيز السكون فيه وان كان لا يمكن اجتماعهما والمعد لا يجب اجتماعه مع الاثر
فالقابل للقسمة الانفكاكية هو المادة الباقية بعينها مع الانفكاك والانفصال دون المقدار الذي هو الكم المتصل
ثم نقول ان القسمة الفكية اذا اريد بها زوال الاتصال الحقيقي فهي كما لا تعرض للكم المتصل لا تعرض للكم المنفصل
ايضا لان معروض الوحدات من حيث انه معروض لها لا يكون متصلا واحدا في نفسه بل منفصلا بعضه عن بعض

التفصيلية

فلا يتصور هناك زوال اتصال حقيقي واذا اريد بها زوال الاتصال بحسب المجاورة كانت عارضة لمعروض الوحدات
بالذات لا للوحدات في انفسها واذا اريد بها عدم الاتصال مطلقا اعني الانفصال الذاتي فهي عارضة للوحدات بالذات
بالذات فانها في ذواتها منفصلة بعضها عن بعض وعارضة لمعروضات الوحدات بواسطتها الخاصة الثانية و
وجود عاد فيه يعده اما بالفعل كما في العدد فان كل عدد يوجد فيه الواحد بالفعل وهو عاد له وقد يعد بعض
الاعداد بعضها ايضا واما بالتوهم كما في المقدار فان كل مقدار خطا كان او سطحا او جسما يمكن ان يفرض فيه واحد
يعده كما يعد الاشل وهو حبل طوله ستون ذراعا بالذراع ومعنى العد انك اذا اسقطت منه امثاله اي من المعدود
امثال العاد فني المعدود وقد يفسر العد باستيعاب العاد بالمعدود بالتطبيق لكنه مخصوص بالمقادير ولا يتناول
العدد اذ لا معنى لتطبيق الوحدة على الوحدة الخاصة الثالثة المساواة ومقابلاها اعني الزيادة والنقصان
فان العقل اذا لاحظ المقادير او الاعداد ولم يلاحظ معها شيئا آخر امكنه الحكم بينها بالمساواة او الزيادة
او النقصان واذا لاحظ شيئا آخر ولم يلاحظ معه عددا ولا مقدارا لم يمكنه الحكم بشيء منها فقبول هذه
الامور من خواص الكميات واعراضها الذاتية وهو اي هذا المذكور الذي هو الخاصة الثالثة فرع الخاصة
الاولى لانه اذا افرض اجزاء في كم فاما ان يوجد بازاء كل جزء مفروض في ذلك الكم جزء مفروض في كم
آخر او اكثر او اقل فيتصف الكم الاول بالمساواة او بالنقصان او بالزيادة منسوبا الى الكم الثاني ومنهم من
عكس فجعل قبول القسمة فرعا لقبول المساواة واللامساواة وتوجيهه ان يقال ان الوهم انما يقسم المقدار اذا
لاحظ مقدارا آخر اصغر منه فيفرض فيه ما يساويه وهو شيء ويبقى الفضل وهو شيء آخر فقبول القسمة بمعنى فرض
شيء غير شيء باعتبار مساواة بعض منه لما هو اصغر منه ولولا ذلك لم يكن قابلا لها ومجرد مانح المساواة كافية
في القسمة المذكورة او يقال ان كون المقدار بحيث يفرض فيه شيء غير شيء انما هو لاجل عدم مساواة مجموعه
من حيث هو لبعضه الذي يفرضه العقل اولا شيئا اذ لولا ذلك لم يمكنه ان يفرض فيه شيئا يفرض بعده شيء
آخر ومجرد مانح اللامساواة كافية في قبول القسمة الوهمية والظاهر ان ما في الكتاب انما هو المساواة و
واللامساواة العددية وان عكسه انما هو في المساواة واللامساواة المقدارية قال الامام الرازي
لا يمكن تعريف الكم بالمساواة والمفاوتة لان المساواة لا تعرف الا بانها اتحاد في الكم فيلزم الدور وذكر
في المباحث المشرقية انه يمكن ان يجاب عنه بان المساواة واللامساواة مما يدرك بالحس والكم لا يناله الحس
منفردا بل انما يناله مع التكمم واحدا ثم ان العقل يجتهد في تمييز احد المفهومين عن الآخر فلهذا يمكن تعريف ذلك
المعقول بهذا المحسوس يعني وهذا المحسوس مستغن عن التعريف وامكان احد في تعريفه لا تقتضي توقف معرفته
عليه ولا يمكن ايضا تعريف الكم بقبول القسمة لانه كتعريف المتصل به فقد عرفت وجه الاختصاص بالمتصل
وعدم تناوله للمنفصل بالقيد المذكور الذي زيد في مفهوم القسمة الوهمية كما صرح به في المباحث واشار اليه

تناولا

من الملخص وعرفت ايضا ان الصواب عدم اعتبار ذلك العدد وان القسمة الوضعية ههنا والكم بقسميه معا فيجوز
تعريفه بقبول هذه القسمة واما توجيه المص كلام الامام بقوله كانه اخذ القسمة الانفكاكية فليس بشئ اذ قد بينت
آنفا ان الكم المتصل لا يقبل القسمة الانفكاكية وقد قرره الامام في كتابيه تقريرا واضحا فكيف يتصور اختصاص
قبول القسمة الانفكاكية بالكم المحتمل المتصل واعلم انه وقع في نسخة المتن التي بخط المص لفظ المنفصل فغيرها بخطه
الى المتصل لانه الموافق لكلام الامام في كتابيه فتبهم من لم يتنبه لذلك فسر الكلام على النسخة الاولى فادعى ان القسمة
الانفكاكية مختصة بالمنفصل فاستبصر انت بما حققناه لك ولا تكن من الخابطين بل يمكن تعريف الكم بوجود
العاد فانه الخاصة الشاملة للكم ولا يتوقف معرفتها على معرفته ولذلك عرفه الفارابي وابن سينا بانه الذي
يمكن ان يوجد فيه شئ يكون واحدا عادا له سواء كان موجودا بالفعل او بالقوة المقصد
الثاني في اقسامه فان كان بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المتصل كالمقدار فان اي جزء من الخط فرض فهو
نهاية لجزء وبداية لجزء باعتبار ونهاية للجزئين باعتبار آخر وبداية لهما باعتبار ثالث فان ذلك يختلف
بحسب ما يتعلق به فرضنا وتوضيحه ان الكم هو الذي يمكن لذاته ان يفرض فيه شئ غير شئ فالذي يمكن ان
يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزئين منها فهو المتصل والحد المشترك هو ذو وضع بين
مقدارين يكون منتهى لاحدهما ومبدأ للآخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف العبارات باختلاف
الاعتبارات فاذا قسم خط الى جزئين كان الحد المشترك بينهما النقطة واذا قسم السطح اليهما فالحد المشترك هو الخط
واذا قسم الجسم فالمشترك هو السطح والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة في النوع لما هي حدود له لان الحد المشترك
يجب كونه بحيث لكونه اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولولا ذلك لكان
الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة اقسام والتقسيم الى ثلثة اقسام
تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ففي قوله فان اي جزء من الخط فرض مسامحة ظاهرة فان جزء المقدار لا يكون حدا مشتركا
بين جزء منه وآخر منه فجعل النقطة جزءا من الخط تجوز في العبارة والا اي وان لم يكن بين اجزائه حد مشترك
فالمنفصل كالعدد فانك اذا قسمت العشرة الى الستة والاربعة مثلا انتهت الستة الى السادس وابتدأت الاربعة الباقية من
السابع لا منه اي لا من السادس فلم يكن ثمة امر مشترك بينهما بعينه بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت
النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما غير قار اي لا يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو الزمان
فالآن مشترك بين قسميه الماضي والمستقبل على قياس اشتراك النقطة بين قسمي الخط فيكون الزمان من قبيل الكم
المتصل واما قار الذات اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود وهو المقدار فان انقسم المقدار في الجهات
الثلث فجسم تعليمي وهو تمام المقادير او في جهتين فقط فسطح او في جهة واحدة فقط فخط فهذه الاربعة اقسام الكم المتصل

والكم المنفصل

والكم المنفصل هو العدد لا غير وذلك لان قوام المنفصل بالمتفرقات والمتفرقات هي المفردات والمفردات آحاد
والواحد اما ان يؤخذ من حيث هو واحد من غير ان يلاحظ معه شئ آخر او يؤخذ من حيث انه واحد هو شئ معين
فالآحاد المأخوذة على الوجه الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال ذاتي فيكون عددا مبلغه تلك الوحدات
فهي كم بالذات والمأخوذة على الوجه الثاني امور معروضة للوحدات منفصلة بانفصال الوحدات فهي كم بالعرض
والى هذا المعنى اشار بقوله لانه اي الكم المنفصل لا يتألف الا من الوحدات اي الآحاد كما عرفت والوحدات
ان كانت نفس ذاتها اي نفس ذات تلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث انها آحاد فقط فهو اي المجتمع من
تلك الآحاد الكثيرة التي هي العدد وان كانت الوحدة عارضة لها اي لتلك الآحاد بان يكون مأخوذة من حيث
انها اشياء معينة موصوفة بالوحدات فهي كم بالعرض والكلام في الكم بالذات لانه الذي عد مقولة من المقولات
المقصد الثالث الابعاد الثلثة الجسمية تسمى الطول وهو الامتداد المفروض اولا
والعرض وهو الامتداد المفروض ثانيا المقاطع للاول على زوايا قوائم والعمق وهو المفروض ثالثا المقاطع
الجسمية ج للاولين كذلك وانها اي الطول والعرض والعمق تطلق على معان اخر سوى المعاني التي هي الابعاد الثلثة فلابد
من الاشارة اليها اي الى الابعاد الجسمية والمعاني الاخر فانه بتبيين جميع ذلك يحصل الامن من الغلط الواقع بحسب اشتراك
اللفظ وليتصور حقايقها اي حقايق معاني هذه الالفاظ الثلثة التي هي الطول والعرض والعمق اما الطول فيقال
للامتداد الواحد مطلقا من غير ان يعتبر معه قيد وبهذا المعنى قيل ان كل خط فهو في نفسه طويل اي هو في نفسه بعد
وامتداد واحد ويقال للامتداد المفروض اولا وهو احد الابعاد الجسمية الثلث كما ذكرنا ويقال لاطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح وهذا هو المشهور فيما بين الجمهور واما العرض فيقال للسطح وهو ماله امتدادان وبهذا
المعنى قيل ان كل سطح فهو في نفسه عريض وللامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم كما ذكرناه وهو
ثاني الابعاد الجسمية وللامتداد الاقصر واما العمق فيقال للامتداد الثالث المقاطع لكل واحد من الاولين
على زوايا قائمة وهو ثالث الابعاد الجسمية كما مر ويقال للثخن وهو حشو ما بين السطوح اعني الجسم التعليمي الذي
يحصره سطح واحد او سطحان او سطوح بلا قيد زائد وبهذا المعنى قيل ان كل جسم فهو في نفسه عميق وقد يقال للثخن
حسد ٦ النازل اي للثخن مقيدا باعتبار نزوله ويسمى ايضا الثخن الصاعد اعني المقيد باعتبار صعوده سمكا وبهذا
الاعتبار يقال عمق البئر وسمك المنارة ويقال الطول والعرض والعمق لمعان اخر سوى ما ذكر مثل ما يقال
متداد الطول للامتداد الآخذ من مركز العالم الى المحيط وهو الرابع من معاني الطول ويقال الطول ايضا للا
الآخذ من مركز العالم الى المحيط راس الانسان او ذوات الاربع الى شماله وهو رابع معاني العرض
ويقال العمق للآخذ من صدر الانسان الى ظهره ومن ذوات الاربع الى الارض وهذا رابع معاني العمق
ولنعلم ان ما في المعاني المذكورة للطول والعرض والعمق منها ما هي كميات صرفة كالطول بمعنى الامتداد

الى قدمه ومن راس ذوات
الاربع الى موخرها وما هو
الخامس من معانيه ويقال
العرض للآخذ من يمين
الانسان صح صح

الواحد الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي ومنها ما هي كيفيات مأخوذة
مع اضافة الى امر آخر كالزوج ثانيا او اولا او ثالثا فان كون الامتداد مفروضا ثانيا اضافة له الى
المفروض اولا وبالعكس وكونه مفروضا ثالثا اضافة له الى المجموع الاولين كما ان لمجموعهما ايضا اضافة اليه
وقد يعتبر معه اي مع الكم اضافة ثالثة كالاطول فانه اطول بالقياس الى ما هو طويل منسوبا الى القصير فهنا اضافات
الاطولية والطول المضايف للقصر لكنه عبر عن الاطولية بالاضافة الثالثة لانها عارضة لامر ثالث بعد امرين
تحقق بينهما الطول اولا ولانه نظر الى ان القصر اضافة مقابلة للطول وفيه بعد لان القصر ليس ما خوذا مع
الاطول ولو عبر عنها بالاضافة الثانية لكان اظهر او اضافة رابعة كالاطول بالنسبة الى الاقصر الاطول بل
بالقياس الى آخر فيكون هناك ثلث اضافات اطولان وطول اضافي والاطولية الاول عارضة لامر
رابع فجعلها اضافة رابعة على قياس ما مر وجعلها ثالثة اول وفي المباحث المشرقية ان من الكيفيات اذا اخذت
مضافة الى الشيء فقد تؤخذ تارة بحيث لا يكون من شرط اضافتها الى ذلك الشيء اضافتها الى شيء آخر وقد تؤخذ
بحيث يكون من شرط اضافتها الى الشيء اضافتها الى شيء ثالث مثال الاول ان يقال هذا الخط طويل عندما يقاس
للخط الآخر انه ليس بطويل ويقال هذا السطح عريض عندما يقاس بسطح آخر انه ليس بعريض او يقال هذا الجسم بالقياس
بالقياس الى آخر وهو قليل منسوبا اليه ومثال الثاني الاطول والاعرض والاعمق والاكبر فان الاطول هو الذي بالقياس
الطويل وذلك الشيء طويل بالقياس الى القصير وكذا القول في سائر الاقسام المفصل الرابع
الكم اما بالذات وهو ما ذكرناه اولا وبينا خاصته واقسامه واما بالعرض وهو اقسام اربعة الاول محل الكم
كالجسم اما بحسب المقدار الحال فيه وهو ظاهر واما بحسب العدد اذا كان الجسم متعددا الثاني الحال في الكم كالضوء القائم
بالسطح الثالث الحال في محل الكم كالسواد فانه مع الكم المتصل الذي هو المقدار محلهما الجسم وان اعتبرت العدد الجسم
كان السواد مع الكم المنفصل في محل واحد الرابع متعلق الكم كما يقال ان القوة متناهية او غير متناهية باعتبار الشدة
اما في الشدة او المدة او العدة وقد سبق تحقيق هذه المعاني مستوفاة فيما وصفناه بخواص الكم مما ليس كما
بالذات فله احد من الوجوه الاربعة واعلم انه قد يجتمع في بعض الامور وجهان من هذه الاربعة كما في الحركة
فانها منطبقة على المسافة والانطباق يجري مجرى الحلول فكان الحركة محل للمسافة التي هي كم بالذات او
بالعكس فيعرضها التفاوت بالقلة والكثرة والقصر والطول ويعرضها المساواة والزيادة والنقصان فيقال
مثلا ان الحركة مساوية لتلك الحركة كما في تلك بسبب المسافة ومنطبقة على الزمان ايضا فكانها محل له او بالعكس
فيعرضها التفاوت بالسرعة والبطوء بسبب قلة الزمان وكثرته ويعرض لها ايضا المساواة والمفاوتة
بسببه فهذا وجه من الوجوه الاربعة وجد في الحركة وتقوم الحركة بالجسم المتحرك الذي هو محل المقدار فيتجزى بتجزيه
فهذا وجه آخر من تلك الوجوه وجد في الحركة ايضا فهي كم بالعرض من وجهين احدهما حلول الكم بالذات فيها

اوعكسه

اوعكسه والثاني حلولها مع الكم بالذات في محل واحد والكم المنفصل قد يعرض للمتصل القار وغير القار
كما اذا قسمنا الازمان بالساعات والاشبار بالاذرع فيتعدد اجزاء الكم المتصل ولا باس بعروض نوع
من مقولة لنوع آخر منها كما في الاضافات وقد يكون الشيء كما متصلا بالذات وكما متصلا بالعرض كالزمان
فانه كم متصل بالذات لما مر من ان اجزاءه تلاقي على حد مشترك هو الآن ومنطبق على الحركة المنطبقة على
المسافة فيكون منطبقا بواسطة على المسافة التي هي كم بالذات فيكون كما متصلا بالعرض فقد اجتمع في الزمان
الاتصال بالذات والاتصال بالعرض والانفصال بالعرض المقصد الخامس ان
المتكلمين انكروا العدد الذي هو الكم المنفصل خلافا للحكماء لتمسكنا اصحابنا اي العدد الذي هو الكثرة
مركب من الوحدات والوحدة ليست وجودية وعدم الجزء يستلزم عدم الكل ضرورة والعدد المركب من
الوحدات العدمية يكون عدميا قطعا بيان ان الوحدة لا توجد في الخارج انها لو وجدت الوحدة
فلها وحدة لان كل موجود موصوف بانه واحد ولزم التسلسل في الوحدات المترتبة الموجودة معا فالوا اي
الحكماء في الجواب وحدة الوحدة نفس الوحدة على قياس ما قيل في وجود الوجود وقد مر هذا النوع من الاستدلال
مع جوابه فيما سبق الثاني ان الواحد قد يقبل القسمة كالجسم الواحد وانقسام المحل يوجب انقسام ما حل فيه لانه ان
كان اي الحال ذلك الجزء من المحل هو الواحد لان الوحدة قائمة به دون الكل والمقدر خلافه وان لم يكن الحال في
شيء الذي هو الوحدة مثلا في جزء منه من اجزائه لم يكن بالضرورة صفة له اي للمحل الذي فرضناه موصوفا به و
هذا ايضا باطل وان كان الحال في كل جزء من المحل فاما بالتمام فيتقوم الواحد المشخص بالكثير وقد عرفت
بطلانه بديهة اولا بالتمام فيكون جزء منه قائما بجزء وجزء بآخر وهو المراد بالانقسام يعني انقسام
الحال بحسب انقسام المحل وقد اعترض على هذا الاستدلال بانه يجوز ان يقوم الحال بمجموع المحل المنقسم من حيث هو
مجموع ويكون صفة له وان لم ينقسم بانقسامه ومثل ذلك يسمى حلولا غير سرياني فاشار اليه والى جوابه بقوله
وقول من قال هذا الذي ذكرتموه انما يصح فيما يكون الحلول في المحل المنقسم حلول السريان فيه اذ بدونه
لا يلزم انقسام الحال بانقسام محله لا طائل له ولا فائدة فيه لانا برهنا على ان كل جزء من المحل المنقسم الذي
حل فيه صفة متصف بجزء منها والا يعني ولا معنى للسريان الا ذلك وفيه بحث لان حاصل ذلك الاعتراض انا لا نسلم
انه اذا لم يكن الحال ولا شيء منه في جزء من اجزاء المحل لم يكن صفة له ودعوى الضرورة غير مسموعة لجواز ان يكون حالا
في المجموع من حيث هو ولا يكون حالا في شيء من اجزائه كالنقطة في الخط والاضافة في محلها عند القائل بوجودهما فلا
واذا ثبت ان الحال في المحل المنقسم يجب ان يكون منقسما بحسبه فاذا كانت الوحدة وجودية لزم انقسامها بانقسام
الجسم الذي حلت فيه وانه اعني انقسام الوحدة ضروري البطلان فوجب ان يكون الوحدة امرا اعتباريا فان قلت
الوحدة التي هي صفة للجسم بحسب نفس الامر ان كانت وجودية وجب انقسامها بحسب الخارج وان كانت اعتبارية وجب

انقسامها بحسب التوهم وكلاهما محال قلت ان العقل يعتبر المجموع من حيث الاجمال فيعتبر له عدم الانقسام اعني الوحدة
فلا يلزم انقسامها اصلا لان محلها ملحوظ من حيثية لا مجال فيها للانقسام ولا يمكن اعتبار الحيثيات العقلية
في الامور الخارجية وثانيهما اي ثاني المسلكين ان يدل التلازم اي من غير استعانة بعدمية الوحدة على ان
الكثرة عدمية والا اي وان لم تكن عدمية بل وجودية فان قامت والاظهر ان يقال والا قامت اي الكثرة
بالكثير اذ لا يتصور قيامها بذاتها ولا بغير الكثير وح فاما ان يقوم بالكثير من حيث هو كثير ويلزم قيام الواحد
الشخصي بالكثير فان قام ذلك الواحد بتمامه بكل واحد من الكثير كان مما علم بطلانه بالبديهة مع استلزامه ههنا
محالا آخر فان الاثنينية مثلا لو قامت بكل واحد من الواحدين كان الواحد اثنين وان قام بالكثير على سبيل
التوزيع بان يقوم شيء من الاثنينية بهذا وشيء آخر بذاك لم يكن الاثنينية صفة واحدة وحدة شخصية كما ادعيتم
او تقوم بالكثير من حيث عرض له امر صار به واحدا فينتقل الكلام اليه اي الى ذلك الامر الذي صار به الكثير
واحدا صالحا لان يحل فيه واحد شخصي فنقول ذلك الامر اما ان يحل في الكثير من حيث عرض له ما به صار واحدا
ويلزم التسلسل فوجب ان تكون الكثرة التي هي العدد امرا اعتباريا وهو المطلوب واعلم ان الواحد كما علمته
يقال بالتشكيك على معان كالواحد بالاتصال والاجتماع ووحدته امر وجودي بالضرورة لانا نشاهد
اتصال الاجسام واجتماعها وقد يقال ان المشاهد هو المتصل والمجتمع وليسا نفس الوحدة واما
الاتصال والاجتماع فلا نسلم كونهما موجودين فضلا عن ان يكونا مشاهدين وشهادة الحس باتصاف
الجسم بهما لا تدل على مشاهدتهما كما في الاتصاف بالعمى هذا ان جعل الوحدة نفس الاتصال والاجتماع وان
جعلت كما هو الحق عبارة عن عدم الانقسام العارض للمتصل والمجتمع باعتبار الاتصال والاجتماع كانت امرا
اعتباريا كما صرح به في قوله وكونه لا ينقسم اذ ليس له كم نفرض فيه شيء فانه اعتباري لان العدم مأخوذ فيه
والكثرة ليست الا مجموع الوحدات فهي تتبعها في الوجود فان كانت الوحدات موجودة كالوحدات الاتصالية
والاجتماعية كانت الكثرة المركبة منها موجودة ايضا اذ ليس لها جزء سوى تلك الوحدات الموجودة وان كانت
الوحدات الموجودة امورا معدومة كالوحدات بمعنى اللاانقسامات كانت الكثرة المركبة منها معدومة ايضا
وح لا يصح ان يقال ان كل عدد موجود ولا انه لا شيء من العدد بموجود بل الحق هو التفصيل وفيه بحث لانه مبني
على ان الاتصال والاجتماع نفس الوحدة مع كونهما وجوديين والصواب انهما منشآن لعروض الوحدة الاعتبارية
كما اشرنا اليه ثم ان ههنا معارضة دالة على ان الكثرة موجودة وهي ان يقال ان العدد امر واحد قائم بالمعدودات
الموجودة قال ابن سينا ان العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس ولا اعتداد بقول من قال لا
وجود له الا في النفس نعم لو قال لا وجود له مجردا عن المعدودات التي هي في الاعيان الا في النفس لكان حقا
فانه لا يتجرد عنها قائما بنفسه واما ان في الموجودات اعدادا فذلك امر لا يشك فيه ولما ثبت وجود

هو كثير وهو باطل او من حيث

عرضي ح

سبحان

العدد ثبت وجود الوحدة المقومة له فاشار المصنف الى دفع هذه المعارضة بقوله واما ان امرا واحدا
يقوم بالمجموع الذي هو المعدودات فان تخيل لم يكن ذلك الامر واحدا موجودا بل كان اعتباريا ضرورة
ان الاثنين لا يقوم بهما امر موجود واحد بالحقيقة وان ثبت زيادة استبصار بما ذكرناه كالمستبصر بموجود
في الخارج ومعدوم فيه فانهما ايضا اثنان اي الاثنينية قائمة بهما وح فلا يتصور كونهما امرا موجودا فضلا
عن كونهما واحدا بالحقيقة او استبصر بشخص موجود في المشرق وشخص آخر موجود في المغرب فانهما ايضا اثنان
اي معروضان للاثنينية ويعلم بالضرورة انه لم يقم بهما معنى واحد بالحقيقة وان امكن ان يقوم بهذين الاثنين
الموجودين معنى موجود فيه نحو بحث بخلاف الاثنين الاولين اذ لا يمكن ان يقوم بهما امر موجود اصلا كما ذكرناه
بل ذلك الامر القائم بالمعدودات مجرد فرض واعتبار اي امر فرضي اعتباري وان كانت المعدودات الخارجية
متصفة به فان اتصاف الموجودات العينية بالامور الاعتبارية جائز وبهذا ينحل الشبهة وتحسم مادتها
فان الاعيان متصفة بالعدد بلا شك واما ان العدد العارض لها موجود خارجي فليس مما لا يشك فيه وكذا
الحال في الوحدة العارضة للموجود العيني المقصد السادس انهم اي المتكلمين انكروا المقدار
كما انكروا العدد بناء على تركب الجسم عندهم من الجزء الذي لا يتجزى كما سياتي فانه لا اتصال بين الاجزاء التي
تركب الجسم منها عندهم بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء
عليها واذا كان الامر كذلك فكيف يسلم عندهم ان ثمة اي في الجسم اتصالا اي امرا متصلا في حد ذاته هو عرض
حال في الجسم وان الاجزاء التي تفرض في الجسم حد مشترك كما في المقادير ومحالها بل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء
لا تتجزى لم يثبت وجود شيء من المقادير اذ ليس هناك الا الجواهر الفردة فاذا انتظمت في سمت واحد حصل
منها امر منقسم في جهة واحدة يسميه بعضهم خطا جوهريا واذا انتظمت في سمتين حصل امر منقسم في جهتين
وقد يسمى سطحا جوهريا واذا انتظمت في الجهات الثلث حصل ما يسمى جسما اتفاقا فالخط جزء من السطح
والسطح جزء من الجسم فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط
او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة ثم انه شرع في الاشارة الى الخواص الثلث المذكورة للكمية وانها
كيف تتصور في الجسم على تقدير تركبه من الجواهر الافراد فقال والتفاوت بين الاجسام في الصغر والكبر
والزيادة والنقصان راجع الى قلة الاجزاء وكثرتها فما هو اقل اجزاء يكون اصغر حجما وانقص
وقد يقع التفاوت بسبب شدة اتصال الاجزاء وثبوت فرج فيما بينها فقد جاز ان يوصف الجسم بالمساواة
واللامساواة من غير ان يقوم به كمية اتصالية تسمى مقدارا والقسمة الوهمية العارضة للجسم على ذلك التقدير
معناه فرض جوهر دون جوهر فان كل واحد منهما مغاير للآخر فقد صح على الجسم ورود القسمة بدون
كمية اتصالية قائمة به وللعاد له عد الاجزاء اي يكون ان يعد الجسم بكل واحد من الجواهر الفردة التي هي اجزاؤه

وليس هناك شيء آخر بعده اصلا اللهم الا بالوهم فانه قد يتوهم ان حجم الجسم متصل واحد في نفسه ويفرض
فيه بعض من ذلك المتصل بحيث يعده فيتخيل ان هناك مقدارا هو كم متصل يمكن ان يفرض فيه واحد عاد
وهكذا مردود لانه نشأ من عدم الاحساس بالمفاصل والانفصال لعجز الحس عن ادراك تفاصيل الامور الصغيرة
جدا فقد صح العدم في الجسم بالكمية الاتصالية ولما ذكرناه انكشف انه لا يمكن الاستدلال بثبوت شيء من هذه الامور
الثلثة في الجسم على وجود مقدار قائم به واحتج الحكماء في اثباته بوجهين الاول ان الجسم الواحد كالشمعة مثلا يتوارد
عليه مقادير مختلفة فتارة يجعل طوله شبرا وعرضه ذراعا وتارة بالعكس وتارة مدورا وتارة مكعبا و
نحو ما يحيط به سطوح ستة من مربعات متساوية ح فقد توارد عليه مقادير مختلفة مع بقاء الجسمية
المخصوصة ما لم يطرأ عليه انفصال وتلك المقادير المختلفة كميات سارية فيه ممتدة في الجهات الثلث وهي الجسم
التعليمي لا يقال لا يتغير المقدار فيما ذكرتم من المثال بل يختلف الاشكال واختلافه لا يستلزم اختلاف المقدار
اذ المساحة واحدة في جميع هذه الصور المتبدلة لانا نقول المساحة واحدة بالقوة اي مضروب احدهما
لمضروب الآخر واما بالفعل فالاختلاف في المقدار ظاهر لان ذلك الجسم له مع التدوير كمية مخصوصة ممتدة في الجهات
ومع التكعيب كمية اخرى ممتدة فيها على وجه آخر فالمقادير المتواردة مختلفة بالفعل وان كانت متحدة بالقوة
من حيث ان المساحة الحاصلة منها بطريق الضرب واحدة وهذا الاتحاد لا ينفع في اثبات ما هو المطلوب والثاني آخر سوى واحد صح
فالماءان ان اتصلا فقد بطل السطحان المعتقدان الذي كان لهما وحدث سطح واحد والشيء الواحد كالماء في
كوز اذا قطع بان صب مثلا في كوزين زال عنه سطح الواحد وحصل فيه سطحان بعد العدم وكل ذلك الذي ذكرنا
من زوال مقدار جسمي الى مقدار آخر ومن زوال سطحين وحدوث سطح واحد ومن زوال سطح واحد وحدوث
سطحين يعطي الوجود اي وجود المقدار الذي هو الجسم التعليمي والسطح لان الزائل والمتجدد المذكورين ليسا
محض العدم بل هما موجودان زال احدهما وحدث الآخر ويعطي التبدل اي توارد المقادير الجسمية والسطحية
على سبيل البدل وبه اي بهذا التبدل يتبين انه اي المقدار لا يكون نفس الاجزاء لانها حاصلة في الحالين غير
متبدلة بخلاف الجسم التعليمي والسطح ولما ثبت السطح مع كونه متناهيا في الوضع ثبت الخط الذي هو طرفه كما انه
اذا ثبت تناهي الجسم فقد ثبت السطح ايضا والجواب عما ذكر في اثبات المقدار الجسمي والسطحي انه فرع نفي الجزء
الذي لا يتجزى واما من قال به ويتركب الجسم منه فانه لا يسلم حدوث شيء لم يكن وعدم شيء كان بل يقول فيما ذكرتم
من توارد المقادير المختلفة على جسم واحد ما كان من الاجزاء في الطول انتقل الى العرض وبالعكس فليس هناك
توارد مقادير مختلفة بل انتقال الاجزاء من جهة الى جهة وتبدل اوضاعها وبذلك يختلف اشكال
الجسم ويقول فيما ذكرتم في اثبات السطح ليس هناك الا اتصال اجزاء جسم باجزاء او انفصال اجزاء جسم واحد بعضها عن
بعض فلا فلا يثبت على رايه وجود مقدار اصلا الوجه الثاني ان الجسم يتخلخل تخلخلا حقيقيا و[illegible] حجمه من غير

باجزاء جسم آخر وانفصال اجزاء صح

ان ضم
وهو ان يزداد

12c

انضمام شيء آخر اليه ومن غير ان يقع بين اجزائه خلاء كالماء اذا سخن تسخينا شديدا وتكاثف تكاثفا حقيقيا
وهو ان ينتقص حجمه من غير ان يزول عنه شيء من اجزائه او يزول خلاء كان فيما بينها وجسميته اي حقيقته
المخصوصة وهويته المعينة باقية محفوظة في الحالين والمتغير القابل للصغر والكبر زائد على جسميته المحفوظة
الباقية اذ لو كان عينها او جزءا لها لتغيرت بتغيره ووجوده ضروري لما عرفت من ان المتبدل الزائل و
المتجدد لا يكون عدما محضا فثبت وجود المقدار الجسمي الذي ينتهي بالسطح المنتهي بالخط فيكون كلها موجودة
والجواب منعه اي منع قبول الجسم للتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه ايضا فرع وجود الهيولى وقبولها للمقادير
المختلفة واثباتها فرع نفي الجزء كما اطلع عليه انشاء الله تعالى المقصد السابع انهم اعني
المتكلمين كما انكروا العدد والمقدار الذي هو الكم المتصل القار انكروا ايضا الزمان الذي هو الكم المتصل
غير القار لوجهين الاول ان الزمان على تقدير كونه موجودا امسه مقدم على يومه اذ لا يجوز ان يكون الزمان
قار الذات والا كان الحادث في زمن الطوفان حادثا اليوم وبالعكس وهو باطل بالضرورة بل يجب ان يكون
اجزاؤه ممتنعة الاجتماع وليس تقدم امسه على يومه تقدما بالعلية والذات اي الطبع والشرف والرتبة
لان المتقدم بهذه الوجوه يجامع المتأخر في الوجود وليس الامس مما يمكن اجتماعه مع اليوم وايضا اجزاء
الزمان متساوية في الحقيقة فلا يكون احتياج بعضها الى البعض اولى من عكسه فلا يتصور بينها تقدم بالعلية
ولا بالذات وهي في انفسها متساوية في الشرف فلا تقدم بحسبه ولا بحسب الرتبة لان التقدم الرتبي يتبدل
بالاعتبار وتقدم الامس على اليوم لازم لا يتبدل فهو بالزمان لانحصاره عندكم ايها الحكماء في خمسة فاذا
انتفى اربعة منها تعين الخامس فيكون للزمان زمان لان معنى التقدم الزماني ان المتقدم في زمان سابق
والمتأخر في زمان لاحق فيكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه والكلام في ذلك الزمان
وتقدم بعض اجزائه على بعض ويلزم التسلسل في الامور الموجودة معا اي ان يكون هناك ازمنة غير متناهية
منطبق بعضها على بعض وانه محال في نفسه بالضرورة ومع ذلك اي ومع كونه محالا يستلزم محالا آخر و
وهو ان يكون مجموع تلك الازمنة التي لا تتناهى وينطبق بعضها على بعض يكون امسها متقدما على يومها
تقدما بالزمان لامتناع الاجتماع فيكون امس المجموع واقعا في زمان ويومه واقعا في زمان آخر فزمان
المجموع ظرف له لوقوعه فيه فيكون ذلك الزمان داخلا في المجموع لانه زمان من الازمنة المتطابقة
والا لم يكن داخلا فيه لم يكن المجموع الذي فرضناه مجموعا لخروج بعض الاحاد عنه ويكون خارجا
ايضا عن المجموع لان ظرف الشيء لا يكون جزءه وانه اي كونه داخلا وخارجا معا بالقياس الى المجموع محال
واجيب عن هذا الوجه بان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض وان كان تقدما بالزمان لكنه ليس
بزمان آخر لان التقدم الزماني لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان مغاير له بل يقتضي

بنزع
يلزم
وان ح

ان يكون السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون
الزمان فان لم يكن المتقدم والمتأخر في تلك القبلية من اجزاء الزمان فلابد ان يكونا واقعين في
زمانين احدهما متقدم على الآخر وان كانا من اجزاء الزمان لم يكن المتقدم هناك بزمان زائد على
الآخر السابق بل بزمان هو نفس السابق لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء الزمان بالذات ولما
عداها بتوسطها والى هذا اشار بقوله فالتقدم عارض لها اى لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها
اذ لا يكون كل تقدم عارض لشئ لتقدم آخر عارض لشئ آخر والا تسلسل وكان مع تقدم الاب على الابن مثلا
تقدمات غير متناهية عارضة لمتقدمات غير متناهية وهو باطل قطعا فلابد من الانتهاء الى ما تقدمه بالذات
وهو الذى نسميه الزمان فان ماهيته كما عرفتها اتصال التقدم والتجدد اعنى عدم الاستقرار فاذا فرض فيها
اجزاء عرض لها التقدم والتأخر المذكوران لذاتها ولا تحتاج فى عروضهما لها الى امر سواها بخلاف ما عداها
فانه يحتاج فى عروضهما له الى اجزاء الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء الزمان
كما مرت اليه الاشارة وقد اجيب عنه ايضا بان تقدم الامس على اليوم ذاتى لا يعلل بانه اذا اتى من المستقبل
كان موجودا الوجه الثالث الزمان الحاضر موجود يعنى انه على تقدير وجود الزمان يجب ان يكون الزمان
الحاضر موجودا والا لم يكن الزمان موجودا اصلا لانه اى الزمان منحصر فى الحاضر والماضى والمستقبل والماضى
ما كان حاضرا وصار منقضيا والمستقبل ما سيصير حاضرا وهو الآن مترقب واذا كان لا حاضر موجودا
فلا ماضى ولا مستقبل موجودين فلا وجود للزمان اصلا وهو خلاف المفروض وانه اى الزمان الحاضر
الموجود غير منقسم والا فاجزاؤه اما معا فيلزم اجتماع اجزاء الزمان والضرورة قاضية ببطلانه اذ لو جاز
اجتماع اجزائه لجاز ان يكون الحادث فى الزمن السابق حادثا اليوم واما مترتبة فيتقدم بعض اجزاء
الحاصل الحاضر على بعضه فلا يكون الحاضر كله حاضرا بل بعضه هف وايضا ينتقل الكلام الى ذلك البعض الحاضر
فيجب الانتهاء الى حاضر غير منقسم لامتناع انقسامه الى ما لا يتناهى واذا كان الزمان الحاضر غير منقسم فكذا
الكلام فى الجزء الثانى الذى سيحضر عقيب الحاضر والجزء الثالث الذى يحضر عقيب الثانى اذ ما من جزء من اجزاء
الزمان ماضيا كان او مستقبلا الا وهو حاضر حينا ما وقد عرفت ان الحاضر غير منقسم فيكون اجزاء الزمان غير
منقسمة وهى المسماة بالآنات فيتركب الزمان من آنات متتالية والمفروض انه اى الزمان موجود فيكون
الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى لانه اعنى الزمان من عوارضها وينطبق عليها وكذلك الجسم الذى هو المسافة
يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى لانها اى الحركة من عوارضها اى منطبقة عليه وبالجملة فالزمان والحركة والمسافة
امور متطابقة بحيث اذا فرض فى احدها جزء انفرض بازائه من كل واحد من الاخرين جزء فاذا تركب احدها من
اجزاء لا تتجزى كان الآخران كذلك فظهر انه لو كان الزمان موجودا لكان الزمان الحاضر موجودا ولو كان

الالحى كالاسى متقدما واد ابتدى ح

الزمان الحاضر موجودا لكان الجسم مركبا من اجزاء لا تتجزى وانتم لا تقولون به اى بتركب الجسم من الاجزاء التى
لا تتجزى فيتم الاستدلال عليكم الزاما او نقول بطل تركب الجسم من تلك الاجزاء بدليله الدال على امتناع تركبه منها
فيتم الاستدلال برهانا ولما كان حاصل الوجه الثالث انه لو وجد الزمان فاما ان يوجد فى الحاضر او فى الماضى
او فى المستقبل والكل باطل اجاب عنه ابن سينا بان قال لم قلتم انه لو وجد الزمان فاما فى الآن
اى الحاضر او فى الماضى او فى المستقبل فان كلا منها اخص من الموجود المطلق ولا يلزم من كذب الاخص
وانتفائه كذب الاعم وانتفاؤه وهو مشكل لان وجود الشئ فى نفسه مع انه لا يوجد فى الحال ولا فى الماضى ولا
فى المستقبل متعذر بل غير متصور وقد ناقض ابن سينا نفسه حيث قال فى جواب الشبهة لا تنا برهان التطبيق
على امتناع وجود الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية بجميع الحركات الماضية التى لا تتناهى لا توجد اصلا حتى يتصور
فيها التطبيق وتتصف بالزيادة والنقصان والا ففى الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل فقد حكم هنالك
بان ما لا يوجد فى شئ من الازمنة الثلاثة لم يكن موجودا قطعا ومنعه ههنا وانه تناقض صريح فان قلت لا
مناقضة فان ما ليس بزمان كالحركة مثلا يستحق زمانيا اذا لم يوجد فى شئ من الازمنة لم يكن موجودا بخلاف
الزمان كالماضى مثلا فانه عندنا موجود فى حد نفسه وان لم يكن موجودا فى الحال ولا فى الاستقبال وهو ظاهر
ولا فى الماضى لاستحالة كون الشئ ظرفا لنفسه وتوضيحه ان المكان موجود فى نفسه وان لم يوجد فى شئ من الامكنة
بخلاف المكان فانه اذا لم يوجد فى مكان لم يكن موجودا قلت هذه منازعة لفظية اذ المقصود انه لو كان
الزمان موجودا لكان ذلك الموجود اما نفس الماضى او الحال او المستقبل والكل باطل لما عرفته قوله لا يلزم
من كذب الاخص كذب الاعم قلنا اذا انحصر الاعم فى عدة امور كل منها اخص منه ولم يوجد شئ منها اى من
تلك الامور لم يوجد الاعم مطلقا قطعا فان العام لا وجود له فى الخارج الا فى ضمن الخاص بالضرورة والامام
الرازى بعد تزييفه جواب ابن سينا نقضه اى نقض الوجه الثالث الدال على عدم الزمان بالحركة نفسها
اذ الدليل قائم فيها لان الحركة كالزمان منحصرة فى الماضى والحاضر والمستقبل والماضى منها ما كان حاضرا و
المستقبل ما سيحضر فلو لم يكن للحركة الحاضرة وجود لم يكن للحركة موجودة ولا شك ان الحاضرة منها غير منقسمة
لانها غير قارة فيلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وتركب المسافة منها وهو باطل بالدليل الدال على نفى
الجزء فوجب ان لا تكون الحركة موجودة ولكن وجودها ضرورى يشهد به الحس فانتقض دليلكم والجواب عن
هذا النقض ان الحركة كما سيأتى تطلق تارة بمعنى القطع وهو الامر المتصل الذى يعقل للمتحرك فيما بين المبدأ
والمنتهى ولا وجود لها بهذا المعنى لان المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يكن ذلك الامر المتصل الممتد من المبدأ الى المنتهى
موجودا واذا وصل اليه فقد بطل ذلك المتصل المعقول فلا يتصور له وجود فى الاعيان بل الحركة بمعنى القطع
انما ترتسم فى الخيال كما ستطلع عليه وتطلق اخرى بمعنى الحصول فى الوسط وهو حالة منافية للاستقرار بكونها

انقسام بلده ح

الجسم ابدا متوسطا بين المبداء والمنتهى ولا يكون في حيز واحد آنين والحركة بهذا المعنى مستمرة من اول المسافة الى آخرها وليست منطبقة عليها بل هي موجودة في كل حد من الحدود المفروضة على المسافة لكنها باستمرارها وعدم استقرار نسبتها الى الحدود المسافة تقتضي ارتسام ذلك الامر المنطبق عليها في الخيال فظهر ان لا تنقض بالحركة بالمعنى الاول اذ لا وجود لها في الاعيان كالزمان ولا بالمعنى الثاني لانها وان كانت موجودة الا انها غير منطبقة على المسافة فلا يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المسافة ولا ان يكون جزء من اجزائها غير منقسم بل يلزم ان يكون في المسافة حدود مفروضة غير منقسمة في جهة امتداد الحركة ولا يمكن ان يبطل اصل الدليل بان يقال مثل ذلك الجواب في الزمان اي لا يمكن ان يقال ان الزمان ايضا امر مستمر كالحركة فان زمان الطوفان لا يوجد الآن ضرورة ولو كان الزمان امرا مستمرا لوجب ان يكون الازمنة كلها واحدا حقيقة وهو باطل بديهة وفيه نظر اذ المذكور في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والثاني امر موهوم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها تفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية قال فهذا الذي اثبتنا له الوجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال فقد علم من كلامه انه لا فرق بين الحركة والزمان في ان الموجود منهما امر لا ينقسم ولا ينطبق على المسافة حتى يلزم تركبهما من اجزاء لا تتجزى وكما انه ليس يلزم من استمرار الحركة السيالة التي لا تنقسم ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الحركة الممتدة بعضها مع بعض كذلك لا يلزم من استمرار الزمان الذي لا ينقسم اعني مقدار الحركة الغير المنقسمة ان تجتمع الاجزاء المفروضة في الزمان المنقسم الذي هو مقدار الحركة المنقسمة حتى انه ابن يلزم ان يوجد زمان الطوفان في الآن ولو وجب ذلك لوجب ان يوجد الحركة في اول المسافة مع الحركة في آخرها ثم ان ههنا بحثا آخر وهو ان الزمان عند الحكماء اما ماض واما مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط وليس جزءا من الزمان اصلا لما عرفت من ان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصل مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح ان الزمان الماضي ما كان حاضرا او المستقبل ما سيحضر وكما انه لا يمكن ان يفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدهما على الاخرى كذلك لا يمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلا يكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فيندفع حينئذ الوجه الثاني بالكلية احتج الحكماء على وجود الزمان بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة على مقدار من السرعة ونفرض حركة اخرى مثلها في السرعة فان ابتدأتا معا وانقطعتا معا قطعتا تلك المسافة المعينة معا فبين ابتداء حركة السريع الاول وانتهائها امكان اي امر ممتد يسع قطع تلك المسافة المخصوصة بتلك السرعة المعينة الاخرى ان السريع الثاني لما شاركه في ذلك الامكان وتلك السرعة قطع

قول صح

ايضا

المخصوصة

ايضا مقدار تلك المسافة ولو فرض الف حركة على هذه الحالة وجب تساويها في مقدار المسافة ولا يجوز تفاوتها في ذلك اصلا وان ابتدأت احديهما قبل اي قبل الاخرى وانقطعتا معا وانقطعت احديهما قبل وابتدأتا معا قطعت الحركة المتأخرة في الابتداء على التقدير الاول والحركة المتقدمة في الانقطاع على التقدير الثاني مسافة اقل من مسافة صاحبتها فبين ابتداء الحركة المتأخرة في الابتداء وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المعينة وهذا الامكان اقل من الامكان الاول بل جزء منه متأخر عن الجزء الآخر وكذا بين ابتداء الحركة المتقدمة في الانقطاع وبين انتهائها امكان يسع قطع مسافة اقل بتلك السرعة المخصوصة وهذا الامكان ايضا اقل من الامكان الاول بل جزء منه متقدم على الجزء الآخر وان اختلفتا في السرعة والبطوء واتحدتا في الاخذ والقطع قطعت الحركة السريعة مسافة اكثر من مسافة البطيئة فبين ابتداء هاتين الحركتين وانتهائهما امكان يسع قطع مسافة اقل ببطوء معين ويسع قطع مسافة اكثر بسرعة معينة فاذن هذه الامور الممتدة التي تسع قطع تلك المسافات امكانات اي امتدادات تقبل التفاوت بحيث يكون امكان جزءا من امكان آخر كما تبين وما كان قابلا للزيادة والنقصان والتجزية فهو موجود لان العدم الصرف لا يكون قابلا لها بالضرورة وتلخيصه اي تلخيص هذا الوجه وتوضيحه ان الحركة يلحقها تفاوت بالزيادة والنقصان وليس ذلك التفاوت بالمسافة لحصوله اي حصول ذلك التفاوت مع اتحاد المسافة كما اذا قطع سريع وبطيء مسافة واحدة فان حركتيهما متفاوتتان في امر ممتد قطعا مع تساويهما في المسافة وهذا اعني تساوي المسافة مع ذلك التفاوت ليس مذكورا في المقدمة في الصور المفروضة المتقدمة وانتفائه اي انتفاء ذلك التفاوت مع تفاوت المسافة كما في السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا وليس ذلك التفاوت ايضا عائدا الى السرعة والبطوء لاتحاده اي اتحاد ذلك الامر الممتد الذي قد يقع به التفاوت مع الاختلاف في السرعة والبطوء كما في هذه الصورة المذكورة ايضا اعني السريعة والبطيئة المفروضتين آخرا ولاختلافه اي اختلاف ذلك الامر مع الاتحاد في السرعة والبطوء كما في الحركتين اللتين فرضناهما متساويتين في السرعة ومختلفتين في الابتداء او الانقطاع ففي الحركة شيء يقبل التفاوت بالزيادة والنقصان ولا بد من الانتهاء الى ما يقبله لذاته وهو الكم لما مر من ان قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم بالذات وان ما عداه انما يتصف بهما بتبعاته وسيأتي في بيان حقيقته انه كم متصل ومقدار لهيئة غير قارة هي اسرع الحركات والجواب عن هذا الوجه ان الحركة من اول المسافة الى آخرها وهي الحركة بمعنى القطع لا توجد اتفاقا فالا كتب التوهم والفروض ايضا قاضية بامتناع وجودها في الخارج كما نبهنا عليه فينبغي ان تكون الامكانات التي هي مقدار للحركة الوهمية وهمية بلا شبهة لاستحالة قيام الموجود بالموهوم ولانها اعني الامكانات القابلة للزيادة والنقصان تتوضع الاعدام الصرفة فان ما بين يوم الطوفان ومحمد صلى الله عليه وسلم اكثر مما بين بعثه

موسى وبعثة محمد عليهما السلم ولا شك ان ما يكن عروضه لامور معدومة لا يكون موجودا خارجيا فالتحقيق
ما قد عرفته من ان الحركة بمعنى القطع والزمان الذي هو مقدارها لا وجود لهما في الخارج بل هما امران يرتسمان
في الخيال لكن ليس ارتسامهما فيه من امر معدوم بالضرورة بل من امرين موجودين في الخارج لانا نعلم
ان ذلك الامتداد المرتسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لامتنع اجتماعها
معا بل كان بعضها متقدما على بعض وانه يكون الامتداد العقلي كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر
غير مستقر يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان هذان الامتدادان الخياليان
ظاهرين في بادي الراي ودالين على ذينك الامرين الموجودين الذين فيهما نوع خفاء اقيما مقامهما وبحث
عن احوالهما هذا وقد اعترض الامام الرازي على هذا الوجه بانه مبني على امكان وجود حركتين تبتدان
معا وتنتهيان معا وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التي لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات الزمان
فيلزم الدور وايضا هو مبني على صحة وجود حركتين احديهما اسرع والاخرى ابطا ولا يمكن اثبات السرعة
والبطوء ولا تعقلهما الا بعد اثبات الزمان وتعقله فيلزم دور آخر وايضا لما قال الخصم ان الزمان الماضي
قابل للزيادة والنقصان فيكون له بداية اجيب عنه بان مجموع الماضي لم يوجد في وقت من الاوقات فلا يصح
الحكم عليه بقبول الزيادة والنقصان فكيف تحكمون بقبولهما على هذا الامكان الذي تحاولون اثباته مع انه
ايضا لم يوجد في وقت من الاوقات وهل هذا الا تناقض ثم اجاب عن الاولين بان الزمان ظاهر الوجود
والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالايام والساعات والاعوام والمقصود بيان حقيقته
المخصوصة اعني كونه كما ومقدارا للحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية والسرعة
والبطوء فلا دور واجاب عن الثالث بان القابل للزيادة والنقصان لا يجب ان يكون مجموع اجزائه موجودا
معا فان الحركة من اول المسافة الى اخرها اكثر من الحركة الى نصفها مع انه لا وجود لمجموع اجزاء الحركة
معا ثم قال لكن يبقى على هذا شيء وهو انه اذا لم يتوقف صحة الحكم بالزيادة والنقصان على وجود المحكوم عليه يلزم
منه القدح في اصول كثيرة من قواعدهم فليتفكر فيه الوجه الثاني ان الاب متقدم على الابن ضرورة لان
الاب موجود مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الاب من حيث انه كان مقارنا للعدم الذي يعقبه
الوجود كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك
التقدم نفس جوهر الاب لان التقدم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين دون جوهر الاب اذ لا اضافة فيه
اصلا ولان جوهر الاب قد يكون معه اي مع الابن كما صورناه فقد وجد جوهر الاب مع معيته للابن ولا
ولا شك ان تقدمه على الابن لا يوجد مع معيته واليه اشار بقوله وقبل لا يكون مع اي ما هو متصف بالقبلية
والتقدم لا يكون في تلك الحال متصفا بالمعية فلا يجامع القبلية المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا

عن احوالهما التي تعرف بها احوال مدلوليهما الموجودين فبهذا الاعتبار صار ح الموهومان في حكم الاعيان التي يبحث ح

لاصح

زايدا على ذاته

زايدا على ذاته ولا هو باعتبار عدم الابن معه المعية كما يجامعها جوهر الاب فيكون القبلية امرا زايدا
اي ليس في ذلك التقدم عبارة عن مجرد اعتبار عدم الابن مع الاب لانه اي الاب يعتبر مع العدم اللاحق
بالابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم للاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متاخر عنه
وبالجملة فالقبلية والبعدية مما يختلف به العدم المعتبر معه اي مع الاب فان العدم المعتبر معه قد يكون
موجبا للتقدم وقبليته وقد يكون موجبا للتاخر وبعديته كما عرفت فلا يكون القبلية نفس العدم والا
كان اعتبار العدم مع الاب موجبا للتقدم ابدا ولا يكون البعدية ايضا نفس العدم لمثل ما ذكر وكذلك
عنه اي عن هذا الذي ذكرناه من ان العدم يختلف بالقبلية والبعدية بان العدم قبل اي قبل وجود
الابن كالعدم بعد اي بعد وجوده وليس قبل كبعد اي ليس قبلية القبل كبعدية البعد فلا يكون شيء
منهما نفس العدم كما ان القبلية ليست نفس الاب وحده ولا ماخوذا مع عدم الابن والبعدية ايضا ليست
نفس الابن وحده ولا ماخوذا مع وجود الاب بل القبلية والبعدية امران زايدان على الامور المذكورة
وهما اضافيان فيستدعيان محلا وقد تبين ان عروض القبلية والبعدية للاب والابن ليس لذاتيهما والا
امتنع انفكاكهما عنهما وهو باطل لما مر فلا بد من شيء آخر يتصف بهما لذاته وتلخيصه اي تلخيص الوجه الثاني وتحريره
ان ههنا شيئا يلحقه القبلية والبعدية لذاته لا بغيره ما يقال له في العرف انه متقدم ومتاخر كالاب والابن وهو شيء
لا يمكن ان يصير قبله بعد ولا بعده قبل لان ما يقتضيه ذات الشيء يستحيل انفكاكه عنه واما هذه الاشياء التي
توصف في المتعارف بالقبلية والبعدية فيمكن فيها ذلك اعني ان يصير قبلها بعد وبعدها قبل لانا لو فرضنا
جوهر الاب من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل ذلك اي قبل الابن ولا بعده بل نسبة جوهره الى
القبلية والبعدية على سواء وكذلك الحال في جوهر الابن فانه من حيث هو جوهر لا يمتنع ان يوجد قبل
الاب او بعده فهذه الاشياء انما يلحقها التقدم والتاخر بسبب ذلك الامر الذي يلحقه القبلية والبعدية
لذاته فكان الاب متقدما لكونه في زمان متقدم والابن متاخرا لكونه في زمان متاخر ولولا ملاحظة
ذلك الحكم بلا حظ وقوعهما في ذلك الامر الذي هو معروض بالذات للقبلية والبعدية بل اعتبر الذاتان
اعني جوهري الاب والابن من حيث هو هما بلا اعتبار امر آخر معهما لم يكن ثمة تقدم ولا تاخر فذلك
الامر الذي يلحقه التقدم والتاخر لذاته هو الذي نسميه بالزمان اذ لا نعني بالزمان الا الامر الذي يكون
جزء منه لذاته قبل جزء وجزء منه لذاته بعد جزء على معنى ان الجزء الموصوف منه بالقبلية يمتنع ان يتصف
بالبعدية والموصوف منه بالبعدية يمتنع ان يوصف بالقبلية والجواب عن الوجه الثاني ان ذلك الذي
ذكرتموه اعني القبلية والبعدية اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فان عدم الحادث متقدم على وجوده
ذلك التقدم الذي ذكرتموه في الاب والابن قطعا فيكون التقدم عارضا للعدم وصفة له وما يعرض

للعدم ويكون صفة له لا يكون امرا موجودا محققا في الخارج بل يكون امرا موهوما اعتباريا فلا يستدعي
محلا موجودا فلا يلزم ان يكون معروض القبلية والبعدية بالذات موجودا خارجيا كما ادعيتموه والله اعلم

المقصد الثامن في حقيقة الزمان وفيه اي في الزمان باعتبار تعيين حقيقته

مذاهب خمسة احدها قال بعض قدماء الفلاسفة انه اي الزمان جوهر لا عرض مجرد عن المادة لا جسم مقارن
لها لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات وانما قلنا ان الزمان لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان
عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وذلك المذكور هو البعدية بالزمان كما علم من
ان البعدية لا بالزمان يجامع فيها البعد القبل فمع عدم الزمان زمان فيكون الزمان موجودا حال
ما فرض معدوما هف واذ قد لزم من فرض عدمه وجوده كان عدمه محالا لذاته فيكون وجوده واجبا
واذا ثبت ان الزمان واجب الوجود لذاته ثبت انه جوهر قائم بذاته مجرد عن شوائب المادة وهو المط
ثم ان حصلت الحركة فيه ووجدت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان لم يوجد الحركة فيه سمي دهرا
وجوابه اي جواب دليل هذا المذهب من وجوه الاول ان هذا الذي استدللتم به ينفي انتفاء الزمان
وهو ظ بان العدم بعد وجوده ولا ينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لا يصدق ان يقال لو عدم
الزمان اصلا ورأسا لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل حتى يلزم اجتماع في
وجوده وعدمه انما يلزم هذا المحال ع تقدير عدمه بعد وجوده لا يقبل العدم لذاته اذ لو عدم لكان
وعلى تقدير وجوده بعد عدمه ايضا فالممتنع على الزمان هو العدم الذي يكون بعد وجوده والعدم
الذي يكون قبل وجوده والعدم بعد الوجود او قبله اخص من العدم المطلق فلا يوجب امتناعهما امتناعه
لان العدم المطلق له فرد آخر هو العدم المستمر الذي ليس مسبوقا بالوجود ولا سابقا عليه وهذا
الفرد منه ليس ممتنعا على الزمان فلا يكون واجب الوجود لذاته الوجه الثاني من وجوه الجواب عن
ذلك الدليل هو النقض بان يقال قولكم ان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل وكل بعدية
كذلك فهي بالزمان منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض فانه ليس بالزمان لما قلنا من لزوم
التسلسل في الازمنة المجتمعة المتطابقة فجاز ان يكون تقدم وجوده على عدمه او تقدم عدمه على وجوده
كذلك اي يكون التقدم والتأخر بين وجوده وعدمه ليس بالزمان كما بين اجزاء الزمان وفيه نظر
لانا نقول ان التقدم بين اجزائه تقدم زماني لكنه ليس بزمان كما بين اجزاء الزماني بزمان
زائد على المتقدم والمتأخر بل بزمان هو عينهما لان التقدم والتأخر فيما بينهما ثابتان من ذواتهما
بخلاف عدم الزمان فانه لا يقتضي لذاته لا تقدما ولا تأخرا بل لا بد ان يكون معه زمان ليعرض له التقدم
او التأخر بحسبه وتحريره ان كل واحد من المتقدم والمتأخر اذا كان زمانا لم يحتج في شيء منهما الى زمان

عليه

زايد

زائد عليه واذا لم يكن شيء منهما زمانا احتيج فيهما الى الزمان واذا كان احدهما زمانا والآخر ليس
بزمان احتيج في الآخر الى الزمان دون الاول وما نحن بصدده من هذا القبيل الوجه الثالث
من وجوه الجواب ان حكمكم بان عدمه بعد وجوده او قبل وجوده ليس الا بالزمان انما يصح ان
لو كان العدم معروضا للتأخر او للتقدم وانه اي كونه معروضا لما ذكر محال عندكم فانه اي التأخر
امر موجود على رأيكم وكذلك التقدم اذ لولاه لم يكن لكم اثبات الزمان بثبوت التقدم والتأخر وما
لا ثبوت له بوجه ما وانه نفي محض وعدم صرف اعني عدم الزمان كيف يعرض له التقدم والتأخر الوجوديان
اللهم الا بحسب الفرض الذهني الذي لا يطابق الواقع ولا يعتد به اصلا واذا لم يكن العدم معروضا
للتأخر بحسب نفس الامر لم يتم ذلك البيان وثانيها اي ثاني المذاهب في حقيقة الزمان انه الفلك
الاعظم لانه محيط بالكل اي بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى المقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا
وهو استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا ينتج كما علم في موضعه على ان الاحاطة المذكورة في المقدمتين
مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وثالثها وهو المشهور فيما بين القوم ما ذهب اليه ارسطو
من انه مقدار حركة الفلك الاعظم انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غير قار ايضا وهو
اعني هذا الزمان الاستدلال من جنس ما قبله فانه ايضا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلا يصح
كيف والحركة توصف بالسرعة والبطؤ حقيقة بخلاف الزمان ورابعها واحتج ارسطو على ذلك بانه اي
الزمان متفاوت بالزيادة والنقصان فهو كم لما مر من ان المساواة والمفاوتة من خواصه وقد
ثبت بالبرهان امتناع الجزء الذي لا يتجزى فلا يكون الزمان كما منفصلا لاستلزامه تركبه من الآنات
المتتالية التي هي الوحدات بل يكون كما متصلا فهو مقدار اي كمية متصلة تتلاقى اجزاؤها على حدود مفروضة
مشتركة وليس مقدارا للامر القار فانه لو كان لاجتمع اجزاؤه والا كان الزمان قارا مثله لان مقدار القار قار بالضرورة
لكن الزمان يستحيل ان يكون قارا والا كان الحوادث المتعاقبة مجتمعة معا فهو مقدار هيئة غير قارة للجسم
المتحرك الذي لا يتصور وجوده متحركا بدون الزمان وهي الحركة ويمتنع انقطاعها اي انقطاع الحركة التي يكون
الزمان مقدارها والا انقطع الزمان ايضا فيلزم عدمه بعد وجوده وهو محال للدليل الذي اثبت به
المذهب الاول بعينه فيكون الزمان مقدار الحركة المستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع لاستحالة التناهي
الابعاد فلا يجوز ذهاب المستقيمة على استقامتها الى غير النهاية ووجوب سكون بين كل حركتين
متخالفتين في الجهة صادرتين عن متحرك واحد فلا يجوز ايضا استمرار المستقيمة ودوامها بانقطاع
التحرك عن جهتها الى جهة اخرى وهي اي الحركة المستديرة من الحركة الفلكية ولا شك انه يقدر بها اي بالزمان
كل الحركات المتخالفة بالسرعة والبطؤ فيقال هذه الحركة مثلا في ساعة وتلك في ساعتين وعلى هذا فيكون

فانه اي

مات

[illegible] ارسطو

ويتركب الجسم منه صح

مركبا من آنات متتالية والا تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى فلا يكون الزمان صح

الزمان مقدارا لاسرعها لان اسرع الحركات يكون مقداره اى زمانه اقل فان قلة الزمان يقتضى
سرعة الحركة وح امكن ان يقدر به الحركات كلها لان الاكبر بحسب المقدار يقدر بالاصغر ولا يعكس فيقال
مثلا الفرسخ كذا ذراعا ومقدار الرمح كذا ذراعا ومقدار الذراع كذا اصبعا فان الاصغر يعدّ الاكبر لاشتمال الاكبر
على مثل الاصغر مع زيادة والاكبر لا يعدّ الاصغر لاستحالة اشتماله على مثل الاكبر وقد علمت ان اسرع الحركات
الموجودة هى الحركة اليومية التى هى حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار الحركة اليومية فيقدر به تلك الحركة
اولا وبالذات وساير الحركات ثانيا وبالعرض وهو المطلوب الاعتراض عليه انه مبنى على امور كلها
ممنوعة الاول كل قابل للتفاوت كم وانما يصح ان لو تبين انه قابل للتفاوت لذاته ولم يبين ذلك فى
الزمان الثانى امتناع الجزء الذى لا يتجزى والا جاز كون الزمان كما منفصلا وما استدل به على امتناع
الجزء مردود كما استوفيه الثالث امتناع عدمه اذ لو جاز عدم الزمان لجاز ان يكون مقدارا لحركة مستقيمة
منقطعة والدليل الذى استدل به على امتناع عدمه قد عرفت ما فيه من الخلل الرابع انه بين كل حركتين
سكونا فانه اذا لم يجب ذلك جاز ان يكون الحركة المستقيمة مستمرة بلا انقطاع على طريقة الرجوع والانعطاف
ويكون الزمان مقدارها وما يتمسك به فى اثبات السكون بينهما يتوقف على فساد الخامس ان له اى للزمان
محلا اما الوجود او لعرضيته الاول ان يترك هذا الترديد ويقال لوجوده وعرضيته فان اقتضاءه
محلا موجودا يتوقف على وجوده وعرضيته ايضا معا ولم يثبت وجود الزمان لان ادلته مدخولة وعلى
تقدير وجوده لم يثبت عرضيته ايضا فلا يلزم ان يكون له محل فضلا عن ان يكون محله حركة الفلك الاعظم
ولا يخفى عليك ان منع الوجود مقدم بالطبع على ساير المنوع المذكورة ثم انه شرع فى المعارضة فقال ويبطله
اى يبطل كون الزمان موجودا مقدارا للحركة على ما ذهب اليه ارسطو وجهان الاول لو وجد الزمان
على انه مقدار الحركة كما ذكرتم لكان مقدارا للوجود المطلق اى لوجب ان يكون مقدارا لكل موجود حتى
للواجب تبارك وتعالى والتالى باطل اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود
الآن ومنها ما كان موجودا فى الماضى ومنها ما يوجد فى المستقبل نعلم ايضا بالضرورة ان الله موجود الآن
مع الحوادث وكان موجودا قبلها فيما مضى وسيوجد اى سيبقى موجودا بعدها فيما يستقبل ولو جاز انكار
احدهما جاز انكار الآخر ايضا وهو باطل قطعا فوجب الاعتراف بهما معا واذا كانت القبلية والمعية
والبعدية المفهومة بالزمانية عارضة له ثم عروضها للحركات فلو كان الزمان موجودا فى نفسه ثابتا
للحركة مقدارا لها ومنطبقا عليها لوجب ثبوته لله تعالى ولساير الموجودات وكونه مقدارا لها ومنطبقا
عليها واما بطلان اللازم فلانه اى الزمان اما غير قار فلا ينطبق على القار ولا يكون مقدارا له او قار
فلا ينطبق على غير قار فاستحال ان يكون مقدارا للموجودات باسرها لاشتمالها على موجودات قارة وغير قارة

اى ولم يثبت ح

فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت
الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا ما ذكرتموه فعقعقة وهى
فى الاصل حكاية صوت السلاح وغيره مما فيها طائل وفائدة اى هذه عبارات هائلة ليس لها معنى يتعلق
به ما ذكرناه وفى المثل لا يقعقع لى بالشنان هذا وقد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كان له هوية
اتصالية غير قارة كالحركة كانت مشتملة على متقدم ومتاخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار هو الزمان
فينطبق تلك الهوية على ذلك المقدار ويكون جزؤها المتقدم مطابقا للزمان المتقدم وجزؤها المتاخر مطابقا
للزمان المتاخر ومثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان والمتغيرات
الدفعية انما يحدث فى آن هو طرف الزمان فهو ايضا لا يوجد بدونه واما الامور الثابتة التى لا تغير فيها
اصلا لا تدريجيا ولا دفعيا فهى وان كانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية فى حد انفسها
عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها امكن ان يكون موجودة بلا زمان فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية
او القبلية فلابد هناك من زمان فى كلا الجانبين واذا نسب بها ثابت الى متغير فلابد من الزمان
فى احد جانبيه دون الآخر واذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان وان
كانا مقارنين له فهذه معان معقولة متفاوتة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها واذا
توغل فيها اندفع ما ذهب اليه ابو البركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباقى لا يتصور بقاؤه
الا فى زمان وما لا يكون حصوله فى الزمان ويكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان
مقدار الوجود الوجه الثانى ان الحركة كما يقال للكون فى الوسط اعنى ما بين المبدأ والمنتهى وهو اى الكون
فى الوسط امر مستمر من المبدأ الى المنتهى ولو كان الزمان مقداره كان ثابتا مثله فلا يكون مقدارا لغير
قار كما ذهبتم اليه وقد يقال ايضا للممتدة من المبدأ الى المنتهى ولا وجود لها فى الخارج اتفاقا وبالضرورة
ايضا كما مر فلو كان الزمان مقدارها لم يوجد الزمان فى الخارج اصلا فلا يكون مقدارا موجودا فى الخارج
قائما بالحركة كما هو مذهبكم وقد سبق ما يتعلق بالنقض عن هذا الوجه فتذكر وخامسها اى خامس المذاهب
فى حقيقة الزمان مذهب الاشاعرة وهو انه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه وقد يتعاكس
التقدير بين المتجددات فيقدر تارة هذا بذاك واخرى ذاك بهذا وانما يتعاكس بحسب ما هو متصور
ومعلوم للمخاطب فاذا قيل مثلا متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب الذى هو
السائل مستحضرا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضرا لمجى زيد كما دل عليه سؤاله ثم اذا قال غيره متى
طلع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا لمجى زيد دون طلوعها الذى يسال عنه ولذلك اى
ولان الزمان متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقدر كل

بالشنان ؟ ح

كل واحد منهم المبهم بما هو معلوم عنده فيقول القارى لا اتيتك قبل ان تقرأ ام الكتاب ويقول
نحو لبث فلان عندى قدر ما تغزل كبة ويقول الصبى سطح البيض اذا عددت ثلثمائة
ويصدقهم برنث اذا عددت ستين فان اول ما يتعلمه الصبيان هو الحساب ويقول التركى قعد
فلان عندى بقدر ما يطبخ مرجل اى قدر من نحاس لحما وعلى هذا كل من الاقوام يجيب بما هو مقدر معلوم
عنده يقدر غيره ويرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم ان يكون الزمان امرا
موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان ذلك المتجدد فى نفسه وقتا واحدا بعينه وهو باطل
قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل متقارنين انما يتقارنان فى شىء وان كل معين
فهما فى امر ما معا فذلك الشىء الذى فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا عليه
بل يمكن ان يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فثبت المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هى
عارضة لما هى المعية الواقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا يشتبه على متأمل فاصحاب
هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا ولذلك يتعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ما هو وقت
فى الحقيقة امتنع التعاكس فى التوقيت

المقصد الثانى فى المكان اورده
عقيب الزمان لمناسبته اياه فى تعلقهما بالحركة ولكونه راجعا الى اقسام الكم المتصل على بعض الاقوال
وفيه اولا وجوده ثم اشار الى حقيقته فقال وهو موجود ضرورة انه مشار اليه اشارة حسية بهنا وهناك
وضرورة انه ينتقل منه الجسم وينتقل اليه فانا نشاهد هذا الجسم يكون حاضرا ثم يغيب ويحضر
جسم اخر حيثه وضرورة انه مقدر له نصف وثلث فان مكان النصف نصف مكان الكل وكذا الحال فى الثلث
والربع وضرورة انه متفاوت فيه زيادة ونقصان فان مكان الكبير يزيد على مكان الصغير ولا يتصور شىء
منها اى من الامور المذكورة للعدم المحض فان المعدوم فى الخارج لا يقبل الاشارة الحسية ولا يتصور انتقال
الجسم منه واليه ولا يقبل التقدير بالتنصيف والتثليث ولا يتصف بالزيادة والنقصان وهذه وجوه
اربعة نبه بها على وجود المكان مع كونه ضروريا كما اشار اليه بلفظ الضرورة حيث قال ضرورة انه مشار
اليه ولم يقل لانه مشار اليه ويصرح بذلك عن قريب ويشكك عليه اى على وجود المكان بانه لو وجد
المكان فاما متحيز فله مكان اذ لا معنى للتحيز الا ذلك وتسلسل الامكنة الى غير النهاية اذ لكل مكان
مكان اخر على ذلك التقدير او حال فى المتحيز فاما الجسم اى فذلك المتحيز الذى حل فيه المكان اما الجسم الذى
هو متمكن فيه فيكون المكان حينئذ فى الجسم لا الجسم فى المكان وهذا باطل قطعا وايضا فينتقل المكان بانتقاله
اى بانتقال الجسم لوجوب انتقال الحال بانتقال محله فلا يتصور انتقال الجسم من المكان واليه وقد قال ظاهر
واما جسم غيره اى غير الجسم المتمكن فى ذلك المكان وهو ايضا باطل لان حصول الجسم المتمكن فى مكانه اما

اما بالمداخلة فى الجسم الذى هو محل مكانه وذلك بان يكون حلوله فى محله سريانيا فيلزم تداخل
الجسمين الباطل بالضرورة واما بالمماسة للجسم الذى حل فيه مكانه وذلك بان يكون حلوله فيه غير
سريانى فيكون المكان ح عرضا قائما باطراف الجسم الاخر ولكل جسم مكان بالضرورة فيكون للجسم الاخر مكان
حال فى جسم ثالث مماس الجسم الاخر وهكذا فيلزم التسلسل وعدم تناهى الاجسام وسنبطله فيما بعد واما
لا متحيز ولا حال فيه بل يكون جوهرا معقولا مجردا فلا اشارة اليه اى الى المكان لان الجواهر
المعقولة لا تقبل الاشارة وانه باطل ضرورة لان المكان كما مر مشار اليه بهنا وهناك وايضا فلا يمكن
حصول الجسم فيه اى فى المكان على ذلك التقدير لان المكان يجب ان يكون مطابقا للمتمكن فيه ومن المستحيل مطابقة
الجوهر المعقول للجسم واذا ابطل هذه الاقسام الثلثة الحاصرة للاحتمالات العقلية بطل وجود المكان مطلقا
والجواب ان وجوده ضرورى معلوم لكل عاقل وما ذكرتم من الشبهة القادحة فى وجوده تشكيك فى البديهى
الذى لا يشك فيه وانه سفسطة ظاهرة ومغالطة بينة لا تستحق الجواب لان بطلانه معلوم يقينا وان
لم يكن وجه الخلل فيه معينا كما فى النقوض الاجمالية وستعلم فى جواب الشكوك الواردة على المذاهب فى حقيقة
المكان حله اى حل ما ذكرتم تعيين وجه فساده كان نختار مثلا كما انه عرض حال فى جسم اخر متعلق
باطرافه دون اعماقه وهو السطح ولا يلزم تسلسل الاجسام ولا تناهيها لجواز انتهائها الى جسم لا مكان
له بل وضع كما سياتى ثم انه اى المكان خارج عن المتمكن اى ليس جزءا له والا انتقل المكان بانتقاله (له صح)
ضرورة امتناع انفكاك الكل الذى هو المتمكن عن الجزء الذى هو المكان فلا يتصور انتقال الجسم عن مكانه
وليس المكان امرا حالا فى المتمكن والا انتقل بانتقاله ايضا ولم يذكره لانه لم يقل به احد بخلاف الجزء فانه
قال بعض قدماء الحكماء انه اى المكان هو الهيولى فانه يعنى المكان تقبل تعاقب الاجسام المتمكنة فيه
ولا يخفى عليك ان حاصله هو ان يقال المكان تقبل تعاقب الاجسام والهيولى ايضا تقبل تعاقب الا (اجسام)
اى الصورة الجسمية فهو اى القابل الاول الذى هو المكان بعينه القابل الثانى اعنى الهيولى وقد عرفت
بطلانه يعنى بطلان كون المكان هو الهيولى بما مر من ان المكان ليس جزءا من المتمكن والا انتقل به
بانتقاله وعرفت انه اى البيان لا ينتج الموجبتان فى الشكل الثانى وما ذكره من هذا القبيل كما ترى ولو
اريد اصلاحه بان يقال المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكل ما يتعاقب عليه اشياء متعددة فهو الهيولى
كان الكبرى ظاهرة الكذب وهذا المذهب ينسب الى افلاطون ولعله اطلق لفظ الهيولى عليه اى على
المكان باشتراك اللفظ مع وجود المناسبة بين المكان والهيولى فى توارد الاشياء عليهما والا فامتناع
كون الهيولى التى هى جزء الجسم مكانا له مما لا يشتبه على عاقل فضلا عمن كان مثله وظاهره وقال بعضهم
انه اى الصورة الجسمية لان المكان هو المحدد الحاصر المتمكن الحاوى له بالذات والصورة كذلك فان

فان صورة الشيء محددة وحاوية له بالذات ومقدرة اياه وهو من النمط الاول لانه استدلال بالشكل
الثاني من موجبتين الا ان يزاد عليه والمحدد الحاوي بالذات لا يتعدد فينتج لان الاستدلال ح يرجع الى قولنا
المكان محدد حاو بالذات وكل محدد حاو بالذات هو الصورة لكن هذا الحكم المزيد غير مسلم واليه اشار بقوله
ويبطل اي هذا الحكم الذي زيد بان الذاتين المتباينين قد يشتركان في لازم واحد فلا يلزم من ذلك
صدق احدهما على الاخرى فضلا عن اتحادهما فتكون الكبرى ح ممنوعة الصدق وهذا المذهب ايضا ينسب
الى افلاطون قالوا لما ذهب الى ان المكان هو الفضاء والبعد المجرد سماه تارة بالهيولى لما سبق من المناسبة
واخرى بالصورة لان الجواهر الجسمانية قابلة له بنفوذ فيها دون الجواهر المجردة فهو كالجزء الصوري
للاجسام فهذان القولان ان حملا على هذا الذي ذكرناه فقد رجعا الى ما هو الحق من مذهبه والا فلا اعتداد
بهما لظهور بطلانهما واما الاشتباه بان المكان هو البعد او غيره فشرع يتكلم عليه فقال ثم الجسم منطبق على مكانه
الحقيقي ليس زايدا عليه ما له اي ليس ناقصا منه بحيث لا يخلو شيء من مكانه عنه والمكان يحيط به اي هو بتمامه في
المكان ليس شيء منه خارجا عنه ولهذا ينسب اليه بكله في تمكنه منه كما ذكرناه وقد عرفت انه يجوز انتقاله عنه
ولا يتصور ذلك المذكور من حال الجسم ومكانه بالقياس الى صاحبه الا بالملاقاة بينهما وتلك الملاقاة اما
بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن الغرض بازايه جزء من المكان على هذا التقدير هو البعد الذي ينفذ فيه
الجسم وينطبق البعد الحال فيه على ذلك البعد في اعماقه واقطاره واما لا بالتمام بل بالاطراف اي يكون
اطراف الجسم ملاقية لمكانه دون اعماقه وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المماسة فيكون المكان ح هو السطح الباطن
للحاوي المماس للظاهر من المحوي فاذن المكان اما البعد واما سطح الحاوي لا ثالث لهما فاذا بطل احدهما
تعين الثاني والبعد اما موجود او مفروض موهوم فهذه ثلثة احتمالات لا رابع لها وتوضيح ذلك بما لا مزيد عليه
ان يقال المكان الجسم بكليته في مكانه ما لم يكن له لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع
جهاته حاصلا بتمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة فقط كالخط مثلا لاستحالة كونه محيطا با
بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحا عرضيا لامتناع الجزء
وما في حكمه ولا يجوز ان يكون حالا في المتمكن لما مر بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن
في جميع جهاته والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وعلى الثاني
يكون المكان بعدا منقسما في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الاخر ساريا فيه
بكليته فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما هو مذهب
المتكلم واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم من حصول الجسم فيه تداخل
الاجسام فهو بعد مجرد فلا مزيد للاحتمالات على الثلث هذا ما عليه اهل العلم والتحقيق واما العامة فانهم

وبالعكس فسطايقان بالكلية وتسمى الملاقاة على هذا الوجه المداخلة فيكون المكان صح

دَرَقة تفحص تُرس دُراق جمع دَرَقة سيد

يطلقون لفظ المكان على ما يمنع الشيء من النزول فيجعلون الارض مكانا للحيوان دون الهواء المحيط به
حتى لو وضعت الذرة على راس قبة ببغداد دونهم لم يجعلوا مكانها الا القدر الذي يمنعها من النزول
الاحتمال الاول انه اي المكان السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وهو مذهب
ارسطاطاليس وعليه المتاخرون من الحكماء كابن سينا والفارابي واتباعهما والا وان لم يكن المكان
السطح لكان البعد لما مر آنفا من انه لا يخرج عنهما وانه اي كونه بعدا محال اما البعد المفروض فلما مر من انه
موجود بالوجوه الاربعة الدالة على ذلك واما البعد الموجود فلوجهين الاول ان ذلك البعد اما ان يقبل
لذاته الحركة الاينية او لا تقبلها والقسمان باطلان اما الاول فلانه لو قبل البعد الحركة الاينية
من مكان الى مكان اذ لا معنى للحركة الاينية الا الانتقال من مكان الى آخر فله اي لذلك البعد الذي
هو المكان مكان آخر هو بعد ايضا وننقل الكلام بانه تقبل الحركة الاينية فله مكان ثالث ويتسلسل فيكون
هناك ابعاد غير متناهية متداخلة بعضها في بعض وانه محال بالضرورة وكيف لا يكون محالا وجميع تلك الامكنة
من حيث هي جميع يمكن انتقاله لانه اذا امكن انتقال كل واحد منها امكن انتقال الكل من حيث هو كل ايضا الا
يرى انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل فله اي للجميع مكان فذلك المكان داخل في تلك الامكنة
لانه احدها وخارج عنها لانه ظرفها هف لانه جمع بين النقيضين واما القسم الثاني فلان البعد اذا لم يقبل
الحركة لذاته فالجسم ايضا لا يقبلها لما فيه من البعد فان حركة الجسم مستلزمة لحركة البعد الحال فيه فامتناع
حركة البعد مستلزم لامتناع حركة الجسم واللازم وهو عدم قبول الجسم الحركة باطل بالمشاهدة الدالة على
قبولها فكذا الملزوم وهو عدم قبول البعد للحركة باطل الوجه الثاني انه لو كان المكان هو البعد
وللجسم بعد حال فيه فاذا حصل الجسم في المكان نفذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان اذ لا يجوز ان يعدم البعدان
معا حال كونه حاصلا فيه والا كان المتمكن معدوما بانعدام لازمه حاصلا في مكان معدوم ولا
ان يعدم احدهما والا كان المتمكن الموجود في مكان معدوم او بالعكس واذا كان البعدان موجودين
معا نفذ احدهما في الآخر فيجتمع في الجسم بعدان متداخلان وانه محال بالضرورة لان كل بعدين فهما لا محالة
اكبر من احدهما وتداخل المقادير من حيث انها موصوفة بالعظم بديهي الاستحالة سواء كان ذلك موجبا
للاتحاد ورفع التعدد في نفس الامر او للاتحاد في الوضع وقبول الاشارة ولو جاز تداخل البعدين بحيث
يصيران متحدين في الاشارة الحسية لجاز تداخل العالم في حيز خردلة بان يتقطع قطعة على مقدار خردلة
خردلة ثم تتداخل كلها في واحدة منها وهو باطل بالبديهة وايضا فانه اي امتناع التداخل حكم ثابت للمتحيز
بذاته وهو البعد لانه ممتد بذاته في الجهات فلا بد له من حيز ومكان يشغله على الانفراد دون المادة
اذ لا مدخل لها في اقتضاء الحيز وامتناع التداخل فلا يجوز تداخل البعدين مطلقا سواء كانا ماديين

او مجردين او مختلفين وقد وقع في بعض النسخ لفظه وايضا وعلى هذا يكون قوله فانه سابقا للاولية
اى لو جاز تداخل البعدين لجاز تداخل العالم في حيز خردلة لان امتناع التداخل المعلوم في الاجسام
حكم ثبت للمتحيز بالذات اذ يجب ان يكون كل من المتحيزين بالذات منفردا بحيز على حدة والمتحيز بالذات
هو البعد دون المادة اذ لا مقدار لها في ذاتها فلا يكون مقتضية للحيز ودون الصورة الجسمية
لان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل مكانا كبيرا ثم يتكاثف فيشغل مكانا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية
في الحالين فليست الصورة الجسمية في ذاتها مقتضية للحيز وعدم اقتضاء ساير الصور والاعراض
سوى الابعاد للحيز ظاهر فليس المقتضي للتحيز وامتناع التداخل في الاجسام المشاهدة الا الابعاد
فاذا لم يمتنع تداخلها لم يمتنع تداخل الاجسام ايضا وايضا فانه اى تجويز التداخل بين الابعاد يرفع
الامان عن الوحدة الشخصية ويقدح في الوثوق بها فانه يجوز على تقدير جواز التداخل كون هذا الذراع
المعين المتشخص ذراعين بل ذرعانا كثيرة ويجوز على تقديره ايضا كون شخص واحد من الانسان شخصين بل
اشخاصا متعددة فيرتفع الوثوق عن امثال هذه البديهيات وانه سفسطة وايضا فانه يلزم على تقدير تداخل
البعدين اجتماع المثلين فان ذينك البعدين متماثلان فقد اجتمعا في مادة واحدة وقد ابطلناه فيما سبق
والجواب عن الوجه الاول انا نختار ان البعد الذي هو المكان لا يقبل الحركة الاينية قوله فلا يقبلها الجسم
ايضا لما فيه من البعد قلنا هذا اللزوم ممنوع اذ البعد الذي في الجسم قايم بالمادة حال فيها والبعد الذي
فيه الجسم اعني المكان قايم بنفسه غير حال في المادة وانهما مختلفان بالحقيقة فلا يلزم ح من عدم قبول احدهما
الحركة عدم قبول الاخر اياها انما يلزم ذلك على تقدير التماثل في الحقيقة وما ذكر في ابطال كون المكان
بعدا قايما بنفسه من ان البعد قد اقتضى من حيث هو هو اعني لذاته القيام بالمحل والحاجة اليه والا لاستغنى
في حد ذاته عنه اى عن المحل والقيام به اذ لا واسطة بين الحاجة وعدمها الذي هو الاستغناء فلا يحل
البعد فيه اى في المحل اصلا لان ما لا حاجة له في تقوم ذاته الى الشيء لا يتصور حلوله فيه لكن البعد قد
حل في محل كما في الاجسام فلا يكون من حيث هو هو مستغنيا عن المحل بل محتاجا اليه لذاته ومقتضيا للقيام
به وانه يقتضي ان يكون كل بعد كذلك اى حالا في المحل وقايما به لان مقتضى ذات الشيء لا يتخلف عنه فلا يمكن
ح ان يكون بعد قايما بنفسه حتى يكون المكان عبارة عنه وقوله هناك خبر للمبتدا الذي هو قوله وما كون
ذكر يعني ان هذا الاستدلال على ابطال المكان بعدا موجودا مجردا مبني كالوجه الاول على تماثل الابعاد
المادية والمجردة وقد عرفت انه ممنوع والجواب عن الوجه الثاني انا لا نسلم اجتماع البعدين في جسم على
تقدير نفوذ بعد الجسم في البعد الذي هو المكان بل نقول بعد هو في الجسم بل لازمه وهو حال في مادته
وبعد هو الجسم لمادته وليس حالا في مادته بل هو قايم بنفسه فهناك بعدان مادي ومجرد قد نفذ

احدهما

احدهما في الاخر وتداخلا وامتناع ذلك اى امتناع النفوذ والتداخل بين المعدوم البعد المادي والبعد
المجرد ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة للتخالف في الحقيقة بما عرفت من تنافي لازميهما اعني جواز المفارقة
وامتناعها وان اشتركا في كونهما بعدا انما الممتنع بالضرورة نفوذ المادي في المادي وتداخلهما ومنه اى
ومما ذكرناه من حال هذين البعدين المتداخلين تعلم انه لا يلزم من جواز تداخلهما جواز كون الذراع الواحد
ذراعين ولا كون شخص واحد شخصين وانه اى الذراع عبارة عن البعد الحال في المادة والتداخل في الابعاد
المادية محال وان جاز ذلك بين المادي والمجرد وبهذا يعلم ايضا انه لا يلزم تجويز تداخل العالم في حيز خردلة
وان البعد المجرد ليس متحيزا بذاته حتى يقتضي انفراده بحيز كالمادي بل المجرد هو الحيز نفسه وانه لا يلزم اجتماع
المثلين لان البعدين متخالفان في الحقيقة مع ان احدهما حال في المادة دون الاخر وبالجملة فالادلة المذكورة
على امتناع تداخل بعد الجسم والبعد الذي هو المكان فرع تماثل البعدين المادي والمجرد ولا قول به عاقل
لان احدهما قايم بغيره والاخر قايم بنفسه فكيف يتصور تساويهما في تمام الحقيقة فروع على كون المكان سطحا
فانه اللازم من بطلان كونه بعدا كما عرفته الاول المكان قد يكون سطحا واحدا كالطير في الهواء فان سطحا
واحدا قايما بالهواء محيط به او اكثر من سطح واحد كالحجر الموضوع على الارض فانه اى مكانه ارض وهواء
يعني انه سطح مركب من سطح الارض الذي تحته وسطح الهواء الذي فوقه الثاني من تلك الفروع انه قد يتحرك
السطوح كلها كالسمك في الماء الجاري فانه اذا كان في وسط الماء الجاري كان السطح المحيط به سواء فرض
واحدا او مركبا من متعدد متحركا بتبعية حركة الماء ولما كانت حركة السطح الذي هو المكان بالعرض لا بالذات
لم يلزم ان يكون للمكان مكان اخر او يتحرك بعضها كالحجر الموضوع فيه اى في الماء الجاري فان مكانه مركب من
سطح الارض الساكن وسطح الماء المتحرك او لا يتحرك اصلا فيكون المكان ساكنا وهو ظاهر الثالث من
تلك الفروع انه قد يتحرك الحاوي والمحوي معا اما مترافقين في الجهة او متخالفين فيها كالطير يطير والريح
تهب على الوفاق او الخلاف او يتحرك الحاوي وحده كالطير يقف والريح تهب او يتحرك المحوي وحده كالطير
يطير والريح تقف وقد يقال اذا تحرك الطير انخرق الهواء من قدامه والتام من خلفه اذ لا خلاء عند اصحاب
السطح فيلزم تحرك الهواء من تحرك الطير فالاولى ان يمثل بكرة يماس محدبها مقعر كرة اخرى ومقعرها محدب
كرة ثالثة وتكون المتوسطة متحركة وحدها لكن يكون مثالا لكل واحد من حركة الحاوي والمحوي وحده الاصحاب
الثاني انه اعني المكان بعد موجود ينفذ فيه الجسم وينطبق بعده عليه وسمي بعدا مفطورا لانه فطر عليه البداهة
فانها شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء الابدي ان الناس كلهم حاكمون بذلك
ولا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ثم ان القايلين بان المكان هو البعد الموجود المجرد فرقتان فرقة تجوز
خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة يمنعه وهو اى كون المكان بعدا موجودا مذهب افلاطون

كما هو المشهور اما انه اى البعد الذى هو المكان موجود فلانه يتقدر اى يقبل التقدير بالنصف والثلث والربع
وغير ذلك ويتفاوت بالزيادة والنقصان فان ما بين طرفى الطاس اقل مما بين طرفى سور المدينة بالضرورة
ولا شئ من المعدوم بمتقدر ومتفاوت لا يقال ذلك التقدير والتفاوت امر فرضى فان العقل يلاحظ وقوع
شئ فيما بين طرفى الطاس ويحكم بانه اقل من الواقع فيما بين طرفى السور فرضا ويقدر كل واحد من الواقعين
المفروضين بالتنصيف والتثليث وغيرهما فلا يلزم وجود البعد فيما بين اطرافهما لانا نقول لكن نعلم
بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض وكذا الحال فى قبول التقدير واما انه
اى المكان هو البعد فلانه لو لم يكن البعد لكان هو السطح لما مر من انه لا مخرج وهو اعنى كون المكان هو السطح
باطل لوجهين الاول ان لكل جسم مكانا بالضرورة فلو كان المكان هو السطح لوجب ان يكون كل جسم مكانا محفوفا بجسم
آخر او باجسام متعددة وايا ما كان فوراء كل جسم جسم آخر فيلزم عدم تناهى الاجسام وستبطله لا يقال
لا نسلم لزوم لا تناهى الاجسام بل ينتهى الى جسم لا مكان له فان المحدد للجهات المحيط بما سواه من الاجسام عند القائلين
له مكان بل وضع فقط فان حركته وضعية تقتضى تبدل الاوضاع دون الامكنة لانا نقول كل جسم متحيز مشار اليه
بهنا وهناك ضرورة والحيز هو المكان وكذا المشار اليه بلفظ هنا وهناك ليس الا المكان فكل جسم فى مكان فوجب
ان يكون المكان عبارة عن البعد ليعم الاجسام كلها دون السطح لاستلزامه ان لا يكون الاجسام متناهية او
ان لا يكون الجسم المحيط بما عداه من الاجسام فى مكان والثانى باطل بالضرورة كما ذكرنا وبالاتفاق ايضا الحكماء
لما اثبتوا الحيز الطبيعى للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلى وطبعه لكان فى حيز فعلم منه ان
كل جسم يجب ان يكون فى مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات المكان الطبيعى لما بالهم نسوا ذلك وانكروه
حين الجواب فالقائلون بان المحدد لا مكان له مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون
للمحدد مكان وان الحركة الوضعية التى لا تقتضى تبدل المكان انما تعرض لمجموع المحدد من حيث هو مجموع واما النصفان
المتمايزان بحسب ما نفرض لهما من كونهما فوق الارض او تحتها فلا شك انهما يتبدلان المكان ولهما نقلة من مكان
الى آخر وكذلك جميع اجزاء المحدد تتبدل امكنتها بامكنة اخرى حال حركته بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك
بالحركة الدورية ليس لها نقلة من مكان الى مكان لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب ولا لمكانها الذى
ذكرتم هى فيه نقلة اصلا لانها لا تتبدل سطحا بسطح والضرورة تبطله الا ترى انها تارة فوق الارض وتارة تحتها
فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد فى مكان و
متبدلا بسبب حركته الوضعية مكانا آخر كان المحدد كله فى مكان مركب من امكنة اجزائه فحينئذ يكون المكان
هو البعد دون السطح هذا وقد قيل ان الحيز عندهم ما به يتمايز الاجسام فى الاشارة الحسية وهو اعم من المكان
لتناوله الوضع الذى يمتاز به المحدد عن غيره فى الاشارة فهو متحيز وليس فى مكان ولا بعد ان يكون الحالة التى

يمتاز بها فى الاشارة الحسية عن غيره طبيعية له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبه بالقياس الى ما تحته امرا طبيعيا
وايضا لم لا يكتفوا فى لم كل جسم فهو متحيز بالاجسام التى لها مكان فيخرج عنه ما لا يكون له وان يقولوا ان المشار
اليه بهنا وهناك قد يكون الحالة المميزة فى الاشارة الحسية وح يندفع المناقضة ايضا واما حديث اجزاء
المتحرك بالاستدارة فنقول ان كانت تلك الاجزاء مفروضة فلا يعرض لها حركة خارجية قطعا وان كانت موجودة
بالفعل كالكواكب المنفصلة عن اجرام الافلاك المركوزة هى فيها فالمعلوم من حالها بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس
الى الامور الثابتة تبعا للحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انتقالها من مكان الى مكان فليس مما علم بالضرورة
الثانى من الوجوه الدالة على بطلان ان المكان هو السطح انه لو كان المكان هو السطح لزم تحرك الساكن حين هو
ساكن وسكون المتحرك حين هو متحرك واللازم بديهى البطلان واما بيان الملازمة فهو ان الطير الواقف فى الهواء اى
الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح حركته فى تلك الحالة اذ ليس الحركة الاينية الا استبدال
المكان بمكان آخر ولا شك انه اى الطير فى تلك الحالة مستبدل للسطوح المحيطة به المتواردة عليه فيكون متحركا حركة اينية
باستبدال الامكنة وان الحجر متحرك لما عرفت ويلزم من كون المكان هو السطح سكونه فى حال حركته لانه غير مستبدل
للسطح الذى هو مقر كونه فيه من فلكه وكذا الحال فيما نقل من بلد الى بلد فى صندوق وقد يجاب عنه اى عن
الوجه الثانى وما ذكر فى اثباته غير تام فان الحركة الاينية ليس استبدال الامكنة كما ذكرتم بل هى تغير النسبة الى الامور
الثابتة سواء تغيرت النسبة الى الامور المتغيرة او لم تتغير كما فى حجر تحرك على وجه لا يتغير النسبة بينهما
وهو اعنى تغير النسبة الى الامور الثابتة غير حاصل فى الطير الواقف فلا يكون متحركا مع توارد السطوح عليه
بل يكون ساكنا حاصلا فى الحجر وفيما نقل فى الصندوق فيكونان متحركين مع عدم تبدل السطوح عليهما و
والجواب عن هذا الوجه الجواب ان تغير النسبة الى الامور الثابتة معلل بالحركة ان تعالى تحرك الجسم فتغيرت
نسبته الى الثابتات واذا كان ذلك التغير معللا بالحركة فعدمه تبعه بها اى يكون عدم التغير وهو بقاء
النسبة معللا بعدم الحركة وهو السكون واذا كان وجود التغير معللا بوجود الحركة وعدمه بعدمها لم يكن
نفس الحركة واليه اشار بقوله لا انه حقيقتها اى التغير معلل بالحركة لا انه حقيقة الحركة فسقط المنع وتعين
كون الحركة استبدال الامكنة وصحت الملازمة المذكورة وقد يقال ان كون الحركة عبارة عن تغير النسبة
سند لمنع الملازمة فلا يجدى ابطاله الا اذا ثبت مساواته للمنع والحق فى الجواب عن الوجه الثانى ان الحركة
الموجودة عندهم فى الخارج حالة مستمرة للمتحرك من اول المسافة الى آخرها اى ثابتة له فى كل حد من حدود
الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى ومن المعلوم ان هذه الحالة ليست عين استبدال الامكنة بل هى التى تسمى
التوسط والتوسط ايضا واستبدال المكان من لوازمها اى من لوازم الحالة التى هى الحركة لا عينها فلا يتم
الدليل اذ ليس يلزم من وجود هذا اللازم فى الطير الواقف وجود الملزوم فيها عن الحركة لجواز ان يكون

مكان

بمنع الملازمة اى لا نسلم انه
لو كان المكان هو السطح لزم
تحرك الساكن وسكون المتحرك
صح

١٧ اذ يقال

اللازم اعم فان الاستبدال لا امكنة اذا كان ناشيا من المتمكن فيها كان حركة واذا كان ناشيا عن غيره
كما في الطير الواقف في الريح المعاونة لم يكن حركة واما القسم فلا يجرى فيه هذا الجواب لان انتفاء اللازم
الذى هو الاستبدال يستلزم انتفاء الملزوم الذى هو الحركة ولو اكتفى بان استبدال المكان مغاير للحركة امكن
اجراؤه فيه اذ ليس يلزم من وجود احد المتغايرين وجود الآخر ولا من عدمه عدمه الا اذا ثبت بينهما اللزوم
وقد سبق منا ان المعلوم بالضرورة من حال القمر هو الاوضاع بتبعية التحرك فلكه حركة وضعية لا كونه متحركا حركة
اينية لتحقق انتقاله من مكان الى مكان آخر الثالث من تلك الوجوه انه لو كان المكان السطح لزم ان لا يكون المكان ثابتا
مساويا للمتمكن واللازم باطل لان المتمكن منطبق على المكان مالئ له فيجب ان يكونا متساويين بيانه اى بيان
اللزوم انا اذا اخذنا جسما كشمعة مثلا فجعلناه مدورا فمكانه مثلا ذراع في ذراع فاذا جعلناه صفحة رقيقة
جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك اى عشرة اذرع ايضا كان مكانه في هذه الحالة اضعاف ذلك المكان
الذى كان له في حالة التدوير فقد ازداد المكان والمتمكن بحاله لم تزدد وقد يمنع بقاء المتمكن على حاله
لانه قد اختلف مقداره وايضا زق الماء المملوء منه اذا اصب منه بعضه كان ذلك الزق مماسا للماء بجميع سطحه الداخل
كما كان مماسا له كذلك قبل الصب فقد نقص المتمكن الذى هو الماء والمكان اعنى السطح الباطن من الزق بحاله
وقد يمنع بقاء المكان على حاله لانه اذا اصب منه بعض الماء فقد انتقص قدره من الانبساط وايضا الجسم
اذا حفر باطنه حفرة عميقة فقد انتقص الجسم الذى هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوى به
وهذا اشد استحالة من المذكورين قبله وقد يجاب بانه وان انتقص حجمه لكن ازداد سطحه الظاهر المماس
لمكانه قالوا واذا قلنا ان المكان هو البعد لم يلزم شيء من هذه المحذورات الثلاثة واعلم ان الموجود في النسخة
الاصل وكثير من النسخ هكذا الجسم اذا حفرنا الى آخره فقد جعل هذا وجها رابعا من الوجوه الدالة على
استحالة كون المكان هو السطح والصواب انه من تتمة الوجه الثالث كما قررناه ومما يؤيد هذا المذهب وهو
كون المكان هو البعد انا نعلم بالضرورة ان المكان الذى خرج عنه الحجر المسكن في الهواء مملاه الهواء لم يبطل و
والسطح الذى كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذى لم يبطل دون السطح الذى
بطل وكذا يؤيده ان المكان مقصد المتحرك بالحصول فيه وقد صرح ابن سينا في اثبات الجهة بانه اى مقصد المتحرك
بالحصول فيه موجود حال الحركة لتصور كونه مقصدا بالحصول فيه فالمكان الذى يقصده الثقيل المطلق وهو الذى
تقتضى ان ينطبق مركزه على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يقصد الحجر متحركا طالبا للحصول فيه ولا سطح
هناك موجود محيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذى يقتضى ان ينطبق محيطه وينطبق
بمحيط المحدد الذى ينتهى اليه حركات العناصر عن مقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا محيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان
هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتى الثقيل والخفيف وايضا من المعلوم ان المتمكن مالئ لمكانه
الموجود

لم ينعقد فيه

ازداد

فلا وجه

يجب ان يكون موجودا حال ما تعرض هذا الخفيف متحركا اليه طالبا للحصول فيه ولا سطح هناك موجودا

منطبق عليه ولا يتصور ذلك اى كونه مالئا له الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان
يكون كل جزء من المتمكن ايضا في جزء من المكان والسطح ليس كذلك فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء
الجسم المتمكن في مكانه مكان اصلا وايضا فكون الجسم في مكان بحجمه لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم
فيه بسطحه دون حجمه وقد يدفعان بان معنى كونه مالئا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق لسطحه
الظاهر ومعنى كونه بحجمه في مكانه انه بتمامه في داخل المكان لا ان كل جزء من حجمه ملاق لجزء من مكانه وربما
ادعى في كون المكان هو البعد الضرورة فانا اذا توهمنا خروج الماء من الاناء وعدم دخول الهواء او شيء
آخر فيه كان بين اطرافه بعد موجود قطعا لكونه متقدرا او محاطا باطرافه ولا شيء من المعدوم كذلك فكذا
يكون ذلك البعد موجودا بين اطرافه عندما كان فيه ماء او هواء لانا نعلم بالضرورة ان دخول شيء منهما
في الاناء لا يرفع ذلك البعد من البين بل ينطبق بعد عليه وقد اجاب عنه الامام الرازى بانه لا شك
فيه في انه يلزم مما فرضتم وجود البعد الا ان هذا المفروض الذى هو الخلاء محال عندنا واللازم من
المحال جاز ان يكون محالا وايضا فما له مقعر ومحدب نسبة سطحيه الى الجسم المحيط والجسم المحاط به واحدة لان المحيط
مماس بمقعره لمحدبه والمحاط مماس بمحدبه لمقعره فكل واحد من المحيط والمحاط مماس لاحد سطحيه بتمامه فلو كان المحيط
بمقعره مكانا لذلك الجسم المتوسط لكان المحاط بمحدبه مكانا له ايضا لان نسبتهما اليه على سواء فيلزم ان يكون
له اى للجسم المتوسط مكانان احدهما مقعر محيطه والآخر محدب محاطه والتسمية لا كلام فيه اى لا نسلم انه يجب ان
يسمى كل واحد منهما مكانا اذ يجوز ان يسمى احدهما في العرف مكانا له دون الآخر انما الكلام في الحقيقة
وانه لا فرق بين سطحى المحيط والمحاط في الحقيقة الكائنة فلو كان احدهما مكانا للجسم المتوسط لكان الآخر
ايضا كذلك وقد يقال مقعر المحيط قد اشتمل على المتوسط وامتلأ به بحيث لم يخرج عنه شيء ولم يبق منه خاليا
عنه فلذلك كان مكانا له بخلاف محدب المحاط فانه ليس كذلك فكيف يكون نسبتهما على سواء الاحتمال الثالث
في المكان انه البعد المفروض وهو الخلاء وحقيقته ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان وليس ايضا بينهما ما
يماسهما فيكون ما بينهما بعدا موهوما ممتدا في الجهات صالحا لان يشغله جسم ثالث لكنه الآن خال عن الشاغل
وجوزه المتكلمون ومنعه الحكماء القائلون بان المكان هو السطح واما القائلون بانه البعد الموجود فهم ايضا
يمنعون الخلاء بالتفسير المذكور اعنى البعد المفروض فيما بين الاجسام لكنهم اختلفوا فمنهم من لم يجوز خلو البعد
الموجود عن جسم شاغل له ومنهم من جوزه فهؤلاء المجوزون وافقوا المتكلمين في جواز المكان الخالى عن الشاغل
وخالفوهم في ان ذلك المكان بعد موهوم فالحكماء كلهم متفقون على امتناع الخلاء بمعنى البعد المفروض لما عرفت
من التفويض فان ما بين الجسمين اللذين لا يتماسان قابل للتقدير بالتنصيف وغيره ومتصف بالتفاوت معينا
الماثين حسهن آخرين لا يتماسان كما عرفته ولا شيء من المعدوم كذلك فما بين الجسمين المذكورين امر موجود



وامتلاء به

شيء ص

اما جسم كما هو راى القائل بالسطح واما بعد مجرد كما هو راى القائل به وهذا الخلاف انما هو فى الخلاء داخل
العالم بناء على كونه متقدرا قطعا وان تقدره هل يقتضى وجوده فى الخارج اولا واما الخلاء خارج العالم
فنتفق عليه اذ لا يتقدر هناك بحسب نفس الامر فالنزاع فيما وراء العالم انما هو فى التسمية بالبعد فانه عند
الحكماء عدم محض ونفى صرف يثبته الوهم ويقدره من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذى لا يطابق نفس
الامر فحقه ان لا يسمى بعدا والخلاء ايضا وعند المتكلمين هو بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام
على رايهم لتم فى اثبات جواز الخلاء بمعنى المكان الخالى عن الشاغل وجهان الاول انه لا يمتنع وجود صفحة ملساء
والا لزم اما عدم اتصال الاجزاء او ذهاب الزوايا الى غير النهاية بيان ذلك ان الصفحة الملساء ما يكون
اجزائها المفروضة متساوية فى الوضع ومتصلة بحيث لا يكون بين تلك الاجزاء فرج سواء كانت نافذة
وتسمى مسام او غير نافذة وتسمى زوايا فاذا فرضنا صفحة تتساوى وضع اجزائها فان كانت
ملساء فذاك والا فعدم ملاستها اما لعدم الاتصال بين الاجزاء فى الحقيقة وهو باطل فان صفحة الجسم وان جاز
ان يكون فيها مسام نافذة الا انه لا بد ان يكون بين كل منفذين او بين منفذين فقط من منافذها
سطح متصل هو كاف لما نحن بصدده والا كانت الصفحة عبارة عن اجزاء متفرقة متفاصلة فى الحقيقة وانه باطل
بالبديهة واما لوجود الزوايا بين اجزائها فنضع فيها اجزاء اخرى فان انتفت الزوايا حصل المطلوب
والا صارت اصغر مما كانت فنضع فيها اجزاء اخرى واما ان تنتهى او تذهب الزوايا فى الانقسام بالفعل
الى غير النهاية والثانى باطل فتعين الاول وصارت الصفحة ملساء قال الامام الرازى فى الاربعين عدم الاستواء
فى السطح اما بسبب اختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض او بسبب حصول المسام فيه اما الاول فلا بد
ان يكون بسبب سطوح صغار يتصل بعضها ببعض لا على الاستقامة بل على الزاوية ولا بد من الانتهاء الى
سطوح صغار مستوية والا لذهبت الزوايا الى غير النهاية وهو محال واما حصول المسام فى اجزاء السطح
فانه وان جاز الا انه لا بد ان يحصل بين كل منفذين سطح متصل والا لزم كون السطح مركبا من نقط متفرقة
وذلك محال فوجب القول بسطوح مستوية ولا يمتنع مماستها لمثلها والا لم يكن التماس الا لاجزاء لا تتجزى
يعنى اذا طبقنا صفحة ملساء على مثلها وجب ان تتماسا بتمامها او ان تماس شئ منقسم فى جهتين من احديهما
نظيره من الاخرى والا لم يكن التماس الحاصل بينهما الا لاجزاء لا تتجزى اصلا وانتم لا تقولون به اى بتماس
الاجزاء التى لا تتجزى لاستحالتها عندكم واذا ثبت جواز التماس بينهما اما بالتمام او بالبعض الذى هو ايضا
صفحة ملساء فنقول ولا يمتنع رفع احديهما عن الاخرى دفعة بان يرتفع جميع جوانبها معا اذ لو ارتفع بعض
احديهما دون البعض لزم الانفكاك بين اجزاء الصفحة العليا فانه اذا ارتفع بعض اجزائها عن السفلى ولم يرتفع
عنها الجزء المتصل بذلك المرتفع انفك احدهما عن الآخر بالضرورة على قياس ما ذكروه فى نفى الجزء من تفكك الرحى

وهكذا القول

مسام الجسد سوراخهای اندام

وهكذا القول فى سائر الاجزاء فيجب ارتفاعها باسرها معا بلا تخلف بل دفعة واحدة وايضا فاى جزء من
اجزاء الصفحة العليا ارتفع عن السفلى دفعة واحدة لو لم يكن صفحة منقسمة فى جهتين كان ذلك الجزء المرتفع
جزءا لا يتجزى او ما فى حكمه وهو محال عندكم فقد ثبت امكان ارتفاعها عنها دفعة واحدة فاذا فرضنا ارتفاعها عنها
عنها كذلك وقع الخلاء فيما بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن فيما بينهما جسم لطيف والا لزم تداخل الاجسام
وان الهواء او جسما غيره انما ينتقل اليه من الاطراف ويمر بالاجزاء بالتدريج ويصل بالآخرة الى الوسط فعند
كونه على الاطراف يكون الوسط خاليا عن الشاغل وهو المطلوب وهذا الوجه الزامى مبنى على ما هو مسلم عند الخصم
لا برهانى مركب مما هو حق بحسب نفس الامر فان عند المتكلم لا يجب انتقال الهواء اليه اى الى الوسط من الاطراف
بل قد يخلقه الله فيه دفعة فلا يلزم خلوه عن الشاغل اصلا وايضا يجوز عنده ان يكون الصفحة اجزاء لا تتجزى
بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء فينفذ الى الوسط ذلك الهواء ويشغله بل لا يكون هناك حينئذ شئ منقسم هو منطبق
على مثله حتى يلزم خلوه بل التطبيق لاجزاء لا تتجزى متفاصلة على مثلها فاذا ارتفع واحد منها عن نظيره القصل
به الهواء المجاور له فى المسام الضيقة جدا وانت تعلم انه اذا كان المقصود بهذا الوجه الزام الحكماء فلا حاجة الى
ذلك التكلف فى اثبات الصفحة الملساء فانهم معترفون بوجودها بل بوجودها ايضا ولا يتم هذا الالزام عليهم الا
ببيان جواز الارتفاع دفعة اى فى آن واحد وهم يمنعونه بل يحكمون باستحالته فان الارتفاع حركة وكل حركة عندهم فى
زمان اذ لا بد ان يكون الحركة على مسافة منقسمة وقطع بعضها متقدم على قطع جميعها فلا يتصور وقوع الحركة
فى آن بل فى زمان وانه اى الزمان منقسم الى غير النهاية اى لا ينتهى فى الانقسام الى حد تقف عنده ففى زمان ارتفاعها
يسلك الهواء من طرفيها الى الوسط فلا يلزم خلوه لا يقال اذا ارتفعت الصفحة حصل اللاامماسة التى هى آنية
عندهم ويلزم الخلو لان الحركة تدريجية فيصح الالزام لانا نقول اللاامماسة وان كانت آنية كالمماسة الا
انها لا تحصل الا بعد الحركة كما ان المماسة حصلت فى آن بعد الحركة وابتداء الحركة الموجبة للاامماسة آن يوجد
فيه المماسة فلا يوجد اللاامماسة الا فى آن آخر ولا بد ان يكون بين الآنين زمان ففى ذلك الزمان يتحرك الجسم من
الطرف الى الوسط فلا الزام الثانى من الوجهين الدالين على جواز الخلاء انه لولا وجود الخلاء فيما بين الاجسام
لتصادمت اجسام العالم باسرها وتحركت بحركة بقة مثلا وان كانت تلك الحركة فلهذه جدا واللازم باطل
بالضرورة بيان الشرطية ان الجسم المتحرك كالبقة ينتقل من مكانه الى مكان آخر والفرض انه اى ذلك المكان
الآخر مملو بجسم آخر اذ المفروض ان لا خلاء فيما بين الاجسام فهو اى ذلك الجسم الآخر ينتقل من مكانه البتة اذ لا
تداخل جسمانى ضرورة ولا ينتقل الجسم الآخر الى مكان الجسم الاول لان انتقاله اليه مشروط بانتقال الاول
عنه لئلا يلزم تداخلهما وانتقاله عنه اى انتقال الاول عن مكانه مشروط بانتقال هذا الجسم الآخر عن مكانه اليه
اى الى مكان الاول ليخلو مكانه عنه فيمكن انتقال الاول اليه فيدور لان كل واحد من الانتقالين مشروط

والحكيم

بحركته

بالآخر وموقوف عليه فهو اى الجسم الآخر اذ لا يشتغل المكان جسم آخر مغاير للاولين والكلام فيه اي في انه
الجسم الثالث كما في الاول السابق عليه وهو الجسم الثاني اذ لا يتأتى ان ينتقل الثالث عن مكانه حتى يتصور انتقال الثاني اليه
ولا يجوز ان ينتقل الثالث الى مكان الثاني ولا الى مكان الاول لاستلزامه الدور كما عرفت بل الى مكان
جسم رابع فينتقل الكلام اليه ويتسلسل فيتحرك اجسام العالم كلها فهذا الوجه الثاني ايضا اى كالوجه الاول
مبني على قواعد الحكماء فان عند المتكلم على تقدير كون العالم مملوا قد يعدم الله الجسم الذي قدامه اى قدام
الجسم المتحرك حال اشتغاله بحركته الى المكان فيملاه المتحرك ويخلق جسما آخر في مكانه اى مكان المتحرك ليملا مكانه
فلا يلزم الخلاء ولا تصادم الاجسام ولا تم هذا الالزام على الحكماء الا بابطال التخلخل والتكاثف والا جاز
ان يتخلخل ما خلفه اى يزيد مقدار ما خلف المتحرك من الاجسام فيملا مكانه لمقداره الزائد من غير ان ينتقل
ما خلفه عن مكانه ويتكاثف ما قدامه اى ينقص مقدار ما قدامه من الاجسام فيخلي له مكانا من غير ان
ينتقل عن مكانه ولهذا القدر يندفع الالزام الا انه زاد في البيان فقال الغاية تطيع ما خلفه او ما قدامه
لذلك التخلخل او التكاثف بحسب قوة الحركة وضعفها وتصويره ان المتحرك في الهواء يدفع الهواء الذي قدامه
ويدفع ذلك الهواء هواء آخر وهكذا لكن هذا الدفع يتفاوت ويضعف الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد للدفع
لضعف الدافع فهذا الدافع المتوسط بين ما دفعه وبين ما لم يندفع به ينضغط الى قبول حجم اصغر مما كان و
وكذا ما خلف هذا المتحرك من الهواء يجذب اليه ما يقرب منه ويجذب الى هذا المنجذب ما يليه وهكذا ويضعف
الانجذاب حتى ينتهي الى ما لا ينجذب منه فينبسط المتوسط الى قبول حجم اكبر ولا شك ان الدفع والانجذاب
المذكورين يتفاوتان بحسب قوة الحركة وضعفها فاذا كانت الحركة قوية امتدا في مسافة كثيرة وان كانت
ضعيفة كانا في مسافة قليلة فان قيل التخلخل والتكاثف في الاجسام انما يكونان لكثرة الخلاء وقلته فيما بين
اجزاء الجسم فيكون مقداره مع كثرة الخلاء فيما بينها كبيرا ومع قلته صغيرا فهما يستلزمان وقوع الخلاء الذي
هو المطلوب قلنا ممنوع كونهما لما ذكرتم بل هما لان الهيولى امر قابل للمقدار الصغير والكبير اذ لا مقدار لها
في حد نفسها ونسبتها الى المقادير الصغيرة والكبيرة على سواء فيخلع مقدارا ويلبس مقدارا آخر اصغر او اكبر
وسيأتي ذلك فيما بعد ويمكن ايضا الجواب عن هذا الالزام بمنع بطلان الدور المذكور فيه فانه دور معية
لا دور توقف وتقدم فان انتقال الجسم عن المكان وانتقال الآخر اليه يقع كلاهما معا كما في الزمان كاجزاء الحلقة
التي تدور على نفسها وليس يلزم من ذلك ان يكون كل منهما علة للآخر حتى يلزم دور التقدم بل يجوز ان لا يكون
شيء منهما علة لصاحبه فلا يكون هناك تقدم اصلا او يكون احدهما فقط علة للآخر فيكون ثمه كحركتي الاصبع
والخاتم في ان التقدم من احد الجانبين وبالجملة فان اراد المستدل الملزم بالتوقف امتناع الانفكاك فقد
يتعاكس التوقف بهذا المعنى فيكون من الجانبين وليس بمحال كما مر فيجوز ان يكون كل من انتقال الجسم عن مكانه و

وانتقال الآخر اليه موقوفا على الآخر اى ممتنع الانفكاك عنه وان اراد بالتوقف امتناع الانفكاك بنعت التقدم
منعناه هنا اى منعنا ان التوقف ثابت بهذا المعنى بين الانتقالين بل لا توقف بينهما اصلا او التوقف
من جانب واحد فقط كما نبهنا عليه وقد اجيب عن هذا الالزام ايضا بانه لو صح لامتنع حركة السمكة في البحر اذ لا يعقل
ثبوت خلاء في الماء لانه سيال بالطبع يسيل الى المواضع الخالية واذ لا خلاء هناك فاذا تحركت سمكة في قعر البحر لزم
تموجه بكليته لما ذكرتم بعينه فان التزمتم هذا التزمنا تدافع اجسام العالم وتصادمها بحركة بقة واحدة وهو
مردود اذ يجوز عندنا ان يمنع الفاعل المختار سيلان الماء الى الاماكن الخالية واعلم ان ما تمسك به المتكلمون
من الوجهين على تقدير صحته انما يدل على ثبوت المكان الخالي واما كونه بعدا موهوما كما هو مذهبهم فيحتاج
الى ابطال البعد المجرد الموجود احتج الحكماء على امتناع المكان الخالي اعني الخلاء سواء كان بعدا مفروضا او
موجودا بوجوه ثلثة الاول لو وجد الخلاء فلنفرض حركة ما ارادية او قسرية او طبيعية في مسافة خالية
تنتهي في زمان لان كل حركة انما هي على مسافة منقسمة فقطع بعضها مقدم على قطع كلها فلا يتصور وقوعها في آن
بل في زمان وليكن ذلك الزمان ساعة ولنفرض حركة اخرى مثلها اى مساوية للاولى في القوة المحركة والجسم المتحرك
ومقدار المسافة في ملاء غليظ القوام كالماء فيكون هذه الحركة الثانية في زمان اكثر من زمان الحركة الاولى ضرورة
وجود المعاوق الذي يقتضي بطوء الحركة المستلزم لطول الزمان وليكن الحركة الثانية في عشر ساعات مثلا ولنفرض
حركة ثالثة مثلها اى مثل الاولى ايضا في القوة المحركة والمتحركة ومقدار المسافة في ملاء آخر رقيق كالهواء
قوامه عشر قوام الملاء الاول فيكون هذه الحركة الثالثة في ساعة ايضا كالحركة الاولى لان تفاوت الزمان في
الحركات انما هو بحسب تفاوت المعاوق فكلما كان المعاوق اكثر كان الحركة ابطأ والزمان اطول وكلما كانت اقل
كانت الحركة اسرع والزمان اقصر وههنا اى المعاوق القوام يعني قوام الجسم المالي للمسافة الذي يخرقه المتحرك فان
كان المعاوق عشرا من معاوق آخر كالملاء الثاني بالقياس الى الملاء الاول كان الزمان الواقع بازاء المعاوق
الاول عشرا ايضا من زمان المعاوق الاكثر كما في مثالنا هذا واذا ثبتت هذه المقدمات لزم ان يكون الحركة
في الخلاء مع انه لا معاوق عن الحركة في تلك المسافة والحركة في الملاء الرقيق وهو معاوق عن الحركة فيه لاحتياج
المتحرك الى خرقه ودفعه كلاهما في ساعة كما ذكرناه فيكون وجود المعاوق وعدمه سواء حيث لم يتفاوت
بهما حال الحركة في السرعة والبطوء ولا اختلف الزمان ايضا هف لان البديهة تشهد بان الحركة مع المعاوق
وان كانت قليلة يكون ابطأ واكثر زمانا من الحركة التي لا معاوق معها اصلا والجواب عن هذا الوجه
كما ذكره ابو البركات انه مبني على مقدمة واحدة وهي ان تفاوت زماني الحركتين الاخريين انما هو بحسب
تفاوت المعاوقين حتى يجب انه لما كان المعاوق عشرا كان الزمان ايضا عشرا وذلك لا عن كون تفاوت
الزمانين كتفاوت المعاوقين انما يصح لو لم يكن للحركة لذاتها من حيث هي تقتضي زمانا واقعا بازائها

كنها يقتضيه لان الحركة من حيث هي لا يختلف الا على مسافة منقسمة يكون قطع نصفها الاول متقدما على قطع
النصف الاخر فلا يتصور وجود الحركة من حيث هي الا في زمان وذلك الزمان الذي يقتضيه ماهيتها يكون
محفوظا في جميع الحركات وما زاد عليه يكون بحسب المعاوق وح لا يتم تلك المقدمة التي بنى عليها الدليل واليه
اشار بقوله والا اي وان لم يكن الحركة غير مقتضية لذاتها زمانا بل كانت مقتضية له كان الزائد على ذلك
القدر الزائد بحسب تفاوت المعاوقين في المثال المذكور لا لاصل الحركة اي لاتي ما لا زمان اصلها فانه
لا يتفاوت بتفاوت المعاوقين بل هو محفوظ في الحركات كلها لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف فح
المثال المفروض وهو الحركة في الملاء الغليظ يكون ساعة لاصل الحركة لا تعلق لها بالمعاوق اصلا كما في الحركة
الواقعة في الخلاء وان ساعتها بازاء الحركة دون المعاوق وتسع ساعات بازاء المعاوق الذي هو الملاء الغليظ
فهذه التسع يتفاوت بحسب تفاوت المعاوق فيكون حصة القوام الرقيق من هذه التسع عشر امنها وهو عشر تسع
ساعات وهي اي عشر تسع ساعات تسعة اعشار ساعة واحدة فيصار تسعة الاعشار لما يقتضيه الحركة
لذاتها وهي ساعة فيكون حركته في الملاء الرقيق ساعة وتسعة اعشارها فلا يلزم المساواة لذاتها بين وجود
المعاوق وعدمه ومن المتاخرين من اشتغل ببيان ان الحركة لا تقتضي زمانا لذاتها والا لكانت الحركة الواقعة
في ذلك الزمان اسرع الحركات اذ لا يمكن وقوع الحركة في اقل من ذلك الزمان ولا يتصور كون تلك الحركة ولا كون
حركة ما من الحركات اسرع الحركات لانها واقعة في زمان والزمان منقسم الى غير النهاية فيكون له اي لذلك الزمان
الذي وقعت فيه تلك الحركة نصف ولو فرض وقوعها فيه اي في ذلك النصف كان الحركة الواقعة في النصف اسرع
منها اي من الواقعة في الجميع بالضرورة اذا اتحدتا في المسافة فلا يكون تلك الحركة اسرع الحركات فظهر ان ماهية الحركة
لا تقتضي مقدارا من الزمان بل الزمان كله بازاء المعاوق فيتفاوت بتفاوته ويتم الخلف وهذا الجواب الذي
هو محصل ما ذكره الفاضل الطوسي انما يتم لو بين ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا انه
يقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر واني له بيان امكان وقوعها فيه الا بحسب التوهم اذ يصح ان يتوهم
وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فكلا لجواز ان يكون الزمان ذكره الفاضل الطوسي الذي تقتضيه
الحركة قد لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المحققة في جزء وهمي من الزمان ونحن نقول الزمان
عندهم متصل واحد لا انقسام فيه بالفعل وانما ينقسم بالفرض الى اجزاء هي ازمنة انقساما لا يقف عند حد
وكذلك الحركة متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا ينقسم الا الى اجزاء هي حركات كما ان المسافة لا تنقسم
الا الى اجزاء منقسمة كل واحد منها مسافة وهذه احكام لازمة من نفي الجزء الذي لا يتجزى فان سلمه لزمك الاعتراف
بان زمان اية حركة فرضت من الحركات اذا جزي على اي وجه اريد كان كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من
اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء ايضا حركة واقعة في جزء من اجزاء المسافة وهو في نفسه ايضا مسافة فيظهر من ذلك

الذي يقتضيه ماهية
الحركة من الزمان هو الواقع
بازاء المعاوق لا جميع
الزمان فيكون تفاوت
ذلك القدر صح صح

ان ماهية الحركة من حيث هي صالحة لان يقع في اي جزء كان من الاجزاء المفروضة للزمان والمسافة فلا يقتضي الحركة
لذاتها قدرا معينا من الزمان ولا من المسافة بل يقتضي مطلق الزمان والمسافة الموجود في كل جزء من اجزائهما فلا
حاجة في بناء الدعوى ان اقتضاء الحركة لذاتها زمانا يستلزم اسرع الحركات حتى يحتاج في ابطال اللازم الى بيان
وقوع الحركة في نصف زمان الاسرع مع اتحاد المسافة وان لم يسلم نفي الحركات الجزء كان هو الجواب في الكيفية وايضا
فان الكلام من المعترض انما هو في تلك الحركة المخصوصة لا في مطلق الحركة اي ليس اعتراضه بان ماهية الحركة من حيث
هي تقتضي زمانا حتى يدفع بانه باطل اما للاستلزام وجود اسرع الحركات او لان ماهية الحركة موجودة في ضمن اي
جزء من الحركة توجد في اي جزء كان من اجزاء الزمان على ما قررناه بل بان الحركة المخصوصة التي توجد في مسافة
مخصوصة يقتضي ذلك القدر من باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك والمسافة المعينة يقتضي قدرا من الزمان فان بداهة
العقل يحكم بذلك مع قطع النظر عن معاوقة المخروق ثم ان الزمان يزداد بسبب المعاوقة فيكون بعض من الزمان
بازاء المعاوق وبعض منه بازاء الحركة لاجل الامور المذكورة وهو زمان الخلاء فما يكون بازاء المعاوق يتفاوت
على حسب تفاوته وما يكون بازاء تلك الامور يتفاوت بحسب تفاوتها لا بحسب تفاوت المعاوق ولما فرض تساوي
تلك الامور في الحركات المفروضة فيما نحن بصدده لم يتفاوت زمانها فيها بل يتفاوت ما كان بازاء المعاوق فقط
فلا يلزم محذور كما حققناه وقد اجيب عن الوجه الاول ايضا بانه مبني على امكان قوام يكون نسبة معاوقته الى
معاوقة الملاء المفروض والاكثف نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وهو ممنوع لجواز ان ينتهي قوام الملاء الى قوام
لا يمكن ما هو ارق منه ولا يكون هو مما يتاتى فيه تلك النسبة وبيان المعاوق قد يكون من الضعف بحيث يتساوى
وجوده وعدمه بالقياس الى القوة المحركة فلا يختلف الحركة بسببه الثاني من وجوه امتناع الخلاء الجسم لو حصل في
الخلاء سواء كان بعدا موجودا او موهوما كان اختصاصه بحيز دون اخر ترجيحا بلا مرجح لتشابه اجزائه فان
البعد المفروض لا يتصور فيه اختلاف وكذا الحال في البعد الموجود المجرد اذ اختلاف الامثال انما يكون بالمادة
فاذا فرض حصول الجسم في حيز فان كان ساكنا فيه لزم اختصاصه به من غير مرجح وان كان متحركا عنه لزم تركه
لحيز وطلبه لاخر مع تساويهما وذلك ايضا نوع اختصاص له بالحيز الاخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا
اختصاص له بالحيز الاخر وترجيح بلا مرجح والجواب ان كل العالم لا اختصاص له بحيز دون حيز فانه ما في الا حياز
كلها اذ الخلاء الذي هو المكان انما هو بمقدار العالم فيمتلي به فلا اختصاص له بحيز دون اخر فلا ترجيح فان قيل
ليس كلامنا في مجموع العالم وحيزه حتى يجاب بما ذكرتموه بل الكلام في جزء من اجزاء العالم وما يحصل فيه ذلك الجزء
من الامكنة الخلائية قلنا لعل الاختصاص الحاصل لاجزاء العالم باحيازها المعينة انما يكون لتلاوم الاجسام
وتنافيها فان الارض لثقلها مثلا تقتضي الحصول في الوسط الذي هو ابعد الاحياز عن الفلك وانت تعلم ان النزاع
هنا في الخلاء بمعنى المكان الخالي عن الشاغل بعد ان البعد المفروض والموجود لا يصلح ان يكون مكانا واذا

كل

واذا كان العالم مالئاً للاحياز كلها فلا خلا بهذا المعنى وايضا ملاء العالم لكل الاحياز انما يتصور اذا كان المكان
بعدا موجودا مجردا مساويا لمقدار العالم فان البعد المفروض لا يمكن ان يوصف بمساواته اياه حتى يمتلى به و
وقد استدل بعضهم بهذا الوجه على امتناع ان يكون المكان بعدا مجردا لاستلزامه ان لا يسكن جسم في حيز ولا يتحرك
عنه ايضا لما عرفته واجيب بما ذكره من كون ذلك البعد مساويا للعالم وكون اختصاص اجزائه باحيازها لما
بين الاجسام من الملائمة والمنافرة الثالث من تلك الوجوه انه اذا رمي حجر الى فوق فلو لا معاوقة الملاء لذلك
الحجر عن الحركة لوصل الى السماء وذلك لان صعوده اليها انما هو بقوة فيه استفادها من القاسر فتلك القوة ما
دامت باقية يكون الحجر متحركا الى الفوق وهي اعني تلك القوة لا تنعدم بذاتها بل بمصادمات الملاء الذي في المسافة
فاذا كانت المسافة خالية لم يعدم القوة حتى يصل الى السماء وهو باطل بالمشاهدة والجواب انه اي ما ذكرتم من الدليل
على تقدير صحته انما ينفي كون ما بين السماء والارض كله خلاء اذ ح لم يكن هناك معاوقة مانعة من الوصول الى السماء و
ولا ينفي وجود الخلاء مطلقا لجواز ان يكون الغالب في هذه المسافة الهواء الذي هو ملاء معاوق يوجب ضعف الميل
القسري حتى يبطل ويكون مع ذلك فيما بينهما خلاء كثير وفي نسخة المص وفيما بينها اي بين المسافة ويمكن ان يجاب ايضا
بان معدم القوة القسرية هو الطبيعة المغلوبة في ابتداء الحال ثم يتقوى شيئا فشيئا حتى تعود غالبة هذا على رايهم واما عندنا
فالكل مستند الى الفاعل المختار وربما احتج الحكماء على امتناع الخلاء بعلامات حسية الاول السرافات جمع سرافة
وهي الآنية الضيقة الراس في اسفلها ثقبة ضيقة ويسمى في الفارسية آب دزد فانه اذا ملئت تلك الآنية ماء وفتح
المدخل يخرج الماء من الثقبة الضيقة واذا اسد المدخل وقف الماء عن الخروج والنزول وليس ذلك الوقوف من
الماء مع ان طبعه يقتضي نزوله الا لانه لو خرج الماء مع كون المدخل مسدودا لزم الخلاء واما اذا كان المدخل
مفتوحا فلا يلزم خلاء اذ بمقدار ما يخرج من الماء يدخل فيه الهواء وانما اعتبر ضيق راس الآنية ليمكن سدها بحيث
لا يدخل فيه الهواء اصلا واعتبر ضيق الثقبة في اسفلها لانها اذا كانت واسعة نزل الماء من جانب منها ودخل
الهواء من جانب آخر الثانية الزراقات جمع زراقة وهي انبوبة معمولة من نحاس يجعل احد طرفيها دقيقا و
تجويفه ضيقا جدا ويجعل طرفها الآخر غليظا وتجويفه واسعا ويسوى خشب طويل بحيث يكون غلظه مساويا لتجويف
الواسع فانه اذا املئت تلك الانبوبة ماء ووضع الخشبة على مدخلها بحيث يسد ثم لم يخرج الماء من الطرف الآخر ثم انه
بقدر ما يدخل الخشب فيها يخرج الماء من التجويف الضيق خروجا بقوة ويقطع مسافة ولو وجد في داخل
تلك الانبوبة خلاء لكان الماء ينتقل اليه بقدره اي لكان ينتقل الماء الى ذلك الخلاء بقدر ما يدخل الخشب
فيها فلا يخرج عنها وهو باطل بشهادة الحس وايضا اذا وصل الخشبة من داخل الى الثقبة الضيقة و
ووضعت على الماء ثم جذبت الخشبة ارتفع الماء في الانبوبة لامتناع الخلاء الثالثة ارتفاع اللحم في المحجمة
سوالا لا السان هوانه بقدر ما يمص من الهواء ويخرج منها اي من المحجمة يستتبع ذلك الهواء المخصوص المخرج

داخل

اللحم في المحجمة بالمص فانا نشاهد ان المحجمة اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع

منها

١٤٦

منها ما يملؤها من اللحم قدرا اي استتباعا قدر ما ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام
واذا القينا المحجمة على اليد بحيث لا يكون بينهما منفذ يدخل فيه الهواء ثم مصصناها لم يرتفع اليد
اما لان الهواء لا يخرج منها او لانه يخرج منها بعضه وينبسط الباقي فيملاها واذا وضعت المحجمة على السندان
وضعا لا يبقى معه منفذ ثم مصت مصا قويا ورفعت المحجمة فانه يرتفع السندان بارتفاعها الرابعة وكذلك
يرتفع الماء في الانبوبة فانها اذا اغمس احد طرفيها في الماء ومص الآخر ارتفع الماء الى الفم الماص مع ثقله
واقتضاء طبعه النزول دون الارتفاع وما ذلك الارتفاع الا لان سطح الهواء ملازم لسطح الماء بسبب
امتناع الخلاء فاذا ارتفع سطح الهواء بالمص تبعه سطح الماء لضرورة دفع الخلاء الخامسة انا اذا وضعنا
انبوبة مسدودة الراس او خشبة مستوية في قارورة بحيث يكون بعض الانبوبة في داخل القارورة وبعضها
خارجا عنها وشددنا راسها بحيث لا يدخلها هواء ولا يخرج عنها وذلك بان يسد الخلل بين عنق القارورة
والانبوبة سدا لا يمكن نفوذ الهواء فيه فاذا ادخلنا الانبوبة فيها اكثر مما كان بحيث لا يخرج شي من الهواء
عنها انكسرت القارورة الى الخارج واذا اخرجناها عنها بحيث لا يدخل فيها شي من الهواء انكسرت الى الداخل
ولولا انها مملوة بالهواء وما فيها من الانبوبة بحيث لا يحتمل شيئا آخر لم يكن كذلك اي لم ينكسر بالادخال
الى الخارج ولولا انها يستحيل خلوها عما يكون شاغلا لها مالئا اياها لم ينكسر بالاخراج الى الداخل فدل ذلك
على امتناع التداخل وامتناع الخلاء معا والجواب ان شيئا منها اي من العلامات المذكورة لا يفيد القطع
بامتناع الخلاء لجواز ان يكون ما ذكرتم من الامور الغريبة معاينا لامتناع الخلاء لكنا لا نعرفه بخصوصه
فتلك اي العلامات المذكورة امارات مفيدة للظن لا براهين مفيدة للقطع بالمطلوب قال المص واعلم ان
الامارات اذا كثرت واجتمعت ربما اقنعت النفس وافادتها يقينا حدسيا لا يقنع به الخصم الزام فهذه
الامارات لا تقوم حجة علينا وان امكن ان تفيدهم جزما يقينيا يكفيهم في ثبوت هذا المطلب عندهم فروع
على القول بالخلاء الاول من قال بالخلاء منهم من جعله بعدا موجودا فاذا حل البعد الموجود عندهم
في مادة فجسم والا وان لم يحل في مادة فخلاء اي بعد موجود مجرد في نفسه عن المادة سواء كان مشغولا لا بعد
جسمي مملوء او غير مشغول به فانه في نفسه خلاء ومنهم من جعله عدما صرفا كما مر من ان حقيقة الخلاء
عند القائلين بان المكان بعد موهوم ان يكون الجسمان بحيث لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما
الثاني منهم اي من القائلين بالخلاء اعني بالبعد الموجود المجرد في نفسه عن المادة من جوز ان لا يملاه
فيكون ح خلاء بمعنى انه بعد مجرد عن المادة وبمعنى انه مكان خال عن الشاغل ومنهم من لم يجوزه فيكون
ح خلاء بالمعنى الاول دون الثاني والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب من قال بالسطح ان بين
اطراف الطاس على هذا المذهب بعدا موجودا مجردا عن المادة قد انطبق عليه بعد الجسم فهناك بعدان

ونه

القارورة مع

بسبب آخر

الخلاء

للجسم

فيها

في نفسه

الا ان الاول لا يجوز خلوه عن انطباق الثانى عليه واما على القول بان المكان هو السطح فليس هناك الا
بعد الجسم الذى هو فى داخل الطاس الثالث قال ابن زكريا بان فى الخلاء قوة جاذبة للاجسام ولذلك
يحتبس الماء فى السراقات وينجذب فى الزراقات كما مر وقال بعضهم فيه قوة دافعة للاجسام الى فوق
فان التخلخل الواقع فى الجسم بسبب كثرة الخلاء فى داخله اعنى بين اجزائه وتداخلها خلاء يفيد ذلك
الجسم خفة دافعة له الى الفوق والجمهور على انه ليس فى الخلاء قوة جاذبة ولا دافعة وهو الحق والله اعلم

المرصد الثالث فى الكيفيات قدم مباحث الكيف على سائر المقولات
عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وفيه مقدمة وفصول اربعة المقدمة فى تعريفه واقسامه الاولية
اما تعريفه فانه عرض لا يقتضى القسمة واللاقسمة اقتضاء اوليا اى بالذات ومن غير واسطة ولا يكون
معناه معقولا بالقياس الى الغير وهذا التعريف رسم ناقص للكيف وهو الغاية فى الاجناس العالية فانها
لبساطتها على القول بامتناع تركبها من امور متساوية لا حد لها اصلا ولا يرسم رسما تاما ويجوز تعريفها الكم
بالامور الوجودية والعدمية ايضا بشرط ان يكون تلك الامور اجلى مما يعرف بها من الاجناس العالية فلا
يصح ان يقال مثلا الجوهر ما ليس بعرض فان الجوهر والعرض متساويان فى المعرفة والجهالة فلا يجوز
ذكر احدهما فى تعريف الاخر ولا ان يقال الكم ما ليس بكيف ولا اين الى آخر المقولات لانها ليست اجلى من
الكم حتى تؤخذ فى تعريفه فقولنا عرض يتناول الاعراض كلها واحترزنا بقولنا لا يقتضى القسمة عن الكم
فانه يقتضى القسمة لذاته وبقولنا ولا يقتضى اللاقسمة عن الوحدة والنقطة المقتضيين لها عند من قال
انهما من الاعراض اى على القول بانهما موجودتان فى الخارج واما على القول بانهما من الامور الاعتبارية
فلا حاجة الى هذا القيد لعدم دخولهما فى العرض كما مرت الاشارة اليه وبقولنا اقتضاء اوليا عن خروج العلم
بمعلوم واحد هو بسيط حقيقى والعلم بمعلومين فان العلم الاول يقتضى اللاقسمة لكن ليس اقتضاء اوليا
بل بواسطة معلومه والعلم الثانى يقتضى القسمة كذلك فلولا تقييد الاقتضاء بالاولية لخرجا عن الحد مع انهما
من مقولة الكيف وبالاخرى واحترزنا بالقيد الاخير وهو قولنا ولا يكون معناه معقولا بالقياس
الى الغير عن النسب اى الاعراض النسبية فانها معقولة بالقياس الى غيرها واما الكيفيات فليست معانيها
فى انفسها متوقفة الى الغير لما عرفت من انها لا تقتضى لذاتها النسبة وقد ذكر بعضهم فى موضع القيد الاخير
قولنا ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فان الاعراض النسبية يتوقف تصورها على تصور امور اخر بخلاف
الكيفيات فانها قد يستلزم تصورها تصور غيرها كالادراك والعلم والقدرة والشهوة والغضب ونظائرها
فانها لا تتصور بدون متعلقاتها اعنى المدرك والمعلوم مثلا لكن ليس تصورها متوقفة على تصورات
المتعلقات معلولة لها كما فى النسب بل تصورها موجبة لتصورات متعلقاتها فانا نعقل العلم اولا ثم ندرك

لانه اصح وجودا من جميعها اذ فيه المحسوسات
التى هى اظهر الموجودات الا انه قدم الكم صح

متعلقة وكذا الحال فى الكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة والانحناء والتثليث والتربيع وكا
الجذرية والكعبية واعترض عليه بخروج الكيفيات المكتسبة بالحدود والرسوم واما اقسامه فهى اربعة
الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات اى الكيفيات
الاستعدادية وماخذ الحصر فى هذه الاربعة هو الاستقراء والتتبع ومنهم من اراد اثباته بالترديد بين النفى
والاثبات فذكر وجوها اربعة الاول وهو اجودها انه اى الكيف اما ان يختص بالكم او لا يختص به وهذا
الذى لا يختص بالكم اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة اولا وهذا الذى ليس محسوسا بها اما استعداد نحو
الكمال او كمال وهذا الاخير هو الكيفيات النفسانية قلنا ولم قلتم ان الكمال الخارج من القسمة هو الكيفية
النفسانية ولم يثبت ذلك الكمال لغير ذوات الانفس فان ما لا يختص بالكم ولا يكون محسوسا ولا يكون كيفية
استعدادا جاز ان يكون كيفية غير مختصة بذوات الانفس من الاجسام غايته انا لم نجد فالمال هو الاستقراء
فليعول عليه اولا وحذفا لمؤنة الترديد الثانى من وجوه الحصر قال ابن سينا فى الشفاء الكيف
ان فعل بالتشبيه اى ان صدر عنه ما يشبهه فمحسوس كالحرارة فانها تجعل ما يجاور محلها حارا وكالسواد
فانه يلقى شبحه فى العين وهو مثاله بخلاف الثقل فان فعله فى الجسم هو التحريك وليس ثقلا قال الامام الرازى
هذا تصريح من ابن سينا باخراج الثقل والخفة عن نوع الكيفيات المحسوسة ثم انه عند شروعه فى الكيفيات
المحسوسة نص على ان الخفة والثقل منها اذ لا يجوز ادخالهما فى الكم ولا فى مقولة اخرى سوى الكيف ولا يمكن
ادخالهما ايضا فى الانواع الثلثة الاخرى من هذه المقولة وههنا كما ترى مناقضة بين كلاميه والا وان
لم يفعل بالتشبيه فان تعلق بالكم فذاك هو المختص بالكميات والا وان لم يتعلق بالكم فللجسم اى فيكون ثبوته
للجسم اما من حيث كونه جسما طبيعيا فقط وهو القوة الفعلية والانفعالية اعنى الاستعداد او نفسانيا اى
من حيث انه جسم ذو نفس وهو المختص بذوات الانفس قلنا لم قلت ان الكيفيات المحسوسة كلها فاعلة
بالتشبيه فانه ممنوع كيف وينتقض هذا الحكم الكلى بالثقل والخفة كما عرفت ولم قلت ان غيرها اى غير المحسوسة
من الكيفيات ليس كذلك اى ليس فاعلا بالتشبيه فلا يصح التقسيم المذكور لاقتضائه ان يكون خروج
الرطوبة واليبوسة عن الكيفيات المحسوسة الثالث من وجوه الحصر وهو ايضا مذكور فى الشفاء ان يقال
الكيف اما ان يتعلق بوجود النفس وذلك بان يكون للنفوس او للاجسام من حيث انها ذوات النفوس
او لا يتعلق بوجود النفس والثانى اما ان يتعلق بالكمية او لا يتعلق بها والثانى اما استعداد او فعل قلنا فلم
قلت ان الاخير اعنى الفعل هو الكيفيات المحسوسة لجواز ان يكون كيفية هى ههنا الفعل دون الاستعداد ولا
يكون محسوسة الرابع من تلك الوجوه وقد ذكره فى الشفاء ايضا لكنه زيفه بما سنعرفه ان يقال الكيف اما
ان يفعل بالتشبيه كما مر اولا والثانى اما ان لا يتعلق بالاجسام بل بالنفوس او يتعلق بالاجسام والثانى

بين صح

قعد صح

فانه غير معلوم وايضا قد
اعترف ابن سينا فى
طبيعيات الشفاء انه
لم يثبت فعل الرطب و
اليابس بالتشبيه صح

الاعداد

اما من حيث الكمية او الطبيعة اى يتعلق بالاجسام اما من حيث كميتها او من حيث طبيعتها والقسم الاخير هو نحو الفعل او الانفعال ولا يخفى ما فيه وهو ما مر فى الوجه الثانى من انه لم يثبت ان المحسوسة كلها فاعلة بالتشبيه الى الآخر مع انه مزيف بما ذكر فى الشفاء من انه يصح الكيفية المختصة بالاعداد العارضة للمجردات فان هذه الكيفية كالزوجية مثلا غير مندرجة فى التقسيم لانها غير عارضة للاجسام الفصل الاول فى الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر الاقسام الاربعة وهى ان كانت راسخة اى ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات والاوان لم تكن راسخة كصفرة الوجل وحمرة الخجل فانفعالات وانما سميت كيفيات الاولى بذلك الاسم الذى هو الانفعاليات لوجهين الاول انها تحدث الاحساس انفعال الحواس فهى سبب للانفعال ومتبوعة له الثانى انها تابعة للمزاج التابع للانفعال اما تخصصا كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الذى حدث بانفعال وقع فى مادته او نوعها كحرارة النار فانها وان كانت تابعة لبسيط لا يتصور فيه انفعال وقد توجد الحرارة التى هى نوعها فى بعض المركبات تابعة للمزاج كالعسل والفلفل فان حرارتهما تابعة لمزاجهما المستفاد من انفعال وقع فى موادهما ولما كان القسم الاول متبوعا للانفعال من وجه وتابعا له من وجه اخر نسب اليه ثم انه انما سمى القسم الثانى انفعالات مع ثبوت ما ذكر من الوجهين فيها لانها لسرعة زوالها اشبهت الانفعالات والتاثرات المتجددة الغير القارة فسميت بها تمييزا لها عن الكيفيات الراسخة وتنبيها على تلك المشابهة ثم اشار الى السبب الآخر فى التسمية بالانفعالات فقال وهو اى القسم الثانى يشارك القسم الاول فى سبب التسمية بالانفعاليات كما اشرنا اليه لكن حاول التفرقة بين القسمين فخص القسم الثانى باسم جنسه الذى هو الانفعاليات تنبيها على قصور فيه قلنا من سرعة زواله كانه ليس من ذلك الجنس بل ادنى منه فنقص من الاسم شىء ثم اطلق الباقى عليه وانواعها اى انواع الكيفيات المحسوسة خمسة بحسب الحواس الخمس الظاهرة النوع الاول الملموسات المسماة باوائل المحسوسات لوجهين احدهما عموم القوة اللامسة اذ لا يخلو عنها حيوان لان بقاءه باعتدال مزاجه فلا بد له من الاحتراز عن الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت هذه القوة منتشرة فى اعضائه واما سائر المشاعر فليس فى تلك المرتبة من الضرورة فقد يخلو الحيوان عنه كالخراطين الفاقد للمشاعر الاربعة وكالخلد الفاقد لحاسة البصر وثانيهما ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن الكيفيات الملموسة وقد تخلو عن سائر المحسوسات والسر فيه ان الابصار يتوقف على توسط جسم شفاف اى خال عن الالوان لئلا يشغل الحاسة به فلا يدرك كيفية المبصر على ما ينبغى والذوق يتوقف على رطوبة لعابية خالية عن الطعوم والشم يتوقف على جسم يتكيف بالرائحة او يختلط باجزاء من حاملها والسمع يتوقف على ما يحمل الصوت اليه فلا بد ان يكون فى نفسه خاليا عنه بخلاف اللمس فانه لا حاجة به الى المتوسط حتى يلزم خلوه عن الملموسات وفيه اى فى هذا النوع مقاصد فيه الاول فى الحرارة كان الملموسات سميت اوائل المحسوسات لما عرفت كذلك

الكيفيات الاربع

الكيفيات الاربع اعنى الحرارة وما يقابلها والرطوبة واليبوسة سميت اوائل الملموسات لثبوتها للبسائط العنصرية وحصول المركبات منها بتوسط المزاج المتفرع على هذه الاربع وانما لم يذكر فى العنوان البرودة مع كونها مذكورة فى هذا المقصد لوقوع الاختلاف فى كونها وجودية وفيها اى فى الحرارة مباحث احدها فى تعريفها قال ابن سينا فى الشفاء الحرارة تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات والبرودة بالعكس اى تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات ايضا كذا ذكره فى كتابه وبيان ذلك ان الحرارة فيها قوة مصعدة اى محركة الى فوق لانها تحدث فى محلها الخفة المقتضية لذلك فاذا اثرت الحرارة فى جسم مركب من اجزاء مختلفة باللطافة والكثافة اى فى رقة القوام وغلظه ينفعل الجزء اللطيف منه اى من ذلك الجسم انفعالا اسرع فيتقبل الحرارة ويحدث فيه الخفة قبل غيره فيتبادر الى الصعود الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل الا ببطء وربما لم يقدر الحرارة حتى تقوى على تصعيده فيلزم بسببه اى بسبب ما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفريق المختلفات فى الحقيقة وهى تلك الاجسام المختلفة فى اللطافة والكثافة التى تالف منها الاجسام المركبة ثم تلك الاجزاء بعد تفرقها تجتمع بالطبع العائد اليها لان طبايعها تقتضى الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية فان الجنسية علة الضم كما اشتهر فى الالسنة والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال المانع الذى هو الالتئام فنسب الاجتماع اليها كما ينسب الافعال الى المعدات ومن جعل هذا الذى ذكره ابن سينا من احوال الحرارة تعريفا للحرارة فقد ارتكب شططا اى بعدا عن الصواب وتجاوزا عنه لان ماهيتها اوضح من ذلك المذكور فان كثيرا من الناس يعرفونها مع عدم شعورهم بما ذكر من حكمها ولان ذلك الحكم المذكور الذى هو الاثار المخصوصة لا يعلم الا باستقراء جزئياتها فانها ما لم يستقرأ جزئياتها لم يعرف كون هذه الاثار خاصة شاملة لها تعرفها اى معرفة هذه الاثار وثبوتها للحرارة موقوفة على معرفة الحرارة فتعريفها بهذه الاثار دور لا يقال يكفينا فى تتبع جزئياتها والاطلاع على احوالها المذكورة معرفة الحرارة بوجه ما فاذا عرفت بها افادت معرفتها بوجه اكمل فلا دور لانا نقول الاحساس بجزئياتها كاف فى معرفة ماهيتها الا على ما ذكره المحققون من ان المحسوسات لا يجوز تعريفها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن ان تعرف الا باضافات واعتبارات لازمة لها لا يفيد شىء منها معرفة حقائقها مثل ما يفيده الاحساس بجزئياتها فالمقصود بذكر خواصها واثارها فى بيان حقائقها مزيد تميز لها عما عداها لا تصور ماهيتها واعلم ان هذا الذى ذكرناه من آثار الحرارة فى الجسم المركب من الاجزاء المختلفة فى اللطافة والكثافة انما يثبت اذا لم يكن الالتئام بين بسائط ذلك المركب شديدا حتى يمكن تفريق بعضها عن بعض واما اذا اشتد الالتئام بين تلك البسائط وقوى التركيب فيما بينها فالنار يحدث لها لا تفرقها لوجود المانع عن التفريق وحينئذ فان كانت الاجزاء اللطيفة

والكثيف فى ذلك الجسم متقاربة فى الكمية كما فى الذهب اذا ادنه الحرارة سيلانا وذوبانا وكلما حاول اللطيف
الخفيف صعودا منعه الكثيف الثقيل عن ذلك فحدث بينهما تمانع وتجاذب فتحدث من ذلك حركة دورانية
كما شاهد فى الذهب من حركة السريعة العجيبة فى البوتقه ولولا هذا العايق عن شدة الالتيام والالتحام
بين اجزاء الذهب لفرقها النار كما تفرق اجزاء جسم لا يشتد التحامها وليس عدم الفعل الذى هو التفريق
لوجود العايق عن ذلك الفعل فى الذهب ونظايره دليلا على ان النار ليس فيها قوة التفريق بحرارتها
لان تخلف الفعل عن المقتضى بسبب ما يمنعه منه جايز بالضرورة وان غلب اللطيف على الكثيف جدا اى غلبة
تامة فيصعد اللطيف وتستصحب معه الكثيف بقلته اى قلة الكثيف وفى بعض النسخ لغلبته اى لغلبة اللطيف
على الكثيف كالنوشادر فانه اذا اثرت فيه الحرارة صعد بالكلية او لا تغلب اللطيف بل تغلب الكثيف لكن
لا يكون غالبا جدا فتفيد الحرارة اذا اثرت فيه تليينا كما فى الحديد وان غلب الكثيف جدا لم يتاثر به
بالحرارة فلا تذوب ولا يلين كالطلق فانه يحتاج فى تليينه الى حيل يتولاها اصحاب الاكسير من الاستعانة
بما يزيده استعدادا كالكبريت والزرنيخ ولذلك قيل من حل الطلق استغنى عن الخلق تفرع علما
علم مما قررناه فى تفسير الحرارة وهو ان تقول الفعل الاول لها اى للحرارة هو التصعيد والتحريك الى الفوق
بسبب ما تفيده من الميل المصعد والجمع والتفريق لازمان له فانه اذا حدثت الحرارة فى الجسم المركب لمجاورة
النار مثلا تحرك الاقبل للتصعيد قبل الابطاء وتحرك الابطاء قبل العاصى فيلزم من هذا تفرق تلك
الاجزاء المتخالفة ثم اجتماعها مع اجناسها بمقتضى طباعها كما مر ولذلك اى ولما ذكرناه من ان الفعل
الاول للحرارة هو التصعيد المستتبع للتفريق والجمع قال ابن سينا فى كتاب الحدود انها كيفية فعلية
اى تفعل بمحلها فاعلا لمثلها فيما يجاوره فان النار تسخن ما جاورها محركة لما تكون تلك الكيفية فيه الى فوق
لاحداثها الخفة المقتضية للصعود فيحدث عنه اى عن التحريك الى فوق وهو التصعيد ان تفرق وا... الحرارة
المختلفات وتجمع المتماثلات لما عرفت وتحدث اى ومن احوال الحرارة انها تحدث تخلخلا من باب الكيف
وهو رقة القوام ويقابله التكاثف من باب الكيف وهو غلظ القوام وتحدث ايضا تكاثفا من باب
الوضع وهو انضمام الاجزاء المتحدة بالطبع واجتماعها بحيث يخرج الجسم الغريب عما بينها ويقابله التخلخل
من باب الوضع وهو ان ينتشر تلك الاجزاء ويداخلها الجسم الغريب لتحليله الكثيف وتصعيده اللطيف هذا
تشر لما تقدم فان الحرارة تحلل الكثيف الجامد فيفيد الجسم رقة القوام وتصعد اللطيف وتخرجه من بين اجزاء
الكثيف فينضم اللطيف الى جنسه ويجتمع اجزاء الكثيف ايضا فتحدث التكاثف من باب الوضع فى كل منهما وانما
اورد الضمير مذكرا اما بتاويل المذكور واما لرجوعه الى المذكور اى التحليل الحادث بحرارة الكثيف وربما
تورد عليه اى على ما ذكرنا من ان النار من شانها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات انه قد تفرق الحرارة المتماثلات

كالحرارة

كاجزاء الماء فانها متماثلة وتصعدها الحرارة بالتبخير فيفرق بعضها عن بعض وقد تجمع الحرارة المختلفات
كصفرة البيض وبياضه فان الحرارة اذا اثرت فيهما تداخلهما تلازما واجتماعا مع تخالفهما فلا يصح
شئ من ذينك الحكمين وتجاب بان فعلها فى الماء احالة له الى الهواء فان الحرارة اذا اثرت فى الماء انقلب
بعضه هواء وتحرك بطبعه الى الفوق ثم انه يختلط ويلتزق بذلك الهواء اجزاء مائية فتصعد
معه ويكون مجموع ذلك بخارا فيفعل الحرارة فى الماء احالة له الى الهواء لا التفريق بين اجزائه المتماثلة و
بان فعلها فى البيض احالة فى القوام لا الجمع فان النار بحرارتها توجب غلظا فى قوام الصفرة والبياض
واما الانضمام بينهما فقد كان حاصلا قبل تاثير الحرارة فيهما ويوجد فى بعض النسخ وستعرفه عن قريب
٢ اى ستعرف ان النار البيض عن قريب بواسطة التقطير ثانيتها اى ثانى مباحث الحرارة كما يقال الحار لما
يحس اى يدرك حرارته بالفعل كالنار مثلا يقال ايضا لما لا يحس حرارته بالفعل ولكن يحس بها بعد
مماسة البدن الحيوانى والتاثر منه اى تاثر البدن من ذلك الشئ كالادوية والاغذية الحارة
ويسمى مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد يطلق على البارد بالفعل والبارد بالقوة ولهم فى
معرفته اى معرفة الحار او البارد بالقوة طريقان الاول التجربة وهى ظاهرة والثانى القياس والاستدلال
من وجوه اربعة فباللون اى يستدل باللون فان البياض يدل على البرودة والحمرة على الحرارة والكمودة
على شدة البرودة والصفرة على افراط الحرارة كل ذلك على طريقة دلالة الوان الابدان على احوال امزجتها
كما فصلت فى الكتب الطبية وهو اضعفها اى القياس والاستدلال باللون اضعف الوجوه ويستدل
بالطعم على ما يجئ فى الطعوم والرائحة فالحادة منها تدل على الحرارة واللينة على البرودة وسرعة الانفعال
مع استواء القوام واتحاد الفاعل فان الجسمين اذا تساويا فى القوام وكان احدهما اسرع انفعالا من الحار
او البارد دل ذلك على ان فى الاسرع كيفية تعاضد المؤثر الخارجى فى التاثير او مع قوته فان الاقوى
فيما اذا انفعل اسرع كان ذلك ادل على الكيفية المعاضدة للفاعل واما الاضعف قوة اما فليس سرعة
٣ انفعاله دالة على كيفية معاضدة لجواز ان يكون سرعة انفعاله لضعف قوامه ثالثها الاشبه بالصواب ان
الحرارة الغريزية الموجودة فى ابدان الحيوانات والحرارة الكوكبية الفايضة من الاجرام السماوية المضيئة و
والحرارة النارية انواع متخالفة بالماهية لاختلاف اثارها اللازمة لها الدالة على اختلاف ملزوماتها الخفية
فينفعل حر الشمس فى عين الاعشى من الاضرار بها ما لا يفعله حر النار فلا بد ان يتخالفا بالماهية و
والحرارة الغريزية الملايمة للحيوة اشد الاشياء مقاومة ومدافعة للحرارة النارية التى لا تلايم الحيوة فان
الحرارة الغريبة اذا حاولت ابطال اعتدال المزاج الحيوانى قاومها الحرارة الغريزية اشد مقاومة حتى
٤ ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر الحار الوارد وتحريك الروح

وما يدل على ان الحرارة النارية مخالفة بالنوع عن الحرارة الشمسية ان حر الشمس يلمع فى اعين الاعشى دون حر النار

اعنى الذى لا يبصر بالليل يعنى شب كور

الدخنة وتندفع ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها لا تدافع البارد بل تقاوم الحارية
بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمى الرطوبات الغريزية عن ان تستولى عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية
التى تخالف لها فى الماهية ومنهم من جعلهما اى الغريزية والنارية من جنس اى نوع واحد فان الامام الرازى
قال والذى عندى ان النار اذا خالطت سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقوامها ولم
يبلغ فى الكثرة الى حيث تبطل قوامها وتحرقها ولم تكن فى القلة بحيث يعجز عن الطبخ الموجب للاعتدال فحرارتها
هى الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان ذلك الغريب يحاول التفريق وتلك الحرارة الغريزية
افادت المركب من الطبخ والطبخ ما يعسر معه على الحرارة الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت بين الغريزية والغريبة
النارية ليس فى الماهية بل فى كون الغريزية داخلة فى ذلك المركب دون تلك الغريبة حتى لو توهمنا الغريبة
داخلة فيه والغريزية خارجة عنه لكان كل واحد منهما يفعل فعل الاخرى والى ما نقلناه اشار المص بقوله
فالغريزية هى الحرارة النارية التى خرجت عن صرافتها واستفادت تغرزيها اى تفريق اجزائه وتغييرها عن
اعتدالها عند غلبتها ذلك التفريق والتغيير والفرق بين الحارين الغريزى والغريب ان احدهما جزء المركب
والآخر خارج عنه مع كونهما متوافقين فى الماهية ولا بعد ان الحركة تحدث الحرارة والسخونة كما عرفت وقد اشكل
ابو البركات والبدا شار بقوله فيلزم اذا كانت الحركة تحدث الحرارة فيجب ان تسخن الافلاك سخونة شديدة
جدا بواسطة حركاتها السريعة وتسخن مجاورتها العناصر الثلثة التى هى فى وسط الاثير والافلاك بمنزلة
النقطة فى البحر المحيط فتصير هذه الثلثة كلها بالتدريج نارا لاستيلاء سخونة الافلاك عليها مع مساعدة كرة
الاثير اياها فى تسخينها والجواب ان مواد الافلاك لا تقبل السخونة اصلا ولا بد فى وجود الحادث من المقتضى
الذى هو الحركة من وجود القابل وح فلا تسخن الافلاك بسبب حركاتها فلا تسخن العناصر بالمجاورة وليست
العناصر متحركة على سبيل التبعية فانها لملاسة سطوحها لا تتحرك بحركة الافلاك فتسخن بالتعب على انه جواب
النقض والحاصل ان مقعر فلك القمر ومحدب النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر
فاذن اجرام الافلاك ليست متسخنة بحركاتها ولا محركة للعناصر حتى يلزم سخونتها نوعا ما وفيه كلام
لهذا الذى ذكره هنا من ان العناصر لا تتحرك بحركة الافلاك فيبانيك فى موقفه الجواهر انهم قالوا النار
تتحرك بتبعية الفلك وليس التحرك متعينا ان يكون بالتشبث فيمتنع مع ملامسة السطوح فان الافلاك
عندهم تحرك بعضها بعضا ولا خشونة فى سطوحها ليكون متشبثة سببها فالاولى فى الجواب ان يقال النار
متحركة بمتابعة الافلاك الفلك دون باقى العناصر وليس سخونة النار توجب سخونة الباقى لان برودة
الطبقة الزمهريرية تقاومها حاسمها البرودة قيل هى عدم الحرارة لا مطلقا بل عما من شانه ان يكون حارا
واعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فان عدم حرارته لا يسمى برودة اذ ليس من شانه ان يكون حارا على

لحرارة ايضا ح

بالمزج مزاجا معتدلا لا حصل به التيام تام بين اجزاء المركب فاذا افادت الحرارة الغريزية او البرودة صح

وعلى هذا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وسطه اى هذا القول انها عن البرودة تحس كالحرارة
والعدم لا تحس بالضرورة لا يقال المحسوس حال عدم الحرارة ليس هو البرودة بل هو ذات الجسم لان البرد
يشتد ويضعف ويعظم وذات الجسم باقية بحالها فانا نحس من الماء بردا اشد بلا جاء تم يضعف ذلك البرد
شيئا فشيئا الى ان ينعدم بالكلية مع ان جسم الماء باق فى هذه الاحوال على جوهر الثانى فلا يكون البرودة
امرا عدميا بل الحق انها كيفية موجودة مضادة للحرارة من شانها ان تجمع بين المتشاكلات وغيرها كما نقلناه
عن ابن سينا المقصد الثانى فى الرطوبة واليبوسة وفيها مباحث احدها الرطوبة بسهولة الالتصاق
اى كيفية تقتضى سهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه هذا هو المختار فى تفسير الرطوبة عند الامام
الرازى قال ابن سينا اذا كانت الرطوبة عبارة عما ذكر فيجب ان يكون الاشد التصاقا ارطب مما هو اضعف
التصاقا لانه اذا كانت الالتصاق معلولا للرطوبة كان شدته وقوته دالة على شدة علته وقوتها فذلك
يوجب ان يكون العسل ارطب من الماء لان العسل اشد التصاقا منه فانا اذا غمسنا فيه الاصبع كان ما
يلزمه منه اكثر مما يلزمه من الماء واشد التصاقا منه وكذا الحال فى الدهن ولا شك ان كون العسل والدهن
ارطب من الماء باطل فى سهولة اى الرطوبة كيفية تقتضى سهولة قبول الاشكال وسهولة تركها وذلك
لان الماء له وصفان احدهما ما يقتضى سهولة الالتصاق والانفصال والثانى ما يقتضى سهولة قبول الاشكال
وتركها ولا شبهة فى ان الماء يوصف بانه رطب باعتبار احد هذين الوصفين فاذا بطل الاول
تعين الثانى قلنا هو اى العسل ادوم التصاقا واشد التصاقا من الماء لا اسهل التصاقا منه ونحن لم
نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد واقوى فى الالتصاق ارطب ولا بدوام
الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل التصاقا
ارطب وليس العسل او الدهن اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس وايضا فلا عبرة فى الرطوبة
الانفصال وليس العسل اشد انفصالا من الماء فلا يلزم كونه ارطب ويرد ذلك الاعتراض ايضا فى تفسيرها
بسهولة قبول الاشكال لانه اذا كان تشكل الجسم بالاشكال الغريبة لاجل رطوبته لزم ان يكون ما هو ادوم
شكلا ارطب وليس كذلك اذ الادوم شكلا ايبس فما هو جوابكم فهو جوابنا وايضا فسهولة الانفصال
معتبرة فى تفسيرنا والعسل وان فرضنا انه سهل اتصاله حتى زاد فى سهولة الاتصال على الماء يعسر انفصاله
فعلى تقدير كون العسل اسهل التصاقا من الماء لا يلزم ايضا كونه ارطب اذ ليس اسهل انفصالا منه ثم
نقول يبطل تفسيره اى تفسير ابن سينا للرطوبة بسهولة التشكل وتركه انه يوجب ان يكون الهواء
رطبا بل ان يكون ارطب من الماء لانه ارق قبولا منه واقبل للتشكلات الغريبة وتركها بسهولة
واتفقوا اى الجمهور على ان خلط الرطب باليابس يفيد اليابس استمساكا عن التشتت كما انه يفيد

لتصاق

الفصال له لكن ع

الرطب استمساكا عن السيلان فيجب على ذلك التقدير ما عن كون الهواء رطبا ان يكون خلط الهواء بالتراب
يفيدنا التراب الاستمساك عن التفرق وبطلانه بين لان خلطه به يزيده تشتتا وتفرقا وربما التزموا ان
النار يابسة عندكم وهذا التعريف الذى ذكرتموه للرطوبة يوجب كونها ارطب من الماء لانها اقدر فعلها
من الماء والهواء ايضا فيكون اسهل قبولا للاشكال وتركها منهما والجواب منع ذلك فى النار البسيطة اى لا نسلم
ان النار الصرفة البسيطة اسهل قبولا للاشكال من الماء وان رقة القوام وحدها كافية فى سهولة التشكل
حتى يلزم ان يكون الارق اسهل قبولا وما عندنا من النار ليس بسيطا بل هو مركب من الهواء ومختلط
به فجاز ان يكون سهولة قبوله للاشكال وتركها بسبب اختلاط الهواء فلا يلزم كون النار رطبا فضلا عن
كونها ارطب العناصر وثانيها اى ثانى المباحث ان الرطوبة مغايرة للسيلان فانه عبارة عن تدافع الاجزاء
سواء كان كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او كانت متواصلة فى الحقيقة ايضا وقد يوجد السيلان
بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيال مع كونه يابسا بالطبع ويوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السيال
وفى الملخص ان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس لدفع بعضها
بعضا وعلى هذا التفسير يلزم ان لا يوجد السيلان فى الماء على راى الحكماء لانه متصل واحد فى الحقيقة وفى الحس
معا وثالثها ان اليبوسة تقابل الرطوبة اتفاقا فهى اما عسر الالتصاق والانفصال اى كيفية تقتضى عسرهما
على التفسير الاول للرطوبة او عسر التشكل وتركه اى كيفية تقتضى ذلك على التفسير الثانى لها قال الامام الرازى
لعل الاقرب فى بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام الثابتة هذه ما تسهل تفرقه وتصعب اتصاله
اما الثانية بان يكون ذلك الجسم فى نفسه بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة حينئذ
هى الكيفية التى يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما اللحامات اى ... سهل الانفراك بين اجزائه الصغيرة
الصلبة التى يكون كل واحد منها عسر التفرق فى نفسه وهو الهش ومنها ما هو بالعكس مما ذكر فيسهل
اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج هذا وهذا ما وجدته فى مباحث ابن قرة الثابت هذا الكلام منقول
من المباحث المشرقية وليس فيه ذكر اللزج فى القسم المنسوب الى الثابت والمذكور فى الملخص ان من الاجسام
المنفصلة ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثانى هو الصلب والاول على قسمين احدهما ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء صغار لا تقوى الحس على ادراك كل واحد منها منفردا ويكون كل واحد منها صلبا عسر الانفكاك
ولكنها متصلة بلحامات سهلة الانفراك وهو الهش وثانيهما ان يكون الجسم فى طبيعته تلك اللحامات وهو
اليابس واعلم ان اللزوجة كيفية مزاجية لا بسيطة فان اللزج هو الذى يسهل تشكله باى شكل اريد
ويعسر تفريقه بل يمتد متصلا فاللزج مركب من رطب ويابس شديدى الالتحام والامتزاج جدا
فاستمساكه من اليابس واذعانه من الرطب والهش يقابل اللزج فهو الذى يعسر تشكله ويسهل تفريقه وذلك

ادغان كردن دادن

١٥١

بسبب غلبة اليابس فيه وقلة الرطب مع ضعف الامتزاج وههنا ابحاث تناسب ما نحن
فيه الاول فى بيان البلة والجفاف فنقول ان لنا جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذى
يكون صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة المفسرة بما تقدم والمبتل هو الذى التصق بظاهره
ذلك الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الرطب فى عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر
جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عن شئ من شانه و قد يطلق كل من الرطوبة والبلة بمعنى الآخر
الثانى ان اللطافة تطلق بالاشتراك على معان اربعة آ رقة القوام وهى المقتضية لسهولة قبول الاشكال
وتركها ب قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا ج سرعة التاثر عن الملاقى د الشفافية والكثافة تطلق
على مقابلات هذه المعانى الثالث زعم بعضهم ان رطوبة المخالفة الماء مخالفة بالماهية لرطوبة الدهن
المخالفة لرطوبة الزيبق فالرطوبة جنس تحتها انواع وزعم آخرون ان ماهيتها واحدة بالنوع والاختلاف
بسبب اختلاط اليابس بالرطب قال الامام الرازى كلا القولين محتمل الرابع هل يوجد كيفية
متوسطة بين الرطوبة واليبوسة تنافيهما كالحمرة بين السواد والبياض او لا يوجد الحق انه غير معلوم وان
امكان وجودها مشكوك فيه الخامس فى المباحث المشرقية ان الرطوبة ان فسرت بقابلية الاشكال كانت
عدمية والا احتاجت القابلية الى قابلية اخرى فيتسلسل وان فسرت بعلة القابلية فكذلك لان الجسم لذاته
قابل للاشكال فلا يكون هذه القابلية معللة بعلة زائدة على ذات الجسم وان سلم كونها وجودية على التقدير
فلا شبهة انها ليست محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بذلك المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة
الهواء المعتدل الساكن محسوسة لكان الهواء دائما محسوسا فكان يجب ان لا يشك الجمهور فى وجوده
ولا يظنوا ان الفضاء الذى بين السماء والارض خلاء صرف واذا فسرناها بالكيفية المقتضية لسهولة
الالتصاق فالاظهر انها وجودية محسوسة وان كانت للبحث فيه مجال وقد مال ابن سينا فى فصل
الملموسات من الشفاء الى انها غير محسوسة وفى كتاب النفس منه الى انها محسوسة ولعله اراد ان
الرطوبة بمعنى سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة هذا محصل كلامه فعليك بالتدبر
فيه والاطلاع على ما يحتوى به المقصد الثالث فى الاعتماد وهو المسمى بالميل عند
الحكماء كما سيأتى وفيه مباحث احدها الاعتماد على ما ذكره ابن سينا فى الحدود ما يوجب للجسم المدافعة
لما يمنعه الحركة الى جهة ما من الجهات وهذا تصريح منه بان الاعتماد علة للمدافعة المذكورة وقد اختلف
فيه اى فى وجود الاعتماد المتكلمون فنفاه الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى واتباعه واثبته المعتزلة وكثير
من اصحابنا كالقاضى بالضرورة اى قالوا ثبوته ضرورى ومنعه مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا
احس منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه تحت الماء احس بميله الى جهة

بظاهره

خلاف

ناقصان

والكان

وقيل هو نفس المدافعة

العلو وهذا الذى ذكروه انما يتم فى نفس المدافعة فانها محسوسة معلومة الوجود بالضرورة دون
مبدا المدافعة فانه ليس محسوسا بل يحتاج فى وجوده الى دليل فلذلك قال واما اثباته امر يوجبه اى
يوجب المدافعة على تذكير ضمير المصدر فلانه لولاه ذلك الامر الذى يوجبهما لم يختلف فى السرعة والبطوء
الحجران المرميان من يد واحدة فى مسافة واحدة بقوة واحدة اذا اختلفا فى الصغر والكبر اذ ليس بالضرورة
فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة حتى يكون مدافعة الكبير اقوى فتوجب بطوء الحركة ومدافعة الصغير اضعف
فلا توجبه ولا مبدا لها اى وليس ايضا فيهما على ذلك التقدير مبدا المدافعة فيجب ان لا يختلف حركتاهما
اصلا لان هذا الاختلاف لا يكون باعتبار الفاعل لانه متحد فرضا ولا باعتبار معاوق خارجى فى المسافة
لاتحادها ولا باعتبار معاوق داخلى اذ ليس فيهما مدافعة ولا مبدا لها ولا معاوق داخلا غيرهما فوجب
تساويهما فى السرعة او البطوء واجاب عنه الامام الرازى بان الطبيعة معاوقة للحركة القسرية ولا شك
ان طبيعة الاكثر اقوى لانها قوة سارية فى الجسم منقسمة بانقسامه فلذلك كانت حركته ابطأ فلم يلزم مما ذكر ان
يكون للمدافعة مبدا مغاير للطبيعة حتى يسمى بالميل والاعتماد واما تسميتها بهما فبعيد جدا وسنعود
فى اثناء البحث عن احوال الاعتماد على زيادات تفيدك زيادة اطلاع على هذا البحث وقد يحتج لاثبات مبدا
المدافعة بان الحلقة التى يجذبها جاذبان متساويان فى القوة حتى وقفت فى الوسط قد فعل فيها كل واحد
منهما فعلا معاوقا لما يقتضيه جذب الآخر وليس ذلك المعاوق نفس المدافعة فانها غير موجودة فى تلك الحلقة مال الحلقه التى يجرها الجاذبان
فى هذه الحالة اصلا وليس ايضا قوة الجاذب فانه ما لم يفعل فى المجذوب فعلا لم يصر مجرد قوته عائقا للفعل
الآخر فاذن قد فعل فيه كل منهما فعلا غير المدافعة ولا شك ان الذى فعله كل واحد منهما بحيث لو خلى عن
المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها عن الحركة فى تلك الجهة فثبت وجود شئ يقتضى
الدفع الى جهة مخصوصة وليس ذلك نفس الطبيعة لانها تحرك نحو العلو والسفل وما فعله الجاذبان ليس
كذلك فظهر ان للمدافعة المحسوسة مبدا غير الطبيعة والقوة النفسانية ثانيها اى ثانى مباحث الاعتماد
ان المدافعة غير الحركة لانها توجد عند السكون فانا نجد فى الحجر المسكن فى الهواء قسرا مدافعة نازلة وكذا
فى الزق المنفوخ فيه المسكن فى الماء اى تحته قسرا مدافعة صاعدة ثالثها انه اى الاعتماد انواع متعددة
بحسب انواع الحركة فقد يكون الاعتماد كالحركة الى العلو والسفل والى سائر الجهات وهل انواعه كلها متضادة
بعضها مع بعض اختلف فيه بناء على انه هل يشترط بين الضدين غاية الخلاف والبعد ام لا فمن لم يشترط غاية
الخلاف جعل كل نوعين من انواع الاعتماد بحسب الجهات متضادين ومن اشترطها قال ان كل نوعين بينهما غاية
التباعد فهما متضادان كالميل الصاعد والهابط وما ليس كذلك فلا تضاد بينهما وان كانا ممتنعى الاجتماع
كالميل الصاعد والميل المقتضى للحركة يمنة او يسرة فهو نزاع لفظى مبنى على تفسير التضاد واعلم ان الجهات على

ما اشتهر بين الناس ست اخذها العامة من جهات الانسان واطرافه التى هى القدام والخلف واليمين
واليسار والفوق والتحت فان الانسان يحيط به جانبان عليهما اليدان وظهر وبطن وقدم ورأس
فالجانب الذى هو اقوى فى الغالب ومنه ابتداء الحركة يسمى يمينا وما يقابله يسارا وما يحاذى وجهه
واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما يلى رأسه بالطبع يسمى
فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عند العامة سوى ما ذكر وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبر وها
فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلى ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها
فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور واخذها الخاصة من اطراف الابعاد الثلثة
الجسمية المتقاطعة على الزوايا القائمة فان كل بعد منها له طرفان هما جهتان فلكل جسم جهات ست الا
ان امتياز بعضها عن بعض ههنا يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة فى الجسم فطرفا الامتداد الطولى يسميهما
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضى يسميهما باعتبار عرض
قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقى يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار
الخاصى يشتمل على الاعتبار العامى مع زيادة هى تقاطع الابعاد فان العامة غافلون عنها وان امكن
تطبيق ما اعتبروه عليها وانه اى انحصار الجهات فى الست فهو باطل وان كان مشهورا مقبولا فيما بين
العوام والخواص وما ذكروه فى بيان ذلك الانحصار ليس بشئ اما الوجه الاول العامى فلانه اعتبار غير
متنوع اذ ليست الجهات الحاصلة فيه متخالفة بالماهية ولذلك قد يتبادل الجهات فيصير اليمين يسارا وبالعكس
والقدام خلفا وبالعكس وهو ظاهر واذا استلقى الانسان صار فوقه قداما وتحته خلفا وينعكس الحال
اذا انبطح فليست الجهات الحاصلة بهذا الاعتبار حقائق مختلفة ولو كان الاعتبار المذكور محققا لجهة اى مثبتا
جهة حقيقية لوجدت جهات غير متناهية اى غير محصورة بحسب الاشخاص واوضاعهم بل بحسب شخص واحد
واوضاعه فانه اذا دار على نفسه يثبت له جهات لا تحصى واما الوجه الثانى الخاصى فلانه ليس فى الجسم ابعاد
بالفعل لما مر من انه ليس فيه عندنا الا الاجزاء التى هى الجواهر الفردة والابعاد المفروضة لا نهاية لها وعلى
تقدير وجود البعد فى الجسم فليس اعتبار التقاطع على قوائم افرادها امرا واجبا فى تحقق الجهات وتحقق
ففى المكعب وما يحيط به سطوح ستة مربعات ست وعشرون بعدا اى طرفا وجهة بحسب سطوحه
الستة وخطوطه الاثنى عشر ونقط زواياه الثمانى قال الامام الرازى لما كانت الابعاد متناهية
المقدار كما سنعرفه وجب ان يكون للامتداد الخطى طرفان هما جهتان له وللامتداد السطحى اذا كان مربعا
اطراف اربعة هى خطوطه المحيطة به وان اعتبر النقط مع الخطوط كان اطرافه التى هى جهاته ثمانية
وعلى هذا قياس المخمس والمسدس وغيرهما من السطوح والحال فى الاجسام على قياس السطوح فللمكعب مثلا

سطوح ست وخطوط اثنا عشر ونقط ثمان فان اعتبرت السطوح فقط كانت جهاته ستا وان اعتبرت
معها الخطوط كانت ثماني عشرة وان اعتبرت معها النقط كانت ستا وعشرين قال ولا جهة بالفعل للدائرة
والكرة وجهاتهما بالقوة غير متناهية ورد عليه بان الدائرة لها طرف بالفعل هو الخط المستدير المحيط بها و
وكذا الكرة طرف بالفعل هو سطحها المستدير المحيط بها فوجب ان يكون لكل واحدة منهما جهة واحدة بالفعل
فان قيل هذا الكلام يدل بصريحه على ان الجهة قائمة به فكيف يتصور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب
منها كما سيأتي ذكره وايضا يلزم من هذا ان يكون جميع جهات الجسم متبدلة وهو مناف لكون الفوق والتحت
جهتين حقيقيتين على ما قال بل الحق ان الجهة الحقيقية فوق وتحت لا غير قلنا ان لنا جهات مطلقة ومطلق
الجهات اما الجهات المطلقة فهي منتهى الاشارات ومقصد الحركات المستقيمة على ما ستقف عليه واما مطلق الجهات
فيتناول الاطراف القائمة بكل جسم اذ يمكن اعتبار انتهاء الاشارة والحركة اليها وهي واقعة بازاء الجهات
المطلقة فيسمى باسمائها واما حكمنا بان الفوق والتحت اعني من الجهات المطلقة جهتان حقيقيتان لانهما جهتان
متمايزتان بالطبع فان بعض الاجسام العنصرية يطلب بطبعه الفوق ويهرب عن التحت كالنار والهواء
وبعضها بالعكس كالارض والماء وايضا فهاتان الجهتان لا يتبدلان اصلا فان القائم اذا صار منكوسا
لم يصر ما يلي رأسه فوقا وما يلي رجليه تحتا بل صار رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما
وما ذكر من حال المستلقي لا يخرج الفوق والتحت عن كونه فوقا او تحتا بل يصير وجهه الى الفوق وقفاه الى
التحت نعم يتصف الفوق والتحت بوصفين آخرين باعتبارين اعني كونهما قداما وخلفا واما باقي الجهات
فلا تمايز بينها بالطبع وهي متبدلة بحسب الغرض كما مر وقد يقال اذا فسر الفوق والتحت بما يلي السماء و
والارض لم يتصور فيهما تبدل بخلاف ما اذا فسرا بما يلي رأس الانسان وقدمه بالطبع فانهما يتبدلان
ح كما اذا قام شخصان على طرفي قطر واحد من الارض فان رأس كل واحد منهما وقدمه على النحو الطبيعي مع ان
الجانب الذي يلي رأس احدهما يلي قدم الآخر فيكون ذلك الجانب فوقا بالقياس الى الاول وتحتا بالقياس
الى الثاني ويجاب بان قولنا بالطبع ليس صفة للقدم والرأس بل هو متعلق بالفعل المذكور ومعناه
ان لرأس كل شخص وقدمه نسبة طبيعية مع الجهة في الاول والقرب ولا شك انا اذا فرضنا قدم احد
هذين الشخصين حيث رأس الآخر لم يكن على المجرى الطبيعي بل كان ذلك انتكاسا له واذا ثبت ان الجهة الحقيقية
اثنتان فالاعتماد الطبيعي ايضا كما سيأتي اثنان اعني الصاعد والهابط وما عداهما اعتمادات
غير طبيعية وجعلها القاضي هذا قسيم لقوله له انواع بحسب انواع الحركة اي وجعل القاضي الاعتماد
بحسب الجهات امرا واحدا فقال الاختلاف بالنسبة فقط فهو كيفية واحدة بالكيفية فيسمى تلك الكيفية
بعينها الواحدة بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وفرع على ذلك حالها بالنسبة الى سائر الجهات

وقد

خالفوا
وقد يجتمع الاعتمادات الست في جسم واحد قال الآمدي القائلون بالاعتماد من اصحابنا
فقال بعضهم الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في جهة اخرى والاعتمادات اما متضادة او متماثلة
فلا يتصور اعتمادان في جسم واحد الى جهتين اذ هما ضدان فلا يجتمعان ولا الى جهة واحدة اذ هما مثلان
فامتنع اجتماعهما ايضا وقال آخرون الاعتماد في كل جسم واحد والتعدد في التسمية دون المسمى
وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا
هو الاشبه باصول اصحابنا القائلين بوجود الاعتماد اذ لو قلنا بتضاد الاعتمادات المتفرع على تعددها كما ذهب
اليه الطائفة الاولى لما اجتمعت لامتناع اجتماع المتضادين ولكنها قد تجتمع لوجهين الاول ان من
جذب حجرا ثقيلا الى فوق فانه يجد فيه مدافعة هابطة وهو ظاهر والمتعلق به اي بذلك الحجر من اسفل
الجاذب اليه اي الى الاسفل يجد فيه مدافعة صاعدة ضرورة فانه يحس منه اعتمادا الى الجهة الفوقانية مثلا
مقاله اليها الثاني ان الحبل الذي يتجاذبه اثنان متقاومان الى الجهتين فانه يجد كل واحد منهما
فيه اعتمادا ومقاومة الى خلاف جهته فقد اجتمع فيه اعتمادان الى جهتين وقس على ذلك لو فرض اجتماع الاعتمادات
الى الجهات الست في جسم واحد ثم قال الآمدي ولو قلنا بالتعدد من غير تضاد اي لو قلنا ان الاعتمادات
متعددة لكنها ليست متضادة فيجوز اجتماعها لم يكن هذا القول ابعد من القول بالاتحاد الذي اختاره
القاضي فصارت الاقوال في الاعتمادات ثلاثة الاتحاد والتعدد مع التضاد وبدونه ورابعها اي رابع
مباحث الاعتماد قد علمت ان الجهة الحقيقية العلو والسفل المتمايزان بالطبع فيكون المدافعة الطبيعية
نحو احدهما فالموجب للصاعدة الخفة والموجب للهابطة الثقل وكل منهما اي من الخفة والثقل عرض زائد على
نفس الجوهر وبه قال القاضي واتباعه والمعتزلة والفلاسفة ايضا ومنعه طائفة من اصحابنا منهم الاستاذ ابو
اسحق فانه قال في اكثر اقواله لا يتصور ان يكون جوهر من الجواهر الفردة ثقيلا وآخر منها خفيفا وذلك
لان الجواهر الافراد متجانسة فلا يتفاوت بالثقل والخفة بل الثقل في الاجسام عائد الى كثرة اعداد الجواهر
والخفة في الاجسام عائدة الى قلتها فليس في الاجسام عرض يسمى ثقلا او خفة وابطله ان الزق اذا ملئ ماء
ثم افرغ الماء اي صب وملئ زيبقا فان وزن ما يملؤه من الزيبق يكون اضعافا مضاعفة لوزن ما يملؤه
من الماء مع تساوي الاجزاء التي هي الجواهر الفردة في ذلك الزيبق والماء ضرورة لتساوي الحاصر لهما اي
للزيبق والماء وهو الزق المعين فلا بد من تساوي اجزائهما المالئة له الا ان يقال بان في الماء خلاء لا يملؤه
الماء اليه طبعا اما للعادة المختار واما لسبب آخر لا نعرفه ولا يساوي اجزاؤه اجزاء الزيبق لانها مكتنزة
مثلا صفة فلا فرج بينها اصلا او هي اقل من فرج الماء لكن هذا القول باطل كما اشار اليه بقوله فكان
يجب على ذلك التقدير ان يكون زيادة اي زيادة الخلاء على اجزاء الماء كزيادة وزن الزيبق عليها اي على

وزن اجزاء الماء اذ المفروض ان زيادة وزنه عبارة عن زيادة اجزائه ولا شك انها تفيد الخلاء في الماء
وهو اعني وزن الزئبق لو جد ربما كان اكثر من عشرين مثلا لوزن الماء فكان بازاء كل جزء مائي عشرون
جزءاً خلائيا فالفرج بينها بين اجزاء الماء عشرون مرة مثل الاجزاء وانه ضروري البطلان لكذبه الحس الشاهد
بالتلاصق بين الاجزاء المائية خامسها الحكيم يسمي الاعتماد ميلا وتقسمه الى ثلثة اقسام طبيعي وقسري
ونفساني لانه اي الميل اما ان يكون بسبب خارج عن المحل اي بسبب ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة
وهو الميل القسري كميل الحجر المرمي الى فوق او لا يكون بسبب خارج فاما مقرون بالشعور وصادر عن الارادة
وهو الميل النفساني كميل الانسان في حركة الارادية او لا وهو الميل الطبيعي كميل الحجر بطبعه الى السفل فا
فالميل الصادر عن النفس الناطقة في بدنها عند القائل بتجردها نفساني لا قسري لانها ليست خارجة
عن البدن ممتازة عنه في الاشارة والميل المقارن للشعور اذا لم يكن صادرا عن الارادة لا يكون نفسانيا كما
اذا سقط الانسان عن السطح وكذا الحركات منحصرة بهذا الدليل في الطبيعة والقسرية والنفسانية وتنقض
ذلك اعني حصر الحركات في الاقسام الثلثة المذكورة بحركة النبض فانها حركة مولفة من انبساط وانقباض
لروح الروح الحيواني بالنسيم وليست داخلة في الطبيعة مع ان وجه الحصر يقتضي ذلك بظاهره لانهم حصروا
الحركة الطبيعية في الصاعدة والهابطة وحركة النبض ليست شيئا منهما وكونها ليست احدى الاخريين
ظاهر اذ ليست حركة النبض صادرة عن شعور وارادة ولا عن سبب خارج عن المتحرك فان لم يحصروها فيهما اي
وان لم يحصروا الطبيعة في الصاعدة والهابطة كانت حركة النبض طبيعية كالقضاء وجه وجه الانحصار
اذ لا نعني حينئذ بالطبيعة ههنا الا ما لا يكون خارجا عن المتحرك ولا فاعلا بالارادة فيكون حركات النبض
والتغذية والتنمية داخلة في الحركة الطبيعية بالمعنى المراد في هذا المقام كما سيأتي ولا يتجه عليه ان الطبيعة
الواحدة لا يكون منشأ الا فاعيل مختلفة حتى يجاب بان طبيعة الماء تقتضي صعوده وتنوعه اذا كان تحت الارض
وهبوطه ونزوله اذا كان في موضع الماء فيجوز ان يكون طبيعة الشريان مقتضية للانبساط اذا عرض للروح
الذي في جوفه سخونة يحتاج في دفعها الجذب هواء صاف وللانقباض اذا عرض للهواء المجذوب حرارة
وصار كالاعلى الروح فيحتاج الى اخراجه واستبداله بهواء آخر هذا وقد يقال ان حركة النبض قسرية والقاسر
هو الروح فانه يجذب غذاءه الذي هو الهواء ويدفع ما فضل منه فيعرض لوعائه الانبساط بالجذب والانقباض
بالدفع وقيل القاسر هو القلب اما على سبيل الدفع والجذب فانه اذا انبسط القلب توجه اليه الروح من الشرايين
فينقبض واذا انقبض القلب توجه الروح الى الشرايين فينبسط واما على سبيل الاستتباع كاستتباع حركة
الشجر حركة اغصانه وفروعه فيكون انبساطها بانبساط القلب وانقباضها بانقباضه وقد يقال ايضا
ان حركة النبض مركبة والمنحصر في الاقسام الثلثة هو الحركة البسيطة فلا نقض بخروجها عنها اما الميل الطبيعي

١٥٤

فاثبتوا له حكمين الاول ان العادم له اي للميل الطبيعي بل لمبدئه لا يتحرك بالطبع وهو ظاهر اذ لا معنى للحركة
الطبيعية الا مبدؤها القريب هو الميل الطبيعي ولا يتحرك ايضا بالقسر والارادة اذ لو تحرك العادم لمبدء
الميل الطبيعي بقوة قسرية مثلا في مسافة ما ففي زمان لامتناع قطع المسافة المنقسمة في آن لما مر من ان
قطع بعضها مقدم على قطع كلها ولنكن ذلك الزمان بالفرض ساعة ولذي مبدء الميل الطبيعي ان يتحرك
بتلك القوة المحركة في تلك المسافة المعينة وقطعها في اكثر من ذلك الزمان لوجود العائق عن الحركة وهو
مبدء الميل الطبيعي ولنكن الزمان الاكثر عشر ساعات فلنا آخر اي فلجسم آخر ميله عشر ميل الجسم الاول ان يتحرك
في تلك المسافة بتلك القوة المحركة وقطعها في ساعة ايضا اذ نسبة الحركتين كنسبة الميلين المعاوقين وهي
بالعشر في المثال المفروض فيكون الحركة مع المعاوق القليل كهي لامعه في السرعة والبطء لانهما قطعتا مسافة
واحدة في زمان واحد وقد عرفت مثله بما فيه من النظر في مسئلة الخلاء فاتقله الهنا ولبعضهم في هذا
المقام كلام جامع بين المسئلتين وملخصه ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطء لانها لا محالة
يكون على مسافة وفي زمان فاذا افرضت حركة اخرى تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه
كانت الحركة الاولى ابطأ من الاخرى على التقدير الاول واسرع منها على التقدير الثاني فلا يمكن ان يوجد
حركة ما الا على حد معين من السرعة والبطء فان كانت الحركة نفسانية اي صادرة عن شعور وارادة
جاز ان تحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان تتخيل ملائمة حد من حدودهما وتنبعث عنها الميل
بحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطء البطيئة وان كانت الحركة طبيعية او قسرية احتاجت
في تحديد حالها من الاسرع والابطأ الى المعاوق وذلك لان الطبيعة لا شعور لها حتى يمكن استنادها الحدود المختلفة
التي للحركة اليها بل هي بحسب ذاتها تطلب الحصول في المكان الطبيعي فيكاد تقتضي قطع المسافة في غير زمان لو امكن
وكذلك القاسر اذا افرض تحريكه بقوة واحدة لم يقع بسببه تفاوت والقابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت
فيه اذا لم يكن فيه معاوق اصلا فلا بد في تعيين حد للحركة من امر آخر تعاوق المحرك في تاثيره اذ لو لم تعاوق
لم يكن له مدخل في تعيين حد من حدود الحركة وذلك المعاوق اما خارج عن المتحرك او غير خارج عنه فالخارج
هو قوام ما في المسافة من الاجسام فبحسب تفاوته في الرقة والغلظ كالهواء والماء تتفاوت حدود الحركة
في السرعة والبطء وغير الخارج هو المعاوق الداخل ولا يتصور في الحركة الطبيعية معاوق داخلي لاستحالة
ان تقتضي الطبيعة بذاتها شيئا وتقتضي مع ذلك ايضا ما يعوقها عنه بالذات بل في الحركة القسرية فتحديد
الحركة الطبيعية يحتاج المعاوق خارجي فقط وتحديد القسرية يحتاج الى ذلك والى معاوق داخلي ايضا
فلذلك يستدل بكل واحدة من الطبيعية والقسرية على امتناع الخلاء ويستدل بالقسرية وحدها
على ان القابل لها لا يخلو عن مبدء ميل طبيعي اعم من ان يكون طبيعيا او نفسانيا فان كل واحد منهما معاوق

داخلي واما الحركة الارادية فلا يصح الاستدلال بها على امتناع الخلاء لجواز ان يكون للارادة مدخل في تعيين
الحد المقتضي لزمان مخصوص فلا يكون ذلك الزمان كله بازاء المعاوقة حتى يجب انقسامه على حسب انقسامها ولا
يتوقف ايضا على وجود العاوق الداخلي حتى يلزم ان يكون عادم الميل الطبيعي غير قابل للحركة الارادية كما ذكره
المص الحكم الثاني ان الميل الطبيعي يعدم اذا كان الجسم في الحيز الطبيعي والا فاما الى ذلك الحيز الطبيعي وانه طلب
للحاصل وهو غير معقول او الى غيره فيكون هربا عن هذا الحيز وطلبا لغيره فالمطلوب بالطبع مهروب عنه بالطبع
وانه باطل وهذا الاستدلال انما يصح ويتم في نفس المدافعة لانها اما طلب لذلك المكان او هرب عنه دون
مبدئها فانه اذا كان مبدأ المدافعة الى ذلك المكان الطبيعي موجودا بدون المدافعة لم يلزم طلب الحاصل وهو
ظاهر لا يقال انا اذا وضعنا اليد تحت الحجر الموضوع على الارض وجدنا منه مدافعة هابطة ولا شك ان
حاله اذا كان اليد تحته كحاله اذا لم يكن تحته فالمدافعة موجودة في الحجر حال حصوله في موضعه الطبيعي لانا نقول
ليس ذلك الحجر في حيزه الطبيعي وانما يكون كذلك اذا كان مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وتوضيحه ان الثقيل
اذا كان ذا اجزاء موجودة بالفعل كان لكل واحد من اجزائه حظ من الثقل فكل واحد منها طالب للانطباق
مركز ثقله على مركز العالم ولا يكون هذا المطلوب حاصلا الا لجزء من ذلك الثقيل فيكون المدافعة حاصلة
في سائر اجزائه واذا كان الثقيل ليس له اجزاء بالفعل فاذا انطبق مركز ثقله على مركز العالم لم يكن فيه
مدافعة اصلا لا في كله لانه واحد للحالة المطلوبة له بالطبع ولا في اجزائه اذ ليست موجودة بالفعل واما
القسري فاثبتوا له ايضا حكمين الاول قد يجامع الميل القسري الميل الطبيعي الى جهة واحدة فان الحجر الذي
يرمى الى السفل يكون اسرع نزولا من الذي ينزل بنفسه مع تساويهما في الحجم والثقل فقد اجتمع في الاول ميل
طبيعي وميل غريب بسبب القاسر فلذلك كانت حركته اسرع ويجوز ان يقال ان الطبيعة وحدها تحدث مرتبة من
مراتب الميل وكذلك القاسر فلما اجتمعا احدثا مرتبة اشد مما يقتضيه كل واحد منهما على حدة فلا يكون هناك
الا ميل واحد مستند الى الطبيعة والقاسر معا وقال بعضهم انما يجوز اجتماعهما اذا كان الجسم ممنوا بما يعاوقه
كالحجر فان الهواء يقاومه ويقتضي تلك المقاومة تحصل الفتور فلا يبعد ان يحصل مع الميل الطبيعي ميل قسري واما
لم يكن له معاوق كما اذا قدرنا المسافة خلاء كان اجتماعهما محالا لان الطبيعة اذا خلت عن العوائق احدثت
معلولها على اقصى ما يمكن فيكون الميل الطبيعي على ذلك التقدير بالغا الى النهاية الشدة فيستحيل ان يجامعه ميل
غريب وحدها وهذا باطل بما ذكرناه من ان الطبيعة وحدها جاز ان تقوى على مرتبة من مراتب الميل ولا تقوى
على ما هو اشد منها وكذلك القاسر وحده ربما تقوى على مرتبة دون اخرى فاذا اجتمعا احدثا مرتبة اشد واقوى
او احدث كل واحد منهما اشد ما تقوى عليه من مراتبه الثاني انهما اي الميل القسري والطبيعي هل يجتمعان
الى جهتين اختلفوا فيه ان اريد بالميل المدافعة نفسها فلا يجتمع الميلان لامتناع المدافعة الى جهتين في حالة واحدة

ممنوا اي مبتلا

على احد الوجهين

بالضرورة

بالضرورة اذ يستحيل ان يكون في شيء مدافعة الى جهة وفيه مع ذلك التنحي عنها فليس في الحجر المرمي الى فوق مدافعة
هابطة وان اريد بالميل مبدأها فنعم اذ يجوز اجتماع مبدأ المدافعة الى جهة مع مبدأ المدافعة الى جهة اخرى
بل يجوز اجتماع احدى هاتين المدافعتين مع مبدأ الاخرى فان الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة اذا
اختلفا في الصغر والكبر تفاوتا في قبولهما للحركة فان الصغير اسرع حركة من الكبير وفيهما مبدأ المدافعة القسرية
قطعا وذلك المبدأ قوة استفادها المتحرك من القاسر ويثبت فيه زمانا الى ان يبطلها مصاكة مما يماسه ويتحرك فيه
بل فيهما المدافعة القسرية بالفعل ايضا فلولا ان يكون فيهما مبدأ المدافعة الطبيعية لما تفاوتا في قبول الحركة
فقد اجتمع مبدأ المدافعتين الى جهتين بل اجتمع احدهما مع مبدأ الاخرى وقد عرفت ان التفاوت بينهما مستند
الى الطبيعة فان طبيعة الكبير اقوى واشد معاوقة من طبيعة الصغير فليس يلزم ان يكون فيهما مبدأ المدافعة
الطبيعية الا ان يراد به نفس الطبيعة وما يقال من ان مبدأ المدافعة علة قريبة لها فلو اجتمع المبدآن لاجتمعت
المدافعتان ممنوع لجواز ان يكون تاثير مبدأ المدافعة فيها مشروطا بشرط يتخلف عنه واما الميل النفساني
نحو الميل الارادي وسنبينه في ابحاث الارادة ما يتعلق به وضمه اليه اي الى الميل النفساني فينكشف لك
حاله زيادة انكشاف سادسها اي سادس مباحث الاعتماد في اختلاف المعتزلة في الاعتمادات فمنها اي من
اختلافاتهم فيها انهم بعد الاتفاق على انقسامها اي انقسام الاعتمادات الى لازم طبيعي وهو الثقل والخفة
الثابتان للعناصر الثقيلة والخفيفة المقتضيان للهبوط والصعود والى مجتلب وهو ما عدا اللازم
كاعتماد الثقيل الى العلو اذا رمي اليه واعتماد الخفيف الى السفل حال ما حرك اليه او جعلها اي كاعتماد الثقيل
والخفيف الى سائر الجهات اعني القدام والخلف واليمين والشمال قد اختلفوا في انها هل فيها تضاد
فقال ابو علي الجبائي نعم الاعتمادات كلها متضادة كالحركات التي تجب بها وبطلانه انه تمثيل خال
عن الجامع فان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الحركات والاعتمادات من غير علة جامعة بينهما و
واي يلزم من تضاد الاثار التي هي الحركات تضاد اسبابها التي هي الاعتمادات من غير علة جامعة
بينهما واي يلزم من تضاد الاثار التي فانه يجوز ان يصدر عن سبب واحد اثار متضادة بحسب شروط
مختلفة كالطبيعة المقتضية للحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي وللسكون بشرط الحصول فيه واضافة
فالفرق قائم فان اجتماع الحركتين الى جهتين يوجب للجوهر كونين في حيزين فانه اذا تحرك الجوهر
الى جهتين وجب له بالحركة الى كل جهة منها الحصول في حيز واقع في تلك الجهة غير الحيز الاول الذي
تحرك عنه فيلزم ان يجتمع له في حالة واحدة كونان في مكانين واقعين من الحيز الاول في تينك الجهتين
واجتماع الكونين محال ضرورة فان البديهة تحكم بان الجوهر الواحد في حالة واحدة يمتنع ان يكون
في حيزين معا فهذه علة استحالة اجتماع الحركتين وهي مفقودة في الاعتمادين على الجامع مع ظهور الفارق

في اختلافات المعتزلة ٣٦

اعتماد

الثابتان

فان الاعتماد الى جهة لا يستلزم الحصول في مكان واقع في تلك الجهة فبطل القياس التمثيلي الخالي صح

وقال ابنه ابو هاشم لا تضاد للاعتمادات اللازمة مع المجتلبة وهل تتضاد الاعتمادان اللازمان
او المجتلبان تردد قوله فيه فقال تارة بالتضاد وتارة بعدمه اما الاول وهو جزمه بانه
لا تضاد للازم مع المجتلب فلما علمت ان الحجر الذي يرفع الى فوق فيه مدافعة هابطة نجدها الدافع
وهذه اعتماد لازم طبيعي للحجر وفيه مدافعة صاعدة نجدها الدافع له اى للدافع وهذه اعتماد مجتلب
للحجر فقد اجتمع فيه اللازم مع المجتلب فلا تضاد بينهما واما الثاني وهو تردده في انه هل تتضاد
الاعتمادات اللازمة بعضها مع بعض وكذلك المجتلبة فللحبل المتجاذب على سبيل التقاوم حتى يسكن
كما تر فتارة قال فيه مدافعة للجاذبين بجد اى كل جاذب مدافعة الحبل له بالضرورة فان كل
واحد منهما يجد من نفسه ميل الحبل الى خلاف جهته بحيث لولا جذبه اياه الى جهته لتحرك الحبل بذلك
الميل الى خلاف تلك الجهة بالضرورة واليه اشار بقوله اذ لولا جذب له لتحرك ضرورة فقد اجتمع في الحبل
اعتمادان مجتلبان وتارة قال لا مدافعة فيه وانما هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك فان كل
واحد من الجاذبين يمنع جذبه ان يحدث الآخر فيه مدافعة الى جهته فلا اجتماع هناك بين اعتمادين
ومنها اى ومن اختلافاتهم ان الاعتمادات هل تبقى فنفى الجبائي من غير تفصيل ووافقه ابنه
في المجتلبة فحكم بانها غير باقية دون اللازمة فانها باقية عنده والجبائي في عدم بقاء الاعتماد مطلقا
وجهان الاول لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل مثلا لبقي الاعتماد المجتلب في تلك الجهة ايضا
كالاعتماد الحاصل للحجر الى السفل بسبب دفع الانسان اياه اليه لانه اى المجتلب يشاركه في اخص
صفة النفس وهو كونه اعتمادا في جهة السفل مثلا وهو اعنى الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك
مطلقا في جميع الصفات عند ابي هاشم القائل بالتفصيل فيلزمه حينئذ ان يشارك المجتلب اللازم في البقاء
ايضا لكنه باطل باتفاق بينهما فوجب ان لا يكون اللازم باقيا ايضا قلنا لا نسلم كونه اى كون ما ذكر
اخص صفة النفس بل ذلك اى اخص صفة النفس عند ابي هاشم هو كونه اعتمادا لازما او كونه اعتمادا
مجتلبا وليس شيء منهما مشتركا بين اللازم والمجتلب فلا يتم الالزام الوجه الثاني لا فرق في اجناس
الاعراض التي تمتنع بقاؤها كالاصوات والحركات وغيرهما بين المقدور وغيره فوجب ان يكون
الحال في الاعتماد كذلك فلا يكون فرق في امتناع البقاء بين المقدور منه وهو المجتلب وغير المقدور
وهو اللازم قلنا ما ذكرتم تمثيل مجرد بلا جامع لان مرجعه الى دعوى المماثلة بين الاعتمادات في
وبين الاصوات والحركات في عدم الفرق بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور لنا في امتناع البقاء
وليس هناك علة مشتركة تقتضي ذلك لجواز ان يكون خصوصية الاصوات والحركات مقتضية لامتناع
بقائها على الاطلاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة فلا يكون خصوصية الاعتماد مطلقا كذلك

فيجوز حينئذ ان يمتنع بقاء المجتلب مع جواز بقاء اللازم واما ابو هاشم فقد ادعى الضرورة في بقاء
الاعتمادات اللازمة اعني الثقل والخفة في الاجسام الثقيلة والخفيفة والمشاهدة حاكمة به اي
ببقاء الاعتمادات اللازمة كما في الالوان والطعوم فان الاحساس كما يشهد ايضا ببقاء الخفة
والثقل في الاجسام ومنها انه قال الجبائي موجب الثقل الرطوبة وموجب الخفة اليبوسة يعني
ان الاعتمادين اللازمين الطبيعيين معللان بعلتين هما الرطوبة واليبوسة فانا اذا عرضنا
الجسم الثقيل على النار كالذهب مثلا ذاب وظهرت رطوبته التي كانت موجودة فيه قبل العرض
واذا عرضنا الجسم الخفيف عليها كالخشب مثلا تكلس اي صار كلسا وهو في الاصل الصاروج المركب
من النورة واخلاطها وترمد اي صار رمادا اذ النار تزيل بيبسها فانها للرطوبة القليلة
التي كانت فيه حافظة للتاليف فيتفتت ويترمد ومنعه ابو هاشم وقال بل هما كيفيتان حقيقيتان
غير معللتين بالرطوبة واليبوسة لما ذكرنا في الماء والزيبق فان الزيبق اثقل باضعاف
مضاعفة مع ان الماء ارطب منه بلا شبهة والجواب عما تمسك به الجبائي ان تقال الرطوبة التي
في الذهب الذائب واليبوسة التي في الكلس غير موجودتين فيهما قبل مماسة النار حتى يستند
اليهما الثقل والخفة الموجودتان قبلها وانما تحدث الرطوبة واليبوسة فيهما عندها باجراء الله تعالى
على سبيل جري العادة فيهما اى الذهب وما منه الكلس قبلا اى قبل مماسة النار متساويان
في اليبس مع تخالفهما في الثقل والخفة قبلها فلا يكونان مستندين الى الرطوبة واليبوسة كما توهم
كيف وما ذكره غير مطرد في الاحجار المكلسة التي اوقد عليها النار مدة مديدة حتى ترفت رطوبتها
بالكلية فانها ثقيلة بشهادة الحس ولا رطوبة فيها اصلا اتفاقا واما ان يقال بان اجزاء المائية
الطاهرة في حال الذوبان موجودة في الذهب قبله مع صلابته جدا وكذا الاجزاء المائية
موجودة في الاحجار الصلبة التي يعمل بها ما مثاله بالحيل كما تفعل اصحاب الاكسير قبل ابانها
خروج هذا القائل جوابا اى القول بوجود الاجزاء المائية في الذهب والاحجار الصلبة قبل ذوبانها
خروج عن حد العقل ورفع للامان عن المحسوسات اذ يجوز ان يكون بين ايدينا انهار جارية
ولا نحس بها ولهذا قال الاستاد ابو اسحق لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبوسته
وليس انكار الرطوبة مع المشاهدة بابعد من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوسة يبوستها ومنها
انه قال الجبائي الجسم الذي يطفو على الماء كالخشب مثلا انما يطفو عليه لتعلق الهواء المتشبث به فان اجزاء
الخشب متخلخلة فيدخل الهواء فيما بينها ويتعلق بها ويمنعها من النزول فيه فاذا غمست صعدها
الهواء الصاعد بخلاف الحديد فان اجزاءه مندمجة لم يتشبث بها الهواء فلذلك يرسب في الماء

قال الامدى يلزم على الجبائي ان الذهب يرسب في الزيبق والفضة تطفو عليه مع ان
اجزاءها غير متخلخلة حتى يتشبث بها الهواء ويلزمه ايضا انه يجب ان ينفصل عنه اي عن الجسم الطافي
الهواء فيطفو وحده ويبقى الاجزاء الاخر راسبة في الماء لان الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب
راسب بطبعه فيجوز ان ينفصل احدهما عن الاخر فيرسب الخشب ويطفو الهواء قال المص
وفيه نظر لجواز ان يكون التركيب الواقع بين الاجزاء الهوائية وغيرها في الجسم الطافي او الوضع الحاصل
بين الهواء واجزاء الطافي اثارها اي اثار الهواء والاجزاء الاخر حالة موجبة للتلازم مانعة عن
الانفصال يعني ان الجسم الطافي جاز ان يكون مركبا من اجزاء هوائية وغيرها تركيبا موجبا للتلازم بينهما
بحيث يمنع عن انفصال الهواء عن سائر الاجزاء وجاز ايضا ان يتخلل الهواء فيما بين اجزائه على وضع
مانع من مانع عن الانفصال فلا يلزم على شيء من هذين التقديرين انه يجب انفصال الهواء ورسوب
سائر الاجزاء وقال ابو هاشم انه للثقل والخفة اي الرسوب للثقل والطفو للخفة وهما
اي الخفة والثقل امران حقيقيان عارضان للجسم في نفسه كما مر يقتضي احدهما الرسوب والاخر الطفو
ولا اثر للهواء في ذلك اصلا ويلزمه امران الاول ان الحديد يرسب في الماء والقدر المتخذ منه لا يرسب
فيه مع انه لا نسبة لثقل الحديدة الى ثقل القدر وللحكماء كلام يناسب ما ذهب اليه ابو هاشم فاوردته
هنا وجعله فرعا بناء على ان المقصود الاصلي من المبحث السادس بيان اختلافات المعتزلة في الاعتمادات
فايراد كلام غيرهم فيه انما يكون على سبيل التبعية والفرعية فلذلك قال تفريع قال الحكماء الجسم
كان اثقل من الماء على تقدير تساويهما في الحجم رسب ذلك الجسم فيه لانه بثقله الزائد على ثقل الماء يغلب عليه
ويخرق ما يلاقيه منه وينزل فيه الى الكف وان كان الجسم مع مساواته للماء في الحجم مثله في الثقل نزل فيه
بحيث يماس سطحه الاعلى سطح الماء فلا يكون طافيا عليه ولا راسبا فيه رسوبا تاما وان كان الجسم مع
التساوي في الحجم اخف منه اي من الماء الذي يملأ مكانه موازنا ومساويا في الثقل لذلك الجسم كله ويكون
نسبة القدر النازل منه في الماء الى القدر الباقي منه في خارجه كنسبة ثقل ذلك الجسم الى فضل ثقل
الماء وعلة الحكم في هذين القسمين تعلم بالمقايسة على القسم الاول فتامل واعلم انهم قالوا ان الحديدة المنبسطة
انما لا تنزل في الماء لاحتياجها الى ان تنحي من تحتها ماء كثيرا وذلك لا يطاوعها بخلاف الحديدة المدورة
وقالوا ايضا ان سبب الخفة في الاجسام الصلبة تخلخل الهواء فيما بينها فالخشبة مثلا اذا كانت في الهواء لم يكن
للاجزاء الهوائية المتخللة فيها ميل فاذا وقعت في الماء انبعث الميل الطبيعي للهواء الى فوق فان قوي وقاوم
الاجزاء الثقيلة دفع الخشبة الى فوق وان لم يقو على ذلك اذعن للهبوط فيما اذا لم يتات له الانفصال عنها
وبما قررناه ظهر لك انه ان حمل كلام ابي هاشم على ما قاله الحكماء اندفع عنه الاعتراضان المذكوران عليه والله اعلم

ما دام القدر صحيحا وقد وقعه طافيا وذلك
للحديد الذي جعل صفحة على الماء مع ان
الشعلة للكاس واحد فلو كان الثقل
مطلقا موجبا للرسوب لما اختلف
الحالان حيث ان الحديد يرسب في الماء
صح

الا على السطح

نزل فيه بعضه وذلك البعض
النازل يكون بقدر ما لو ملئ
مكانه ماء كان ذلك الماء صح

ان الحق

ان الحق عند الاشاعرة هو ان الطفو انما يكون بسبب كون يخلقه الله تعالى في الجسم فيقتضي اختصاصه
بحيز والرسوب انما هو بسبب حركات يخلقها الله في الراسب ومباينات يخلقها الله في اجزاء الماء
على طريقة جري العادة وانما لم يذكر في الكتاب لانه معلوم من قواعدهم المشهورة ومنها انه قال الجبائي
للهواء اعتماد صاعد لازم ويلزمه ان لا يصعد ولا يطفو الخشبة على الماء بل ينفصل الهواء منها
ويصعد ويطفو وحده على الماء كما ذكرنا اذ لا سبب لطفو الخشبة الا تشبث الهواء بها واذا
كان الهواء متصعدا بالطبع وجب ان ينفصل عما هو متسفل بالطبع فيطفو المتصعد ويرسب المتسفل
وقد عرفت ما فيه وهو انه ربما كان التركيب او الوضع موجبا للتلازم ومانعا عن الانفصال كيف
اي كيف لا يتوجه عليه ما قد عرفته والهواء الذي فيه اي في الخشب لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال
والصعود بل انكسر كيفيته بالامتزاج او الاختلاط التام فلا ينفصل حينئذ حتى يرسب الخشب
في الماء ومنعه ابنه وقال ليس للهواء اعتماد لازم لا علوي ولا سفلي بل اعتماده بحسب
محركه ويرد عليه ان الزق المنفوخ فيه المقسور تحت الماء اذا خلي وطبعه يصعد بما تعلق به من جسم
ثقيل اذا كان بحيث يقوى ذلك الزق على تحريكه وتصعيده ولو حل وكاؤه شق الهواء الذي فيه
الماء وخرج منه فلولا اعتماده الصاعد لم يكن كذلك وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك الصعود والخروج
لضغط الماء له واخراجه من ذلك الوضع بثقل وطأته وفوق عصره اياه وهو مدفوع بان الزق اذا كان
اكبر كان اسرع صعودا وخروجا من الاصغر ولا شك ان ضغط الماء للاصغر اقوى لضعفه وقلة
مقاومته فكان يجب ان يكون اشد سرعة وخروجا وليس كذلك فظهر انه بمقتضى طبعه الذي
هو في الاكبر اقوى واشد اقتضاء للصعود ومنها انه قال الجبائي لا يولد الاعتماد شيئا لا حركة
ولا سكونا بل المولد لهما اي للحركة والسكون هو الحركة كما نشاهده اي نشاهد التوليد في حركة اليد وحركة
المفتاح فانه ما لم يتحرك اليد لم يتحرك المفتاح فحركة المفتاح متولدة من حركة اليد لا من الاعتماد وان عهد
في حركة الحجر لسكونه في الموضع الذي يقصد الحجر اما طبعا او قسرا فان ذلك السكون لا يحصل ما لم
يوجد حركته فهو متولد منها لا من الاعتماد الذي في الحجر وقال ابنه المولد لهما اي للحركة والسكون
هو الاعتماد لا الحركة لوجهين الاول انه اذا اقيم عمود يمكن انتصابه قائما على راسه منفردا فنصب
كذلك وادعم بدعامة ثم اعتمد عليه معتمد الى جهة الدعامة لم يتحرك ذلك العمود الى تلك الجهة فان الدعامة
يمنعه عن ذلك ثم اذا ازيلت دعامته سقط الى جهة الدعامة وان لم يتحرك ذلك المعتمد الى جهتها فعلمنا
ان حركة العمود لم يتولد من الحركة بل من الاعتماد واليه اشار بقوله وما هو اي سقوطه الى تلك الجهة
الا للثقيل الذي احدثه فيه الاعتماد عليه الثاني حركة اليد متاخرة عن حركة الحجر اذ ما لم يتحرك الحجر من مكانه

وكاء ما الدو الكيس بند سرمشك
اي حبل فم القربة صح

ضغط فشاردن

كما

امتنع حركة اليد اليه لامتناع التداخل بين الاجسام والتاخر لا يولد التقدم وفيه نظر اخر لانا نمنعها
بحسب الزمان بل هما معا بحسبه فلا يلزم التداخل واما بحسب الذات فحركة اليد متقدمة اذ يصح ان يقال
تحرك اليد فتحرك الحجر ولا يصح عكسه فجاز ان يكون حركة اليد مولدة لحركة الحجر وقال ابن
عياش من البصريين يتولدهما اى يتولد الحركة والسكون من الحركة تارة ومن الاعتماد اخرى لتمسكهما فان
متمسك الجبائى دل على تولدهما من الحركة من غير دلالة على انحصار تولدهما فيها ومتمسك ابنه دل على
تولد الحركة من الاعتماد بلا دلالة على الانحصار فالصواب حينئذ تجويز تولدهما من كل واحد من
الاعتماد والحركة ولما كان القول بالتوليد باطلا كما عرفته كان هذا الكلام المبنى عليه باطلا
ايضا لكن الآمدى تنزل الى صحة التوليد ثم ناقضهم فقال على الجبائى كما ان حركة المفتاح متعقبة
لحركة اليد كذلك هى متعقبة لاعتماد اليد فليس القول بتولدها عن حركة اليد اولى من القول
بتولدها من اعتماد اليد فان قال الجبائى قد استقلت الحركة بالتوليد فى صورة وهى ان من حرك
يده كانت حركة يده صادرة عنه مباشرة بالقدرة غير متولدة من شئ ويتولد من حركة يده حركة ما
عليها من الشعر والاظفار وقد كان استناد حركة المفتاح الى حركة اليد اولى من استنادها الى اعتماد اليد
قلنا لم لا يجوز ان يكون حركة الشعر والاظفار متولدة من اعتماد اليد ومدافعتها لما عليها بسبب
اتصالها بها فلا يثبت استقلال الحركة بالتوليد وقال على ابى هاشم لا نسلم حركة العود بدون
حركة المعتمد الدافع له ولا نسلم ان حركة اليد لا يكون الا بعد حركة الحجر بل هما معا فى الزمان مع كون
حركة الحجر مترتبة على حركة اليد كما مر تحقيقه ومنها انه قال الجبائى فى الحجر المرمى بالقسر الى
فوق اذا عاد نازلا لان حركة الهابطة متولدة من حركة الصاعدة بناء على اصله من ان الحركة انما
تتولد من الاعتماد لا من الحركة فلذلك قال المص وهذا فرع الخلاف الذى قبله ثم قال وعلى
الثانى فيه تحكم وترجيح بلا مرجح اما الاول فلانه اذا قيل كل حركة من الحركات المتعاقبة فى
الصعود الثابتة للحجر المقسور ولدت حركة صاعدة الا الحركة الاخيرة فانها تولد حركة هابطة ففى
تحكم بحت بل كان يجب ان تذهب الحجر المقسور الى غير النهاية بان تتولد من كل حركة من حركاته الصاعدة
حركة اخرى صاعدة بلا انقطاع واما الثانى فلان الاعتماد الهابط الذى فى الحجر اذا كان يوجب النزول
فليوجبه اولا اى فى ابتداء الحركة وايضا القول بان كلا من الاعتمادات المجتلبة يوجب اعتمادا صاعدا
دون الاعتماد الاخير منها ترجيح بلا مرجح هكذا قيل فى الاعتراض على الثانى وفيه نظر لان الحركة
القسرية تضعف كلما بعدت عن المبدأ القاسر بسبب مقاومة الطبيعة لها ضمنه المقاومة ما فى
المسافة من الهواء الذى يحتاج المتحرك الى خرقه فيثبت طبعا تنامانية حتى يجب تساويها فى الاحكام

من الحركة لا من الاعتماد وقال ابنه بل هى متولدة من الاعتماد الهابط الذى فى الحجر بناء على اصله من ان الحركة انما تتولد منه

دون
فقد ينتهى الحركة الصاعدة فى الضعف الى ما يوجب اى الطبيعة توجب الحركة النازلة التى هى ضدها
الصاعدة التى هى مثلها فان الشئ لا يؤثر فى مثله الا اذا كان قويا فى الغاية وقد يؤثر فى ضده مع ضعفه
فاندفع التحكم عن الجبائى والاعتماد اللازم الذى فى الحجر مغلوب فى الاول اى فى ابتداء الحركة بالمجتلب الذى افاده القاسر ثم يضعف المجتلب قليلا قليلا بمقاومة الطبيعة والمخروق فى دفعه حتى يصير
المجتلب مغلوبا واللازم غالبا فحينئذ توجب الاعتماد اللازم النزول والجواب عن توليد الاعتمادات
ما مر فى توليد الحركات فاندفع التحكم عن ابنه ايضا ومنها انه قال اكثر المعتزلة ليس بين الحركة
الصاعدة والهابطة سكون اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يوجب الحركة الهابطة ولا المجتلب لانه
يقتضى الحركة الصاعدة فلا يتولد السكون منهما ولا شئ هناك غيرهما حتى يستند اليه السكون فلا سكون
اصلا وقال الجبائى لا استبعد فى ان يكون بين الصاعدة والهابطة سكون وربما انتصر مذهبه
بان الاعتماد الصاعد غالب فى اول الحال فيصعد الجسم الى فوق ثم تغلب الاعتماد النازل فينزل
الجسم الى تحت ولا بد بينهما من التعادل فان المغلوب لا يصير غالبا حتى يصل الحد التعادل والتساوى
وعنده اى عند التعادل يكون السكون اذ لا يتصور حينئذ حركة صاعدة ولا هابطة لان الاعتمادين
على حد التساوى فلا غلبة لاحدهما على صاحبه وهو اى الاستدلال الذى نصر به مذهبه لا يوافق
مذهبه لان هذا الاستدلال مبنى على ان الحركتين الصاعدة والهابطة متولدتان من الاعتمادين المجتلب
واللازم وان السكون بين الحركتين متولد من مجموع الاعتمادين بسبب تساويهما وقد مر ان الجبائى
لا يجوز تولد الحركة والسكون من الاعتماد وهذا معنى قوله اذ يجب ان يوجب توليد الاعتماد لهما اى للحركة
والسكون خلاف اصله فلا يمكن له الاستدلال به بل صح ان يقول موافقا لاصله الحركة الاخيرة من
الحركات الثابتة للحجر المقسور مثلا توجب له سكونا ثم حركة نازلة فان المتولد قد يتاخر عن المولد
بالزمان عندهم كما يتقدم المتولد عن الرمى فلا محذور فى تاخر الحركة النازلة بتوسط السكون عن
الحركة الصاعدة المولدة اياها وبالجملة فالمسئلة فرع الاختلاف المتقدم فمن جوز ان يكون الحركة الصاعدة
مولدة للهابطة لم يستبعد توليدها للسكون ايضا فان الاول ابعد من الثاني منهم ومن لم يجوز ذلك
لم يرتكب هذا المستبعد واما قضية التعادل فقد يقال جاز ان يكون الاعتماد المجتلب غالبا فى ان
ومغلوبا فى ان عقيبه بلا فاصل فلا يلزم سكون اصلا المقصد الرابع الصلابة
كيفية بها ممانعة الغامز اى كيفية للجسم يكون بها مانعا للغامز فلا يقبل تاثيره ولا ينغمز تحته واللين
عدم الصلابة عما من شانه ذلك وانما اعتبر هذا القيد احترازا عن الفلك فانه لا يوصف عندهم بكونه
من شانه الصلابة لانه مما لا ينفعل ولا يتاثر من الغامز بذاته لا بكيفية قائمة به كالجسم العنصرى فهو عدم ملكة

اولا

لكن

الا كان

لما وقيل اللين كيفية بها يطيع الجسم للغامز فهو على هذا التفسير ضدها لكونهما وجوديتين ايضا قال
الامام الرازي ان الصلابة واللين ليسا من الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو
الذي ينغمز فهناك امور ثلثة الاول الحركة الحاصلة في سطحه الثاني شكل التقعير المقارن لحدوث
تلك الحركة الثالث كونه مستعد القبول لتلك الامرين وليس الاولان ملموسين لانهما محسوسان بها
بالبصر واللين ليس كذلك فتعين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم الصلب
فيه امور الاول عدم الانغماز وهو عدمي الثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات
المختصة بالكميات الثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة لان الهواء الذي في الزق
المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها الرابع
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية والله اعلم
المقصد الخامس الملاسة عند المتكلمين استواء وضع الاجزاء في ظاهر الجسم و
والخشونة عدمه بان يكون بعض الاجزاء ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا القول من باب الوضع
دون الكيف وعند الحكماء هما كيفيتان ملموستان قائمتان بالجسم تابعتان للاستواء واللااستواء
المذكورين وقيل قائمتان بسطح الجسم فان قيام العرض بالعرض جائز عندهم النوع الثاني
من الكيفيات المحسوسة المبصرات قال في المباحث المشرقية اللائق ان نردف الملموسات
بذكر الكيفيات المذوقة الا ان الكلام فيها مختصر فاخرناه واردفنا الملموسة بالكيفيات المبصرة
وهي الالوان والاضواء فانهما مبصرتان بالذات واما ما عداهما من الاشكال والصغر والكبر
والقرب والبعد والحركة والسكون والتفرق والاتصال والاستقامة والانحناء الى غير ذلك فعند الحكماء
انما تبصر بواسطتهما واختلفوا في الاطراف اعني النقطة والخط والسطح فقيل هي ايضا مبصرة بالذات
وقيل بالواسطة فان قلت المبصر بالذات هو الضوء وحده لعدم توقف رؤيته على رؤية شيء آخر
بخلاف اللون فانه انما يرى بواسطة الضوء فيكون مرئيا ثانيا وبالعرض لا اولا وبالذات قلت معنى
المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك رؤية واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الرؤية بعينها تتعلق
بشيء آخر فيكون الشيء الآخر مرئيا ثانيا وبالعرض والاول مرئيا اولا وبالذات على قيام الحركة
بالسفينة وراكبها ونحن اذا ابصرنا لونا مضيئا فهناك رؤيتان احداهما متعلقة بالضوء اولا
وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك وان كانت هذه الاخرى مشروطة بالرؤية الاولى ولهذا
انكشف كل واحد منهما عند الحس انكشافا تاما بخلاف الشكل والحجم واخواتهما فانه لا يتعلق بشيء منها
رؤية ابتداء بل الرؤية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بمقداره وشكله وغيرهما فهي

قيامي

في

في مرتبة تلك الرؤية لا برؤية اخرى ولهذا لم ينكشف عند الحس انكشاف الضوء واللون ومن زعم ان
الاطراف مرئية بالذات جعلها مرئية برؤية اخرى مغايرة لرؤية اللون واعلم انه لا يمكن تعريفهما اي
تعريف الضوء واللون لظهورهما فان الاحساس بجزئياتهما قد اطلعنا على ماهيتهما اطلاعا لا يفي به
ما يمكننا من تعريفاتهما على تقدير صحتها كما مر في مباحث الحرارة وما يقال في تعريفهما من ان الضوء كمال
اول للشفاف من حيث هو شفاف وانما اعتبر قيد الحيثية لان الضوء ليس كمالا للشفاف في جسميته ولا
في شيء آخر بل في شفافيته والمراد بكونه كمالا اولا انه كمال ذاتي لا عرضي او كيفية لا يتوقف ابصارها
على ابصار شيء آخر ومن ان اللون كمال اي كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء آخر هو الضوء فان
اللون ما لم يصر مستنيرا لا يكون مرئيا فتعريف بالاخفى كما لا يخفى ولعل المراد بما ذكر هو التنبيه على خواصهما
واحكامهما ليزداد امتيازهما ولما كان رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء اورد كلاهما في قسم فقال
ولنجعل مباحثهما قسمين القسم الاول في الالوان قدمها على الاضواء مع كونها مشروطة بها اما لزرو بهما
او وجودها على ما هياتي لانها اكثر وجدانا الاجسام التي عندنا وفيه اي في القسم الاول مقاصد ثلثة
الاول قال بعض من القدماء لا وجود للون اصلا بل كلها متخيلة واما تخيل البياض من مخالطة
الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه ابيض ولا سبب لبياضه سوى ما
ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا
وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزائهما المتصغرة لم تنفعل
بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج وفي بعض النسخ
من الشفاف الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض مع كونه ابعد من حدوث البياض فيه وقد مر هذه
الامثلة في صدر الكتاب قالوا والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم غور الهواء والضوء في عمق
الجسم ومنهم من قال الماء توجب السواد اي توجب تخيله لما يخرج الهواء يعني ان الماء اذا وصل الى
الجسم ونفذ في اعماقه اخرج منها الهواء وليس له شفافية كشفاف الهواء حتى ينفذ الضوء الى السطوح
فيبقى السطوح مظلمة فيتخيل ان هناك سوادا وايضا فان الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد فدل ل الثياب
ذلك على ان الماء توجب تخيل السواد وقيل السواد لون حقيقي فانه لا ينسلخ عن الجسم البتة فدل ذلك
على انه حقيقي بخلاف البياض فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل لها يكون خاليا عنها
واعترض عليه بان عدم الانسلاخ لا يدل على كونه حقيقيا اذ يجوز ان يكون بسبب تخيله لازما
لبعض الاجسام على ان سواد الشباب ينسلخ بالشيب واهل الاكسير يبيضون النحاس برصاص ص
مكلس وزرنيخ مصعد وبان انسلاخ البياض لا يدل على انه تخيلي لجواز ان يكون حقيقيا

معاند فالملك لا لحب ان يكون عاديا عنه والا امتنع اتصافه به فلا يكون قابلا له قال ابن سينا
في موضع من الشفاء اي في فصل توابع المزاج من المقالة الثانية من الفن الرابع من الطبيعيات لا
اعلم حدوث البياض بطريق آخر سوى الطريق التخيلي فلا يثبت عندي كون البياض لونا حقيقيا في
شيء من الصور وقال في موضع آخر اي في المقالة الثالثة من علم النفس من كتاب الشفاء قد يحدث
البياض بطريق آخر سوى طريق التخيل يوجد في الاولسان بياض البيض مع كونه شفافا فانه يبيض
بعد سلقه واغلائه بالنار ولم تحدث النار بالطبخ فيه هوائية وتخلخلا حتى يتخيل فيه البياض لانه بعد
الطبخ اثقل مما كان قبله وما ذلك الا لخروج الهوائية منه وايضا لو دخلت فيه هوائية وبيضته لكان يسخن
ذلك حشوته لا انعقاد الثالث الدواء المسمى لبن العذراء ويتخذه اهل الحيلة وهو ان خل طبخ فيه المرداسنج
حتى انحل فيه ثم تصفي الخل حتى يبقى شفافا في الغاية ثم تخلط هذا الخل المصفى بماء طبخ فيه القلي او الاشنان
طبخ فيه مانا وصفى غاية التصفية حتى يصير الماء كانه الدمعة فانه ينعقد ذلك المخلوط ويبيض غاية الابيضاض
كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض فليس ابيضاضه لان شفافا تفرق ودخل فيه الهواء والالم
يجف بعد الابيضاض لكنه لا يجف الا بعده فدل ذلك على كثرة الارضية وفي المباحث المشرقية انه
اذا خلط هذان الماء ان ينعقد فيه الخل الشفاف من المرتك ويبيض وليس ذلك لان شفافا تفرق
ودخل الهواء فيه لان ذلك كان متخلخلا ومتفرقا في الخل ولا لان الخل الاجزاء تقاربت حتى انعكس ضوء بعضها
الى بعض فان حدث ما الغلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة فليس كل بياض على الوجه
الذي قالوه ولقائل ان يقول على هذين الوجهين جاز ان يكون لتخيل البياض سبب آخر لا نعلمه اذ
العرض انه لا اعتماد على الحس والاوجب الحكم بكون الثلج ابيض حقيقة الثالث الاتجاه من البياض
الى السواد يكون بطرق شتى من الغبرة فالعودية اي يتوجه الجسم من البياض الى الغبرة ثم منها الى العودية
ثم كذلك حتى يسود وهذا هو الطريق الآخذ كانه ياخذ من اول الامر في سواد ضعيف ثم لا يزال
يشتد فيه السواد قليلا قليلا حتى يمحض ومن الحمرة فالقتمة القتمة لون فيه غبرة او حمرة اي ياخذ البياض
الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد ومن الخضرة فالنيلية اي ياخذ من البياض الى الخضرة ثم الى النيلية
ثم الى السواد قال ابن سينا فهذه الطرق لا نجوز اختلافها الا باختلاف ما يتركب عنه الالوان
المتوسطة فان لم يكن الا بياض وسواد وكان اصل البياض هو الضوء الذي قد استحال بعض الوجوه
لم يمكن في الاخذ من البياض الى السواد الا طريق واحد لا يقع فيه الاختلاف الا بالشدة والضعف
على حسب اختلاط السواد بالبياض ولا يتصور هناك طرق مختلفة فان ثبوتها يتوقف على ثبوت من
غيرهما ولا بد ان يكون ذلك الثبوت من مرئي وليس في الاشياء ما نظن انه مرئي وليس سوادا

ولابياضا ولا مركبا منهما الا الضوء فاذا جعل الضوء شيئا غيرهما امكن ان يتركب الالوان ويتعدد الطرق
فانه اذا اختلط السواد والبياض وحدهما كانت الطريقة طريقة الاغبرار لا غير وان خالط السواد
ضوء لكان مثل الغمامة التي تشرق عليها الشمس ومثل الدخان الاسود يخالطه النار كان محمرا ان
كان السواد غالبا على الضوء او صفرة ان كان السواد مغلوبا وكان هناك عليه بياض مشرق ثم ان
خالطت الصفرة سوادا اليس في اجزائه اشراق وحدثت الخضرة الى آخر ما يأتي تفصيله فقوله ولولا
اختلاف ما يتركب عنه الالوان المتوسطة عنها لاتحد الطريق اشارة الى ما نقلناه عنه الرابع الضوء
لا يشغل السواد بكثرته اي اذا انعكس الضوء من جسم صقيل اسود الى جسم آخر لم يصر المنعكس اليه اسود فلو لم يكن
الاسود وبياض على الوجه الذي ذكر وجب ان لا يصير المنعكس اليه احمر واخضر لان هذه الالوان حينئذ
انما هي لاجل اختلاط الشفاف بالمظلم والانعكاس انما يكون من الاجزاء الشفافة دون السود فوجب ان
لا ينعكس الا البياض الذي هو الضوء وهو باطل قطعا قال الامام الرازي وفي هذين الوجهين
ايضا نظر لجواز ان يوجد هناك امور مختلفة لاجلها تحس بالكيفيات المختلفة وان لم يكن لها وجود
في الحقيقة كما جاز ذلك في اللون الواحد الخامس ان الطبخ يفعل في الجص والنورة من البياض ما لا
يفعله السحق والتصويل اي الدق فليس بياضهما فيهما لان الطبخ افادهما تخلخلا ونفوذا في اجزائهما
الهواء بالمعنى والا لكان السحق والتصويل يفعلان ما يحس فيهما مثل فعل الطبخ بل بياضهما بسبب ان الطبخ
افادهما مزاجا يوجب ذلك الابيضاض قال ابن سينا فقد بان بهذه الوجوه ان البياض يكون
بالحقيقة في الاشياء ليس بضوء ثم لسنا نمنع ان يكون للهواء المضيء تاثير في التبييض قال المصنف واد
تقرر ذلك فانه قد اعترف اي ابن سينا بان لا بياض فيما ذكروه من الامثلة وهي زبد الماء
واخواته ويلزم السفسطة وارتفاع الامان عن الحس بالكلية وههنا بحث وهو انه قد صرح فيما
نقلناه من كلامه بان المحسوس في هذه الامثلة امر موجود هو الضوء المتعاكس وجعله بياضا حادثا
بطريق مخصوص وقال واما انه هل يكون بياض غير هذا فلم اعلم بعد امتناعه ووجوده وسياق
الكلام في هذا البحث اشد استقصاء واشار به الى الوجوه الخمسة الدالة على ان البياض قد يحدث بطريق
آخر فيظهر ان البياض لون مغاير للضوء المستتر في تلك الامثلة بياضا وليس فيه سفسطة
وارتفاع امان لكن الامام الرازي كما هو دابه يتصرف فيما ينقله عنه ليتسع له مجال الاعتراض عليه
ويقلده في ذلك من يتبعه فلذلك قال صاحب الكتاب والحق منعه اي منع ان لا بياض فيما ذكروه
من الامثلة والقول بان ذلك اي اختلاط الهواء المضيء بالاجزاء الشفافة احد اسباب حدوث البياض
وان لم يكن هناك مزاج يتبعه حدوث اللون وليس ذلك الذي قلنا به ابعد مما يقوله الحكماء في كون

الضوء

شرطا لحدوث الالوان كلها اذ يلزم منه انتفاء الالوان في الظلمة وحدوثها عند وقوع الضوء على
محالها فاذا اصبح الصباح مثلا على البيت المظلم انتفى الوان الاشياء التي فيها واذا اعيد صارت
ملونة بامثالها لاستحالة اعادة المعدوم عندهم ولا شك ان هذا ابعد من حدوث البياض في الاجزاء
الشفافة لمخالطة الهواء من غير مزاج ومن اعترف بوجودهما اعني وجود السواد والبياض قال اي
بعضهم هما الاصل والبواقي من الالوان تحصل بالتركيب منهما على انحاء شتى فانهما اذا اخلطا وحدهما
حصلت الغبرة واذا اخلطا لا وحدهما بل مع ضوء كما في الغمام الذي اشرقت عليه الشمس والدخان الذي
خالطه النار حصلت الحمرة ان غلب السواد على الضوء في الجملة وان اشتدت غلبته عليه فالقتمة ومع غلبة
الضوء على السواد حصلت الصفرة وان خالطها اي الصفرة سواد مشرق فالخضرة والخضرة اذا اخلطت
مع بياض حصلت الزنجارية التي هي الكهبة واذا اخلطت الخضرة مع سواد حصلت الكراثية الشديدة
وكذا النيلية ان خلط بها سواد مع قليل حمرة حصلت البنفسجية ثم النيلية ان خلط بها حمرة حصلت الارجوانية
وعلى هذا فقس حال سائر الالوان وقال قوم من المعتزلة بل الالوان الاصلية فيها خمسة السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة فهذه الخمسة الوان بسيطة وتحصل البواقي بالتركيب من هذه الخمسة
بالمشاهدة فان الاجسام الملونة بالالوان الخمسة اذا سحقت سحقا ناعما ثم خلطت بعضها ببعض فانه
يظهر منها الوان مختلفة بحسب مقادير المختلطات كما يشهد به الحس فدل ذلك على ان سائر الالوان مركبة
منها والحق ان ذلك اعني تركيب هذه الخمسة على انحاء شتى يحدث كيفيات في الحس من الوان مختلفة كما
ذكرتم واما ان كل كيفية لونية سوى هذه الخمسة فهو من هذا القبيل اي مما تركب منها فمما لا سبيل الى
الجزم به ولا بعدمه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة هي لون بسيط ويجوز ايضا ان يكون جميع ما عدا
الخمسة مركبة منها فالواجب ان يتوقف فيه المقصد الثاني قال
ابن سينا وكثير من الحكماء الضوء شرط وجود اللون في نفسه فاللون انما يحدث في الجسم بالفعل عند
حصول الضوء فيه وانه اي اللون غير موجود في الظلمة لفقدان شرط وجوده حينئذ بل الجسم في الظلمة
مستعد لان يحصل فيه عند الضوء اللون المعين فانا لا نراه في الظلمة فذلك اي عدم رؤيتنا اياه اما لعدمه
في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الهواء المظلم اذ لا عائق هناك سواه والثاني باطل لان الهواء
المظلم غير مانع من الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من في الخارج اذا وقع عليه
ضوء والهواء الذي بينهما مع كونه مظلما لا يعوق عن رؤيته وكيف يكون الظلمة عائقة من الرؤية
مع كونها امرا عدميا والمشهور فيما بين الجمهور وهو مختار الامام الرازي انه اي الضوء شرط الرؤية
لا الوجود فان رؤيته زائدة على ذاته والحق المتيقن عدم رؤيته في الظلمة واما عدمه في نفسه فلا

كهبة بالضم لون من الالوان مثل قهبة قال ابو عمرو لون ليس بخالص وهو في الحمرة خاصة صراح

فانتفاء الرؤية

فانتفاء الرؤية في الظلمة لعدم شرط الرؤية لا لوجود العائق عنها ولا لعدم اللون في نفسه والجالس
في الغار انما لا يراه الخارج عنه لعدم احاطة الضوء به اي بالجالس في الغار فان شرط الرؤية ليس
مطلق الضوء كيف كان بل الضوء المحيط بالمرئي ولذلك يرى الجالس الخارج المستضيء لنا وقال ابن الهيثم
مستدلا على ان الضوء شرط وجود اللون انا نرى الالوان تضعف بحسب ضعف الضوء وكلما كان الضوء
اقوى كان اللون اشد وكلما كان اضعف كان اضعف فكل طبقة من الضوء شرط لطبقة من اللون لانتفاء
الثانية بانتفاء الاولى فاذا انتفى طبقات الاضواء كلها انتفى ايضا طبقات الالوان باسرها وهذا
يوجب ان هذه الالوان التي هي في ضمن هذه الطبقات تنتفي في الظلمة لانتفاء شروطها التي هي طبقات
الاضواء فينتفي اللون المطلق ايضا لان العام لا يوجد الا في ضمن الخاص ولما احتمل ان يكون
اللون طبقة توجد في الظلمة فقط ولا تحس بها فيوجد اللون المطلق في ضمنها قال ويحدس منه
انتفاء اللون مطلقا واعترف بان ما ذكره يحتاج الى الحدس فلا يكون حجة على الغير مع ان لقائل
ان يقول المختلف بحسب مراتب الاضواء هو الرؤية المشروطة بها لا اللون في نفسه فيكون للرؤية
مراتب جلاء وخفاء بحسب شدة الاضواء وضعفها مع كون المرئي الذي هو اللون باقيا على حالة واحدة
وانت تعرف ان مذهب اهل الحق ان الرؤية سواء كانت متعلقة بالالوان او بغيرها امر يخلقه الله تعالى
في الحي على وفق مشيئته ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء والمعتزلة على
ما سيأتي في مباحث رؤية الله تعالى وانما لا نتعرض لامثاله للاعتماد على معرفتك بها في مواضعها فعليك
برعاية قواعد اهل الحق في جميع المباحث وان لم نصرح بها المقصد الثالث الظلمة
عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة والدليل على انه امر عدمي
رؤية الجالس في الغار المظلم الخارج عنه اذا اوقع على الخارج ضوء ولا عكس اي لا يرى الخارج
الجالس وما هو اي ليس الحال المذكور من الجانبين الا لانه ليس الظلام امرا حقيقيا قائما بالهواء
مانعا من الابصار اذ لو كان كذلك لم ير احدهما الآخر اصلا لوجود العائق عن الرؤية بينهما فتعين
انها عدم الضوء وح ينتفي شرط كون الجالس في الغار مرئيا فلا يرى دون شرط كون الخارج مرئيا فيرى
ولذلك اختلف حالهما قال المص ولو قيل كما ان شرط الرؤية ضوء يحيط بالمرئي لا الضوء مطلقا
ولا الضوء المحيط بالرائي فقد يكون العائق عن الرؤية ظلمة تحيط به اي بالمرئي لا الظلمة المحيطة
بالرائي ولا الظلمة مطلقا لم يكن هذا القول بعيدا وح يكون الظلمة امرا موجودا عائقا مع اختلاف
حال الجالس والخارج في الرؤية كما ذكر وقد يستدل على كونها عدمية بانا اذا فرضنا خلو الجسم عن
النور من غير انضياف صفة اخرى اليه لم يكن حالة الا هذه الظلمة التي نتخيلها امرا محسوسا في الهواء و

المحيط

ولیس ههنا امر محسوس لانری انا اذا اغمضنا العین کان حالنا کما اذا فتحناها فی الظلمة الشدیدة
ولا شک انا لانری فی حال التغمیض شیئا فی حقیقتنا بل لنا فی هذه الحالة ان لانری شیئا فنتخیل انا
نری کیفیة کالسواد فکذا الحال فی تخیلنا الظلمة امرا محسوسا فرع منهم من جعل الظلمة شرطا لرؤیة
بعض الاشیاء کالتی تلمع ونری باللیل من الکواکب والشعل البعیدة ولا نری فی النهار وما ذلک الا
لکون الظلمة شرطا لرؤیتها ورد بان ذلک لیس لتوقف الرؤیة علی الظلمة بل لان الحس غیر منفعل به
باللیل عن الضوء القوی کما فی النهار فینفعل عن الضوء الضعیف ویدرکه ولما کان فی النهار منفعلا عن
ضوء اقوی لم ینفعل عن الضعیف فلم یحس به وذلک کالهباء لا نری فی البیت اذا وقع علیه الضوء
من الکوة ولا نری ولا نری فی الشمس لان بصر الانسان فی البصر مغلوبا بضوئها فلا یقوی علی احساس
الهباء بخلاف ما اذا کان فی البیت فان بصره لیس ههنا منفعلا عن ضوء قوی فلا جرم یدرک الهباء
المضیء بضوء ضعیف ولا یخفی علی ذی فطنة ان الاولی ان یجعل هذا الفرع مقصدا ثالثا عقیب المقصد
الثانی ثم یحکم بان الظلمة لکونها عدمیة فرعا للمقصد الثالث القسم الثانی من قسمی المبصرات فی الاضواء
وفیه مقاصد اربعة الاول زعم بعض الحکماء الاقدمین ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضیء
وتتصل بالمستضیء وتبطله وجهان الاول انها ای تلک الاجسام الصغار التی هی الضوء اما غیر
محسوسة بالبصر فلا یکون الضوء محسوسا به والضرورة تکذبه او محسوسة فتستر ما تحتها فیکون
الاکثر ضوءا اکثر استتارا والمشاهد عکسه فان ما هو اکثر ضوءا یکون اکثر ظهورا وفیه نظر فان
ذلک اعنی ستر الجسم المرئی ما تحته شان الاجسام الملونة فانها تستر ما وراءها لعدم نفوذ شعاع
البصر فیها دون الاجسام الشفافة التی ینفذ نور البصر فیها ویتصل بما وراءها فان صفحة البلور
والزجاج الشفاف یزید ما خلفها ظهورا ولذلک یستعین بها الطاعنون فی السن علی قراءة
الخطوط الدقیقة وقد یجاب عنه بانه لو کان جسما محسوسا لم یکن کثرته موجبة لشدة الاحساس بما
تحته لان الحس یشتغل به فکلما کثر کان الاشتغال به اکثر فیقل الاحساس بما وراءه اولا نری ان
تلک الصفحة اذا غلظت جدا او جعلت تحتها شیء او ان الاشعار بالدقیقة منها انما هو للعیون
الضعیفة دون القویة بل هی حجاب لها عن رؤیة ما وراءها الثانی لو کان الضوء جسما لکان
حرکته بالطبع اذ لا ارادة له قطعا ولا قاسر معه لتفرض اضافة فکانت حرکته الطبیعیة الی جهة و
واحدة فلم یقع الضوء من کل جهة بل من جهة واحدة فقط والتالی باطل لان الضوء یقع علی الاجسام
من جهات متعددة مختلفة واعترض علیه بجواز ان یکون الضوء اجساما مختلفة الطبائع مقتضیة
للحرکة فی الجهات المتباینة ثم لو ثبت ان الضوء مطلقا حقیقة واحدة لم وما تقوی ذلک ای عدم

الذرّ

لتحتها بحرکة

کون الضوء جسما ان النور اذا دخل فی البیت من الکوة ثم سد دفعة واحدة فانه ای فذلک الجسم
الذی فرض انه النور لا یخرج من البیت لا قبل السد ولا بعده وهو ظاهر ولا یعدم ذاته والا
لزم ان یکون حیلولة جسم بین جسمین معدمة لاحدهما ولا یبقی ایضا علی حاله الذی کان علیه بل یعدم
کیفیته التی کانت مبصرة وهو مرادنا فان تلک الکیفیة الحاصلة من مقابلة المضیء الزائلة بزوالها
هی الضوء واذا ثبت ذلک فی بعض الاجسام ثبت فی الکل للقطع بعدم التفاوت وایضا فالشمس
اذا طلعت من الافق استنارت الدنیا ای وجه الارض وما یتصل بها فی اللحظة وحرکته ای حرکة
النور الفائض علی الدنیا من الفلک الرابع الی وجه الارض لا تعقل فیها ای فی تلک اللحظة اللطیفة
ولما کانت هذه الحرکة عند من یجوز خرق الافلاک غیر مستحیلة بل مستبعدة کاستبعاد انتفاء الجسم بالکلیة
بالحیلولة بینه وبین غیره جعل هذین الوجهین معا تنبیها لما تقدم لا دلیلین مستقلین لان
الاستبعاد لا یکون دلیلا علی ما تطلب فیه الیقین احتج الخصم علی کون الضوء جسما بانه ای
الضوء متحرک لانه منحدر عن المضیء العالی کالشمس والنار وکل منحدر متحرک وبتبعه ای یتبع الضوء
المضیء فی الحرکة ای یتحرک بحرکته کما فی الشمس والمصباح وینعکس الضوء عما یلقاه اذا کان صقیلا
الی جسم آخر والانعکاس حرکة فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان الضوء متحرک وکل متحرک جسم قلنا لیس
للضوء حرکة اصلا بل حرکته وهم محض وتخیل باطل وسبب ذلک التوهم حدوثه فی القابل ای حدوث
الضوء فی القابل المقابل للمضیء فیتوهم انه یتحرک منه ووصل الی القابل ولما کان حدوثه فیه من
مقابلة مضیء عال کالشمس مثلا یتخیل انه منحدر من العالی الی السافل وهو باطل اذ لو کان منحدرا
لرأیناه فی وسط المسافة فالصواب اذن انه یحدث فی القابل المقابل دفعة ولما کان حدوثه فی الجسم
المقابل تابعا للوضع من المضیء ای لوضعه منه ومحاذاته ایاه فاذا زالت تلک المحاذاة الی قابل
آخر زال الضوء عن الاول وحدث فی ذلک الآخر ظن انه یتبعه فی الحرکة و ینتقل من الجسم الاول
الی الجسم الآخر ولما کان الضوء یحدث فی مقابلة المستضیء الذی وقع علیه الضوء من غیره کما یحدث فی
مقابلة المضیء بذاته والمتوسط الذی هو هذا المستضیء بالغیر شرط فی حدوثه ای فی حدوث الضوء
فیما یقابل هذا المستضیء اعنی الجسم الذی انعکس الیه الضوء ظن ان ثمه انتقالا وحرکة للضوء من المستضیء
الی المنعکس الیه فظهر بطلان الوجوه الثلثة التی ذکروها فی حرکة الضوء ویرد ایضا علیهم الظل
نقضا علی اصل دلیلهم فانه متحرک ومنتقل بانتقال صاحبه مع الاتفاق علی انه لیس جسما فان اجابوا
بانه لا حرکة له بل یزول عن موضع ویحدث فی آخر علی حسب تجدد المحاذیات قلنا کذلک الحال
فی الضوء ایضا فرع علی بطلان کون الضوء جسما المعترفین بانه ای الضوء لیس جسما بل هو کیفیة

في الجسم من قال هو مراتب ظهور اللون وادعى ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو
الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل وتحصل مراتبه بحسب القرب والبعد من الطرفين فاذا الغ الحس
مرتبة من تلك المراتب ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول حسب ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك
بل ليس هناك كيفية زائدة على اللون الذي ظهر تاما ثم فالضوء هو اللون الظاهر على مراتب مختلفة ظهور
لا كيفية موجودة زائدة عليه وان اورد عليهم انا ندرك التفرقة بين اللون المستنير وبين اللون
المظلم قالوا ان ذلك بسبب ان احدهما خفي والآخر ظاهر لا بسبب كيفية اخرى موجودة مع المستنير
وقد بالغ بعضهم في ذلك حتى قال ان ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونه ولما اشتد ظهوره
فبلغ الغاية في ذلك كل الابصار حتى خفي اللون لا لخفائه في نفسه بل لعجز البصر عن ادراك ما هو جلي في
الغاية هذا تقرير مذهبهم وبيطله انه اي القائل به اعترف ان ثمة امرا متجددا على اختلاف
مراتبه عبر عنه بالظهور وسماه ضوءا فلا يكون الضوء الذي هو هذا المتجدد نفس اللون لكونه امرا
متجددا فبطل مذهبه لهذا ولانه اعني الضوء مشترك بين الالوان كلها فان السواد والبياض وغيرهما
قد يكون مضيئة مشرقة ولا شك انها غير متشاركة في الماهية بل متخالفة فيها فلا يكون الضوء نفسها وفيهما
اي في هذين الوجهين المبطلين لمذهبهم نظر اذ ربما يقول ذلك القائل الامر المتجدد الذي اعترفت
به لون تجدد فلا يكون الضوء زائدا على اللون وفيه بحث اذ يلزم حينئذ تجدد الالوان بحسب اشتداد
الضوء شيئا فشيئا سواء كانت متعاقبة في الوجود او مجتمعة في المحل وكلاهما باطل عندهم قال الامام
الرازي هؤلاء الذين قالوا الضوء ظهور اللون ان جعلوا الضوء كيفية زائدة على ذات اللون وسموه
بالظهور لانه سبب له فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور يحدد حالة نسبية اعني ظهور
اللون عند الحس فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يصح تفسيره بالحالة النسبية وان جعلوه عبارة
عن اللون المتجدد فلا يكون لقولهم الضوء ظهور اللون معنى وانه عطف على اذ ربما اي ولانه يجوز
اشتراك الامور المتخالفة بالماهية في امر ذاتي او عرضي فيجوز حينئذ اشتراك الالوان المختلفة الحقائق
في كونها ذات مراتب اي في الظهور الذي له مراتب متفاوتة وهذا ضعيف جدا اذ المراد ان الضوء الذي
في البياض مماثل في الماهية للضوء الذي في السواد كما يشهد به الحس وهما لا يتماثلان في الماهية قطعا
فلا يكون ضوء كل منهما عينه بل امرا زائدا عليه واذ قد بطل هذان الوجهان فالمعتمد في الرد على هذا
القائل ان البلور في الظلمة اذا وقع عليه ضوء نرى ضوءه دون لونه اذ لا لون له وكذا الماء في الظلمة
اذا وقع عليه الضوء فانه نرى ضوءه ولا نرى لونه لعدمه فقد وجد الضوء بدون اللون كما قد وجد ايضا
اللون بدونه فان السواد وغيره من الالوان قد لا يكون مضيئا وايضا لو كان الضوء عين اللون لكان

بعضه ضدا للبعض لكنه باطل لان الضوء لا يقابله الا الظلمة احتج القائل ان الضوء هو ظهور اللون
لا كيفية زائدة عليه بل الحس كما تراه اذا انتقل من الادنى الى الاعلى ظن هناك بريقا ولمعانا بانه
تزول الضوء الا ضعف بالاقوى كاللامع بالليل مثل اليراعة وعين الهرة فانه نرى مضيئا في
الظلمة ولا نرى ضوءه في السراج ثم السراج فانه نرى مضيئا شديدا ويضمحل ضوءه في ضوء القمر ثم القمر
فانه مضيء ولا ضوء له في الشمس ثم الشمس فانها الغاية في الاضاءة التي يزول فيها ضوء ما عداها
وما هو اي ليس زوال الاضعف بالاقوى الا لان الحس لا يدرك الاضعف عند الاقوى ولا لزوال
ثمه بحسب نفس الامر بل الحس لما ضعف في الظلمة وكان اللامع بالليل قد من الظهور ظن ان ذلك الظهور
كيفية زائدة على لونه ثم اذا تقوى بنور السراج ونظرا الى اللامع لم يدرك لمعانا لزوال ضعف البصر
وكذا الكلام في السراج والقمر فقد ظهر ان اضواء هذه الاشياء ليست الا ظهور الوانها عند الحس
كما ان زوالها ليس الا خفاء الوانها عنده فلا يكون الضوء كيفية زائدة على اللون وظهوره قلنا
هذا تمثيل اي ايراد مثال غايته كونه بيانا لكون لذلك الذي ذكرتموه اثر في اختلاف احوال الادراك
في قوتها وضعفها بحسب اختلاف الحس في قوته وضعفه ولا يدل على ان الضوء ليس كيفية موجودة
زائدة على اللون وظهوره اذ قد مر ان الحس لا ينفعل عن الاضعف الموجود في نفسه عند انفعاله
عن الاقوى فيجوز ان يكون للامع مثلا ضوء مغاير للونه الا انه لا يرى في ضوء السراج والله اعلم
المقصد الثاني في مراتبه اي مراتب الضوء مطلقا القائم با
بالمضيء لذاته هو الضوء اي قد يخص هذا الاسم بالكيفية الحاصلة للجسم المضيء في ذاته بعد اطلاقه على ما يعمها
وغيرها كالشمس وما عدا القمر من الكواكب فانها مستضيئة لذواتها غير مستفيدة ضوءها من مضيء آخر
والقائم بالمضيء بغيره اذا كان الغير مضيئا لذاته نور كما في القمر ووجه الارض المستضيء بضوء
الشمس فاذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان المعنيان قال تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر
نورا والحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لغيره هو الظل كالحاصل على وجه الارض حال الاسفار وعقيب
الغروب فانه مستفاد من الهواء المضيء بالشمس وكالحاصل على وجه الارض من مقابلة القمر المستنير
بالشمس فالضوء اما ذاتي للجسم او مستفاد من غيره وذلك الغير اما مضيء بذاته او بغيره فانحصرت
مراتبه في ثلث وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر وقد يقسم الضوء الى اول وثان فالضوء الاول هو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته والضوء الثاني
هو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره فيكون الضوء الذاتي خارجا عن الضوء الاول والثاني وله اي
للظل مراتب كثيرة متفاوتة في الشدة والضعف كما في افنية الجدران ثم الذي في البيوت ثم الذي

ظهور

البراعة دود صغير تلمع مثل الكوكب شبتاب يلدز قودي

٤

ذكر

ضياء

فی المخادع فان الحاصل فی فنآء الجدار اقوی واشد من الاخرین لکونه مستفادا من الامور المستضیئة
من مقابلة الشمس الواقعة فی جانبه ثم الحاصل فی البیت اقوی من الحاصل فی المخدع بضم المیم او کسرها
مع فتح الدال وهو الخزانة لان الاول مستفاد من المضیء بالشمس والثانی مستفاد من الاول فاختلف احوال
هذه الاظلال لاختلاف معداتها فی القوة والضعف وکما نراه ای وکالظل الذی نراه یختلف فی
فی البیت شدة وضعفا لصغر الکوة ای الثقبة النافذة وکبرها فانها کلما کانت اکبر کان الظل الحاصل
فی البیت اشد واقوی وکلما کانت اصغر کان ذلک الظل اضعف وینقسم الظل فی داخل البیت بحسب
مراتبه فی الشدة والضعف الی غیر النهایة ای الی امور غیر منحصرة فی عدد یمکن احصاؤه انقسام الکوة
بحسب مراتبها فی الصغر والکبر کذلک ولان الظل یضعف بسبب صغر الکوة فی المثال المذکور حتی
ینعدم بالکلیة وهو الظلمة لما مر من ان الظلمة عدم الضوء عما من شانه ان یکون مضیئا والله اعلم
المقصد الثالث هل یتکیف الهوآء بالضوء اولا وانما اورده
ههنا لان ما ذکره فی المقصد الثانی من مراتب الظل متوقف علی تکیف الهوآء بالضوء ومنهم من منعه وجعل
شرطه ای شرط التکیف بالضوء اللون ولا لون للهوآء لکونه بسیطا فلا یقبل الضوء لانتفاء شرطه
ولما کان للقائل ان یقول قد مر ان الضوء شرط لوجود اللون عند الحکیم فلو کان اللون شرطا
للضوء ایضا لدار اجاب عنه بقوله فکل من الضوء واللون شرط للاخر والدور دور معیة فلا
امتناع فیه لما عرفت من جواز امتناع الانفکاک من الجانبین وتبطله ای یبطل قول المانع انا نری
فی الصبح الافق مضیئا وما هو الا الهوآء یتکیف بالضوء وقد یجاب عنه بان ذلک للاجزاء البخاریة
المختلطة به ای بالهوآء والکلام فی الهوآء الصرف الخالی عن الاجزاء الدخانیة والهبائیة والبخاریة
القابلة للضوء بسبب کونها متلونة فی الجملة ورده الامام الرازی بانه یلزم من ذلک ان
الهوآء کلما کان اصفی کان الضوء الحاصل فیه قبل الطلوع وقبل الغروب وفی افنیة الجدران اضعف
وکلما کان البخار والغبار فیه اکثر کان ضوءه اقوی لکن الامر بالعکس واحتج علی استضاءة الهوآء
بوجه آخر ایضا وهو انه لو لم یتکیف الهوآء بالضوء لوجب ان نری بالنهار الکواکب التی فی خلاف جهة
الشمس لان الکواکب باقیة علی ضوئها والحس لم یشتغل علی ذلک التقدیر من ضوء اقوی یمنع من الاحساس
بها احتج المانع بانه لو تکیف الهوآء به لاحس به ای بالهوآء کالجدار المتکیف به لکن الهوآء لا
یحس به اصلا فلا یکون متکیفا بالضوء وجوابه منع الملازمة لجواز ان یکون اللون شرطا للاحساس
به فلا یکون التکیف بالضوء وحده کافیا فی رؤیة المتکیف بالضوء الضعیف والهوآء اما غیر ملون
بالکلیة واما له لون ضعیف جدا بحیث یکون لونه اضعف مما للماء والاحجار المشفة فلا یکون

بعد صح

ذلک اللون کافیا فی رؤیة الهوآء مع کفایته فی قبول الضوء ان جعل قبوله له مشروطا باللون
المقصد الرابع ان من شان بعض الضوء یسمی بریقا وهو ای یتلالؤ ویلمع علی بعض الاجسام
المستنیرة کانه شیء یفیض منها ای من تلک الاجسام ویکاد یستر لونها وهو عن ذلک الشیء المذکور فان کان
ای للجسم اما الذاتیة وتسمی حینئذ شعاعا کما للشمس من التلالؤ واللمعان الذاتی واما من غیره وتسمی
ح بریقا کما للمرآة التی حاذت الشمس ونسبة البریق الی الشعاع نسبة النور الی الضوء فان الشعاع
والضوء ذاتیان للجسم والبریق والنور مستفادان من غیره النوع الثالث من المحسوسات المسموعات
وهی الاصوات والحروف التی هی کیفیات عارضة للاصوات ومباحثها ای مباحث النوع الثالث قسمان
القسم الاول فی الصوت قدمه علی الحرف لکونه معروضا له متقدما علیه بالطبع وفیه مقاصد الاول
ان الصوت وان کان بدیهی التصور کسائر المحسوسات الا انه قد اشتبهت عند بعضهم ماهیته بسببه
القریب او البعید فقیل الصوت هو التموج ای تموج الهوآء وهو سببه القریب وقیل الصوت هو
القرع او القلع مع ان هذین سببان له بعیدان والحق کما اشرنا الیه ان ماهیته بدیهیة مستغنیة
عن التعریف ومغایرة لما توهموه فان التموج محسوس بالحس اللمسی الا تری ان الصوت الشدید ربما ضرب
الصماخ بتموجه فافسده وانه قد یعرض من الرعد ان یدک الجبال وکثیرا ما نستعان علی هدم الحصون
العالیة باصوات البوقات والصوت لیس ملموسا فی نفسه وایضا التموج حرکة والصوت لیس کذلک
والقرع مماسة والقلع تفریق والصوت لیس شیئا منهما وایضا کل منهما مبصر بتوسط اللون ولا شیء
من الاصوات بمبصر اصلا وسببه ای سبب الصوت القریب تموج الهوآء ولیس التموج هذا حرکة
انتقالیة من هوآء واحد بعینه بل هو صدم بعد صدم وسکون بعد سکون فهو حالة شبیهة
بتموج الماء فی الحوض اذا القی حجر فی وسطه وانما جعل التموج سببا قریبا له لانه متی حصل التموج
المذکور حصل الصوت واذا انتفی انتفی فانا نجد الصوت مستمرا باستمرار تموج الهوآء الخارج من
الحلق والآلات الصناعیة ومنقطعا بانقطاعه وکذا الحال فی طنین الطست فانه اذا سکن
انقطع لانقطاع تموج الهوآء قال الامام الرازی وانت خبیر بان الدوران لا یفید الا الظن
والمسئلة مما یطلب فیه الیقین علی ان الدوران ههنا لیس بتام اما وجودا فلانه قد یوجد تموج
الهوآء بالید ولا صوت هناک واما عدما فلان ما ذکره انما یدل علی عدم الصوت فی بعض صور
ما عدم فیه التموج لا فی جمیعها فلا یفید ظنا ایضا وقد یقال ان استناد بعض الحادثات مع الحدس
القوی من الاذهان الناقبة یفید الجزم بکون الصوت معللا بتموج الهوآء علی وجه مخصوص وکذا
الحال فی کثیر من المسائل العلمیة وقلع عنیف ای تفریق شدید او قرع عنیف ای امساس شدید وانما

صدم کوفتن

معلول للتموج

مسعان فیها بالحدس الصائب
فلا یتم حجة علی الغیر مع کونها
معلومة یقینا وسبب التموج
الذکور صح

وانما كانا سببين للتموج اذ بهما ينقلب الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى
الجنبتين بعنف ويتأدى له اى لذلك الهواء المنقلب ما تحاوره من الهواء فيقع هناك التموج
المذكور وكثيرا ما تتصادم الاهوية ويتموج الى ان ينتهي الى الهواء لا انفعال للتموج فينقطع هناك
الصوت ولا يتعداه كالحجر المرمى في وسط الماء فظهر ان كل واحد من القرع والقلع سبب
لتموج الهواء وان كان التموج القرعي اشد انبساطا من التموج القلعي وذكر بعضهم ان الهواء المتموج
بهما على هيئة مخروط قاعدته على سطح الارض اذا كان الصوت ملاصقا به وراسه في السماء
واذا فرض الصوت في موضع عال حصل هناك مخروطان يتطابق قاعدتاهما ومن هذا التصوير يعلم
اختلاف مواضع وصول الصوت بحسب الجوانب وانما اعتبر العنف في القرع والقلع لانك لو قرعت
جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك صوت قيل وانما لم يجعلوهما سببين
للصوت ابتداء حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا الوجود في نفسه
بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا للصوت لانه زماني
ورد ذلك بان التموج اذا كان آنيا فقد جعلوه سببا للزماني للصوت الزماني وان كان زمانيا
فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا
محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا
في الآن المقصد الثاني الصوت كيفية قائمة بالهواء يحملها الهواء الى الصماخ
فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به اى بالصوت مع كونه بعيدا عن الحاسة
كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما كما ستعرفه والمقصود ان الاحساس بالصوت
يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت
ويوصله الى القوة السامعة بل بمعنى ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف
بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ
وانما قلنا ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى حاسة السمع لوجوه الاول
ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه
ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وان كانوا اقرب الى المتكلم من ذلك الانسان وما هو الا لحصرها
اى لحصر ما ذكر من سماعه للصوت دون غيره الا لحصر الانبوبة الهواء الحامل للصوت وسوقها اياه من الانسان
والوصول الى الصماخ الغير فلا يصل الا الى صماخ ذلك الانسان فلا يسمعه الا هو الثاني انه اعني الصوت
يميل مع الريح كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها يسمع

بلغ

صوته

كان زيد

صوته وان كان بعيدا ومن غير تلك الجهة لا يسمعه وان تساويا في مسافة البعد وليس ذلك
الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت
يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع الثالث انه اى سماع الصوت يتاخر عن سببه اى
سبب الصوت تاخرا زمانيا فانا نشاهد ضرب الفاس على الخشب من بعيد ونسمع صوته الذى
يوجد معه بلا تخلف بعد ذلك بزمان يتفاوت ذلك الزمان بالقرب والبعد وما هو الا لسلوك الهواء
الحامل له في تلك المسافة حتى يصل الى صماخنا واعترض الامام الرازي بان الوجوه الثلثة راجعة
الى الدوران اذ محصلها انه متى وجد وصول الهواء الحامل وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا يفيد
الا ظنا وقد سبق ان مثلها كتجارب الحدس يفيد جزما واحتج على ان الاحساس بالصوت لا يتوقف
على وصول حامله الى الحاسة بانا نسمع الصوت من وراء جدار غليظ جدا وان فرض كونه محيطا
بجميع الجوانب ايضا ولا يمكن ان يكون ذلك السماع بسبب وصول الهواء الحامل له الى السماع فان
الهواء ما لم يتشكل بشكل مخصوص لم يتكيف بالكلمة المخصوصة ونفوذ الهواء الحامل للصوت فيه اى في الجدار
المذكور ومنافذه الضيقة في العادة باقيا على شكله الذي بسببه يتكيف بالكلمة المخصوصة موصلا
لها الى الحاسة مما لا يعقل فلو كان السماع موقوفا على الوصول لم يتصور هنا سماع اصلا قلنا
شرط بقائه على كيفيته اى شرط السماع بقاء الهواء الذي على كيفيته التي هي الصوت المتفرع على التموج
ولا يبعد ان ينفذ الهواء في المنافذ الضيقة متكيفا بها اى بالكيفية التي هي الصوت المخصوص و
اطلاق الشكل على الكيفية تجوز ممن قال ان الهواء الحامل للصوت متشكل بشكل مخصوص اراد به
تكيفه بكيفيتها المعينة على سبيل التجوز ولم يرد به انه متشكل بالشكل الحقيقي حتى لا يتصور نفوذه
في تلك المنافذ مستبقيا شكله على حاله وربما احتج على عدم توقف الاحساس على الوصول بان الحروف
الصامتة لا وجود لها الا في آن حدوثها فلا بد ان يكون سماعنا اياها قبل وصول الهواء الحامل لها
الينا وفساده ظاهر مما صورناه في كيفية الوصول وقد يحتج عليه ايضا بان حامل حروف الكلمة
الواحدة اما هواء واحد او متعدد فعلى الاول يجب ان لا يسمعها الا سامع واحد وعلى الثاني يجب
ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة ويجاب بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع
الواحد جاز ان يكون واحدا ولو فرض تعدد الواصل اليه جاز ان يكون السماع مشروطا بالوصول
اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعدها منتفيا المقصد الثالث الصوت موجود في الخارج
اى في خارج الصماخ لا انه انما يحصل في الصماخ على ما توهم بعضهم من ان التموج الناشئ من القرع او
القلع اذا وصل الى الهواء المجاور للصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت ولا وجود له

وجده

التجوز

بلغ

فى الهوآء المتموج الخارج عن الصماخ والا اى وان لم يكن الصوت موجودا فى الخارج بل فى داخل الصماخ
فقط لم ندرك جهته اصلا لانه لما لم يوجد الا فى داخله لم ندركه الا فى تلك الحالة التى لا اثر للجهة معها فوجب
ان لا ندرك ان الصوت من اى جهة وصل الينا كما ان اليد لما كانت تلمس الشىء حيث تلاقاه و يصل
ذلك الشىء اليها لان المسافة لم تتميز عندنا بلمس اليد جهته اى جهة ذلك الشىء الملموس ولم ندر انه من اى جهة
أتانا لكنا ندرك فى بعض الاوقات جهات الاصوات فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى
الصماخ السامعة وان يكون مدركا هناك ايضا ليتميز جهته وليس يلزم ان يكون فى بعيد اعنا لينا فى نفس الامر
من ان الاحساس بالصوت مشروط بوصول الهوآء الحامل له الينا بل يجوز ان يكون قريبا منا جدا فيكون
واصلا الينا اذ لم نرد بالوصول ضعفه بل ما يتناوله وما فى حكمه من القرب ولذلك اى ولان الصوت
موجود فى الخارج نميز بين الصوت القريب والصوت البعيد اذ لولا ان الاصوات موجودة فى خارج الاصمخة
ومدركة من حيث هى من الامكنة لما امكننا ان نميز بينها بحسب القرب والبعد وهذا الدليل الثانى لا يثبته
على ادراك الصوت فى مكانه القريب او البعيد من السامع بناء على ظاهر اشتراط الاحساس بالوصول.
لكن قال صاحب المعتبر انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولا فى تموج الهوآء المتموج لتجويف الصماخ
ولذلك يصل من الابعد فى زمان اطول لكن بمجرد ادراكنا الصوت القائم بالهوآء القارع للصماخ لا يحصل
لنا الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث ورد وتتبع ما بقى منه
فى الهوآء الذى هو فى الصماخ وهذا القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم انا بعد ذلك نتبعه بتأملنا
فيتأدى ادراكنا من الذى وصل الينا الى ما قبله فما قبله من جهة ومبداء وروده فان كان بقى منه
شىء منا ادركناه الى حيث سطح وبعرف وقت يدرك الوارد ومورده وما بقى منه موجودا وجهته و
وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها وان لم يبق فى المسافة اثر يثبتها على المبداء
لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى ولذلك لا نفرق فى البعد بين الرعد الواصل الينا من اعالى الجو
وبين دوى الرحا التى من اقرب الينا ونفرق فيه بين كلامى رجلين لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع
وبعد الآخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلامهما عرفنا اقرب احدهما وبعد الآخر قال الامام الرازى ما لا
منتهى لها قبل فى هذا المقام وقد بقى فيه بحث وهو انه هب ان السامع تتبع من الذى وصل اليه
الى ما قبله مما قبله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها غير مدركة بالسمع اصلا واذا
لم يكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا فى تلك الجهة مدركا له حتى ان يكون مدركه الصوت الذى
فى تلك الجهة لا من حيث انه فى تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف به
باختلاف الجهات فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وضعفه ظاهر فان الصوت اذا ادرك فى جهة علم

المسافة التى فيها ورد قال والحاصل
انا عند تعلقنا بما يرد علينا بهواء قارع
بمدرك الصوت الذى فيه عند ع

انه فى تلك

انه فى تلك الجهة وان لم يكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا فيها مما يدرك بالسمع الا ترى ان الرائحة
اذا ادركت من جسم علم انها فيه وان لم يكن الجسم ولا كون الرائحة حاصلة فيه مما يدرك بالشم لانهما انما
تدركان للتوجه منها اى انما يدرك جهة الصوت لان الهوآء القارع للصماخ توجه من تلك الجهة لا لان الصوت موجود
فيها كما ذكرتم فى الدليل الاول ونميز بين القريب والبعيد لان اثر القريب اقوى من اثر البعيد فان القرع
مثلا اذا كان قريبا كان الاثر الحادث عنه اقوى من الاثر الحادث من البعيد فلذلك امتاز القريب من
البعيد لا لان الصوت موجود فى خارج الصماخ مسموع حيث هو من مكان قريب او بعيد كما ذكرتموه فى
الدليل الثانى لانا نجيب عن الاول ان من سد اى ان سد احدى اذنيه التى يكون فى جانب الصوت
وسمع الصوت بالاخرى عرف الجهة وعلم ان الصوت انما وصل اليه من جانب الاذن المسدودة ولا شك ان
التموج لا يصل الى غير المسدود الا بالانعطاف فيكون الهوآء القارع واصلا الى السامع من خلاف جهة الصوت
فلا يكون ادراك جهته بسبب توجه الهوآء القارع منها ونجيب عن الثانى انه اى بان السامع تميز بين
القوى البعيد والضعيف القريب فبطل ما توهم من ان القريب هو الاقوى ولو صح ذلك لوجب ان
تشتبه علينا الحال فى القوة والضعف والقرب والبعد حتى اذا سمعنا صوتين متشابهين فى البعد
مختلفين فى القوة وجب ان نتردد ونجوز ان يكون احدهما قريبا والآخر بعيدا ويكون التفاوت
بينهما فى القوة لذلك لا للتفاوت بينهما فى انفسهما قوة وضعفا وليس الامر كذلك المقصد التاسع
الهوآء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار اعتبر الملاسة فيهما والمشهور فى الكتب
اعتبارها فى الجدار دون الجبل ورجع ذلك الهوآء المصادم بهيئته لان ذلك الجسم يقاومه ويصرفه الى
خلف ويكون شكله فى التموج باقيا على هيئته كالكرة المرمية الى الحائط المقاوم لها فينبو الكرة عنه
الى خلف رجع جواب اذا اى رجع ذلك الهوآء المتصدى فيحدث فى الهوآء المصادم الراجع صوت شبيه
بالاول وهو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت بحسب قرب المقاوم وبعده فرعا على
القول بوجود الصدى الاول الظاهر ان الصدى اى سبب الصدى تموج هوآء جديد لا رجوع
الهوآء الاول وذلك لان الهوآء اذا تموج على الوجه الذى عرفته فيما مر حتى صادم المتموج منه جسما
يقاومه ويرده الى خلف لم يبق فى الهوآء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا له بل يحصل فيه بسبب
مصادمته ورجوعه تموج شبيه بالتموج الاول فهذا التموج الجديد اى الحاصل بالمصادمة والرجوع هو
السبب للصدى الشبيه بالصوت الاول وكما ان التموج الاول كان يصدم بعد صدم وسكون بعد سكون
كذلك الحال فى التموج الثانى الذى كان ابتدائه عند انتهاء الاول وقد يظن ان الهوآء المصادم يرجع
منصفا بتموجه الاول بعينه فيحمل ذلك الصوت الاول الى السامع الا ترى ان الصدى يكون على صفته

وهيئاته وعفنا وان كان محتملا الا ان الاول هو الظاهر الفرع الثاني قد ظن بعض ان لكل صوت
صدى قال الامام الرازي الاشبه ذلك لانه اذا تموج هواء عن مكان لا بد ان يتموج الى ذلك المكان
هواء آخر لامتناع الخلاء فيكون تموج الهواء الآخر سببا للصدى واشتهر بان هذا انما يتم اذا كان الصدى
حادثا من انتقال الهواء الآخر الى مكان الهواء المتموج الحامل للصوت لا من رجوع الهواء الحامل له بسبب مصادمته
لما يقاومه على احد الوجهين كما مر آنفا لكن قد لا يحس بالصدى اما لقرب المسافة بين الصوت وعاكسه
فلا يسمع الصوت والصدى في زمانين متباينين بحيث يقوى الحس على ادراك تباينهما فلا يميز بينهما اي
بين الصوت وصداه لعجز الحس عن التمييز بين الامثال بهما على انهما صوت واحد كما في الحمامات والقباب
الملس الصقيلة جدا واما لان العاكس لا يكون صلبا املس فيكون الهواء الراجع بسبب مقاومة العاكس
المذكور كالكرة التي يرمى الى شيء لين فلا يكون نبوها عنه الا مع ضعف ويكون رجوعه اي رجوع الهواء
عن ذلك العاكس ضعيفا فلا يحدث هناك الا صدى ضعيف حتى يتعذر الاحساس به هذا اذا اشترط في
الصدى وجود المقاوم العاكس واما اذا لم يشترط ذلك كما لزم من كلام الامام فيقال كما ذكره قد لا يسمع
الصدى اما لقرب الزمانين كما مر واما الانتشار كما في الصحاري ولذلك اي لما ذكرناه من حال الصدى
كان الصوت المغني في الصحاري اضعف منه في المسقفات اذ ليس السبب في هذا الا ان الصدى يقترن
بالصوت في المسقف فيتقوى ويتضاعف صوته اي بالصدى المحسوس معه في زمان واحد بخلاف الصحاري
اذ لا ينشر هناك الصدى او لا يوجد فيها على القول باشتراط العاكس القسم الثاني في الحروف وفيه
مقاصد اربعة الاول عرفه اي الحرف ابن سينا بانه كيفية اي هيئة وصفة تعرض للصوت بها اي بتلك
الكيفية يمتاز الصوت عن صوت آخر مثله في الخفة والثقل تميزا في المسموع هذا تعريفه واما الكشف عن
مفهومه فنقول قوله تعرض للصوت اراد به ما يتناول عروضها له في طرفه عروض الآن للزمان
ليتناول الحروف الصوامت كالتاء والطاء والدال فانها لا توجد الا في الآن الذي هو بداية زمان
الصوت او نهايته فلا تكون عارضة له حقيقة لان العارض يجب ان يكون موجودا مع المعروض وهذه الحروف
الآنية لا توجد مع الصوت الذي هو زماني قال ويمكن ان يجاب عنه بانها عارضة للصوت عروض
الآن للزمان والنقطة للخط يعني ان عروض الشيء للشيء قد يكون بحيث يجتمعان في الزمان وقد لا يكونان و
يجوز ان يكون كل واحد من الحروف الآنية طرفا للصوت عارضا له عروض الآن للزمان فيندفع الاشكال
وقوله مثله في الحدة والثقل ليخرج عن التعريف الحدة الزيرية والثقل اي البمية فانهما وان كانتا صفتين
مسموعتين عارضتين للصوت فيمتاز بهما ذلك الصوت عما يخالفه في تلك الصفة العارضة الا انه لا يمتاز بالحدة
صوت عن صوت آخر يماثله في الحدة ولا بالثقل صوت عما يشاركه فيه وقوله تميزا في المسموع ليخرج الغنة والنـ

الآنية وهو اشارة الى ما ذكره الامام الرازي من ان التعريف المذكور لا يتناول الحروف ح

زير وبم

زير با لكسر بر زدن وباز داشتن و بر آوردن كرد كردن ج. صراح

يظهر

١٦٧

يظهر من تسريب الهواء بعضا الى جانب الانف وبعضا الى الفم مع انطباق الشفتين والبحوحة
التي هي غلظ الصوت الخارج من الحلق فان الغنة والبحوحة سواء كانتا ملذتين او غير ملذتين صفتان
عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه في الحدة والثقل لكنهما ليستا مسموعتين فلا يكون التميز الحاصل
منهما تميزا في المسموع من حيث هو مسموع وكونهما كطول الصوت وقصره وكونه طيبا او غير طيب فان هذه
الامور ليست مسموعة ايضا اما الطول والقصر فلانهما من الكميات المحضة او المأخوذة مع اضافة ولا شيء منهما
بمسموع وان كان يعرض هنا المسموع فان الطول انما يحصل من اعتبار مجموع صوتين صوت حاصل في ذلك الوقت
وهو مسموع وصوت حاصل قبل ذلك الوقت وليس بمسموع واما كون الصوت طيبا اي ملائما للطبع او غير طيب
فامر يدرك بالوجدان دون السمع فهما مطبوعان لا مسموعان اذ قد يختلف هذه الامور اعني الغنة والبحوحة
وكونهما والمسموع واحد وقد يتحد والمسموع مختلف وذلك لان هذه الامور وان كانت عارضة للصوت
المسموع الا انها في انفسها ليست مسموعة فلا يكون اختلافها مقتضيا لاختلاف المسموع ولا اتحادها مقتضيا
لاتحاده بخلاف العوارض المسموعة فان اختلافها يقتضي اختلاف المسموع الذي هو مجموع الصوت وعارضه
واتحادها يقتضي اتحاد المسموع لا مطلقا بل باعتبار ذلك العارض المسموع فتامل واعلم ان الحكم بالغنة و
البحوحة والجهارة والخفاء ليست مسموعة منظور فيه وان الحرف قد يطلق على الهيئة المذكورة العارضة
للصوت وعلى مجموع المعروض والعارض وهذا انسب لمباحث العربية قال المص وبالجملة فماهية
الحروف اوضح من ذلك الذي ذكره في تعريفها لما مر من ان الاحساس بالجزئيات اقوى في افادة المعرفة
بماهيات المحسوسات من تعريفاتها بالاقوال الشارحة اذ لا يمكن لنا ان نعرفها الا باضافات واعتبارات
لازمة لها لا يتحدد شيء منها معرفة حقائقها وكان المقصود مما ذكر في تعريفها التنبيه على خواصها وصفاتها
المقصد الثاني الحروف تنقسم من وجوه الاول ان الحروف اما مصوتة
وهي التي تسمى في العربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من
اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف والكسر للياء واما
صامتة وهي ما سواها اي ما سوى الحروف المذكورة والصامتة قد يكون متحركة وقد يكون ساكنة بخلاف
المصوتة فانها لا يكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا يكون الا مصوتا
لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة السابقة عليه فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك اللفظي
واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا او ساكنا
ليس حركة ما قبله من جنسه الوجه الثاني ان الحروف اما زمانية صرفة كالحروف المصوتة وكالفاء والقاف
والسين والشين فان المصوتة زمانية عارضة للصوت باقية معه زمانا بلا شبهة وكذلك الصوامت

المذكورة ونظايرها مما يمكن تمديدها ملا توهم تكرار فان الغالب على الظن انها زمانية ايضا واما آنية صرفة
كالتاء والطاء والدال وغيرها من الصوامت التي لا يمكن تمديدها اصلا فانها لا توجد الا في آخر زمان
حبس النفس كما في لفظ بيت وقنط وولد او في اوله كما في لفظ تاب وطاب ودل او في آن
بتوسطهما كما اذا وقعت هذه الصوامت في اوساط الكلمات فهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة والآن
بالنسبة الى الخط والزمان كما ينبعث عليه وتسميتها بالحروف اولى من تسمية غيرها لانها اطراف الصوت
والحرف هو الطرف واما آنية تشبه الزمانية وهي ان تتوارد افراد آنية مرارا فيظن انها فرد واحد
زماني كالراء والحاء والخاء فان الغالب على الظن ان الراء التي في آخر الدار مثلا آنات متوالية كل
واحد منها آني الوجود الا ان الحس لا يشعر بامتياز ازمنتها فظنها حرفا واحدا زمانيا وكذا الحال في الحاء
والخاء الوجه الثالث انها اي الحروف اما متماثلة لا اختلاف بينها بذواتها ولا بعوارضها المسماة
بالحركة والسكون كالباءين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة او متخالفة اما بالذات والحقيقة
كالباء والجيم فانهما حقيقتان مختلفتان سواء كانا ساكنين او متحركين متماثلين او مختلفين او
بالعرض كالباء الساكنة والمتحركة فانهما متفقتان في الحقيقة ومختلفتان بحسب العارض الذي هو الحركة
والسكون المقصد الثالث في انه هل يمكن الابتداء بالساكن الحروف اما متحركة او ساكنة
ولا نعني بذلك حلول الحركة والسكون في الحرف لانهما بالمعنى المشهور من خواص الاجسام بل نعني بكونه
متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلثة وبكونه
ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات اذا عرفت هذا فنقول لا خلاف
في ان الساكن اذا كان حرفا مصوتا لم يمكن الابتداء به انما الخلاف في الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه
اي امكان الابتداء به قوم للتجربة اي زعموا ان التجربة دلت على امتناع الابتداء به فان كل من جرب
ذلك من نفسه علم انه لا يمكنه ان يبتدئ في تلفظه بالساكن الصامت كما لا يمكنه الابتداء فيه بالمصوت
فلا فرق في ذلك بينهما لاشتراك السكون الذي هو المانع بينهما وجوزه آخرون لان ذلك اي عدم جواز
الابتداء بالساكن ربما يختص بلغة كالعربية فانه ليس في لغة العرب الابتداء بالسكون ولا الوقف فيها
ذلك لا لانه ممتنع في نفسه بل لان لغتهم موضوعة على غاية من الاحكام والرصانة وفي الابتداء بالساكن
نوع لكنة وبشاعة ولذلك ايضا لم يجوزوا الوقف على المتحرك مع امكانه بلا شبهة ويجوز اي الابتداء بالساكن
في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا الا ترى ان بعض الناس
يقدر على التلفظ بجميع الحروف المتخالفة المعتبرة في اللغات باسرها ومنهم من لا يقدر الا على بعضها متفاوتا
بحسب القلة والكثرة وما ذكر من التجربة فهو حكاية عن السنتهم المخصوصة فلا يقوم حجة على غيرهم وامتناع

الابتداء بالحروف المصوتة انما نشأ من ذواتها فانها مدات حاصلة من اشباع الحركات المتقدمة عليها
فلا يتصور وقوعها في مبدء الالفاظ لذلك لا لكونها ساكنة المقصد الرابع في انه هل
يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم قبله مصوت نحو دابة اي جمعهما قوم كما في الوقف على الثلاثي
الساكن الاوسط كزيد وعمرو وبكر وجوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع
ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد وكوشت ومنهم من منعه وجعل له اي فيما ذكر من
الصور حركة مختلسة خفية جدا فلا يشعر بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر واما
اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلا نزاع في امتناعه قال الامام الرازي الحركات
ابعاض المصوتات اما اولا فلان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك
فله طرفان ولا طرف في النقصان للمصوتات الا هذه الحركات بشهادة الاستقراء واما ثانيا فلان
الحركات لو لم تكن ابعاض المصوتات لما حصلت المصوتات بتمديدها فان الحركة اذا كانت مخالفة لها
ومددتها لم يمكنك ان تذكر المصوت الا باستيناف صامت آخر يحصل المصوت بنعاله لكن الحس شاهد
بحصول المصوتات بمجرد تمديد الحركات ثم ان اوسع المصوتات باعتبار انفتاح الفم هو الالف ثم
الياء ثم الواو واثقلها الضمة المحتاجة الى مزيد تحريك للشفتين ثم الكسرة ثم الفتحة فقد جعل
الحركات داخلة في المصوتات فلذلك انقسم المصوتة الى مقصورة هي الحركات وممدودة هي الحروف
المخصوصة قال والحرف الصامت سابق على الحركة لوجهين الاول ان الصامت البسيط حقيقة
وحسا آني والحركة زمانية والآن متقدم على الزمان فما يوجد في الآن الذي هو اول زمان وجود
الشيء كان سابقا على ما يحدث فيه وقد يقال جاز ان يكون حدوث الحرف الآني في الآن الذي
هو آخر زمان الحركة لا بداية لتقضيه من دليل الثاني ان الحركة لو كانت سابقة على الحرف لكان المتكلم
بالحركة مستغنيا عن التكلم بالحرف لان السابق غني عن المسبوق المحتاج اليه والتالي باطل لانا نجد
من انفسنا وجدانا ضروريا انه لا يمكن لنا التكلم بالحركة دون التكلم بالحرف واعترض عليه بانه
ليس يلزم من ابطال تقدم الحركة على الحرف الصامت تقدمه عليها لجواز ان لا يسبق احدهما الآخر
بل يوجدا معا على انا نقول جاز ان يكون السابق مستغنيا عن المسبوق وكيف يمتنع تخلفه عنه
فلا يثبت بطلان تقدم الحركة على الحرف وبهذا يعلم ايضا بطلان ما قيل من ان الابتداء بالصامت
الساكن جائز والا توقف الصامت المتقدم على المصوت المتأخر المحتاج اليه فذلك المتقدم وهو
محال النوع الرابع من الكيفيات المحسوسة المذوقات المدركة بالقوة الذائقة وانما اخرها عن
المبصرات والمسموعات لما مر من ان الكلام فيهما مختصر ولولا ذلك لجعلها رديفة للملموسات بناء على

مدغم قبله مصوت نحو
دابة ولا الضالين فجائز جمعهما
اتفاقا واما الصامتان او
صامت غير مدغم صح

بلغ
قرئ على
الحبر الجليل
في الاول

ان اهم الاحساسات للحيوان المغتذى هو اللمس الذى يحترز به عما يضره ويتفقد مزاجه ثم
الذوق الذى يستعين به على ما يغتذى به ويحفظ به اعتداله فكان رديفا له وايضا ادراك
القوة الذائقة مشروط بالتماس ومع ذلك يحتاج ايضا الى ما يؤدى الطعم اليها وهو الرطوبة اللعابية
وايضا قد يتركب من اللمس والذوق احساس واحد وذلك بان يرد على النفس اثرا الملامسة و
الذائقة فيدركهما معا كطعم واحد من غير تميز بين الحسين كما فى الحرافة فانه اذا ورد على سطح اللسان
فرقه وسخنه وله اثر ذوقى ايضا فلا يتميز احدهما عن الآخر وفى الطعوم وفيهما اى فى الطعوم مقصدان
الاول اصولها اى بسائطها تسعة حاصلة من ضرب ثلثة فى ثلثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل
هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما و
الى هذا اشار لان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل واذا ضرب
اقسام الفاعل فى اقسام القابل حصل اقسام تسعة فينقسم الطعوم بحسبها ايضا واعترض عليه بان انحصار
الفاعل فى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع وايضا المراتب المتوسطة بين
غايتى الحرارة والبرودة وكذا بين غايتى اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون كل واحد من
تلك المراتب فاعلا او قابلا لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدد محصور
فضلا عن التسعة والعشرة وايضا الحار والفرع والحيطة الذى يحس من كل منهما بطعم لا تركيب
فيه وليس من التسعة المذكورة وايضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعى
فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لا اختلاف بينهما
الا بالشدة والضعف فان القابض كما سيأتى يقبض ساير اللسان وحده والعفص يقبض
ظاهره وباطنه معا وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا
امارة يعتمد عليها الظن ولهذا قيل مباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الا ان المص
ذكر فى كيفية الحدوث مناسبات ربما اوقعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال
فالحار اى الحرارة كما هو المشهور فى الكتب او الامر الحار كما يتبادر من العبارة فان الفاعل هو الصورة
النوعية بحسب كيفياتها التى هى الاتها فى افاعيلها يفعل كيفية غير ملائمة للاجسام التى يدركها اذ من
شانه التفريق لما عرفت من الحرارة تحدث تفريقا ولا شك ان التفريق حالة غير ملائمة للاجسام
فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تاثير الحرارة غير ملائمة على حسب التفرق الحاصل من تاثيرها كما
اشار اليه بقوله ففى الكثيف اى يفعل الحار فى القابل الكثيف كيفية غير ملائمة فى الغاية وهى المرارة فانها
اقصى الطعوم وابعدها عن الملائمة فلو فرض ملائمتها لبعض الاجسام كان ذلك لبعده عن الاعتدال

ولشدة

اذا ورد

ظاهرة

ولشدة المقاومة وكون التفريق عظيما يعنى ان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة
ومنعها عن النفوذ فيه فيجتمع فى اجزاء الحرارة ويتفرق تفريقا عظيما لان الحرارة المجتمعة اشد
تاثيرا فيكون اثرها اقوى فلا جرم يكون الكيفية الحادثة حينئذ فى غاية البعد عن الملائمة ويفعل
الحار فى القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها يكون فى عدم الملائمة دونه اى دون ما ذكر
اولا وهى اى تلك الكيفية الحادثة فى اللطيف الحرافة اذ تفرق تفريقا صغيرا لكنه يكون عارضا
يعنى ان القابل اذا كان لطيفا لم يقاوم الفاعل الحار ولم يمنعه من النفوذ فيه فتغوص فى اجزائه
فيضعف التاثير لعدم اجتماع الحرارة ويكون التفريق صغيرا ولا بد ان يكون الكيفية الحادثة فيه
غير ملائمة وان يكون دون الكيفية المرارة فى عدم الملائمة ويفعل الحار فى القابل المعتدل الملوحة
وهى بينهما اى بين المرارة والحرافة فى عدم الملائمة لان مقاومة المعتدل للحرارة اقل من مقاومة الكثيف
واكثر من مقاومة اللطيف فيكون التفريق فيه متوسطا بين الصغر والكبر فلا محالة من ان يكون
الكيفية الحادثة فى المعتدل اضعف من المرارة فى عدم الملائمة واقوى فيه من الحرافة ولذلك اى ولان
الملوحة كيفية متوسطة بين كيفيتى المرارة والملوحة الحرافة تميل الملوحة الى المرارة مرة والى الحرافة
اخرى اى يكون طعم المالح تارة قريبا من الحرافة بحيث يتخيل انه حريف وكيف اى كيف كون الملوحة متوسطة
بينهما انه اذا اخذ لطيف الرماد المر وخلط بالماء وطبخ حصلت الملوحة وهذا ما قيل من ان سبب
حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة باجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج
مر الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح
وتنصير المياه ملحا وقد يصنع الملح الارضية اذا كثرت امرت ومن هذا السبب يتولد الاملاح
وتنصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلى والنورة وغيرها كذلك بان يطبخ فى الماء
ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا او يترك حتى ينعقد بنفسه والبارد يفعل كالحار كيفية
غير ملائمة اذ من شانه التكثيف الذى لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملائمته اقل من عدم ملائمة
التفريق ولذلك كانت الكيفيات الحادثة بواسطة التفريق اشد فى المنافرة من الكيفيات الحادثة
بتوسط التكثيف ثم ان هذه الكيفيات ايضا مختلفة فى عدم الملائمة على حسب مراتب التكثيف فى القوة
والضعف واليه الاشارة بقوله ففى الكثيف اى فيفعل البارد فى القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف
الكثيف عفوصة يعنى ان الكثيف يمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيجتمع فى اجزاء البرودة
ويؤثر فيه تاثيرا عظيما ويكثفه تكثيفا بليغا متضاعفا فيحدث العفوصة التى تقرب من المرارة
فى المنافرة ويفعل البارد فى القابل اللطيف قبضا لان اللطيف لا يقاوم البرودة فينفذ فى اعماق

من المرارة بحيث يتوهم انه مر وتارة قريبا

مرة الطعم

تكثيفه

وتكثيفه تكثيفا اقل تكثيرا اما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملائمته اقل من عدم
ملائمة العفوصة تكثيرا ايضا وهي الحموضة والى ما ذكرنا اشار بقوله لانه اي الفاعل البارد يكثف
القابل اللطيف تكثيفا شديدا وتعوص فيه اي بلطافته اي بسبب لطافته فتضعف فيه تاثيره فيكون
عدم ملائمته اي عدم ملائمة الطعم الحادث في ذلك القابل اللطيف بين بين ولا يخفى عليك ان الصواب
تبديلها باقل كما اشرنا اليه وكذلك اي ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان
الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائية ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس
المنضج ازداد حموضة ويفعل البارد في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملائمة دون العفوصة
وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف
على قياس ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملائمتها بين بين وهو القبض وكونه في عدم الملائمة فوق الحموضة
ظاهر واما كونه في ذلك دون العفوصة فاليه اشار بقوله اذ العفص يقبض باطن اللسان وظاهره
معا فينفر الطبع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية و
والمعتدل الذي هو بين الحار والبارد يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف
ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا سلسا فيحدث منه طعم ملائم وهو اي ما يحدث من فعله في القابل الكثيف الحلاوة
وذلك لشدة المقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجتمع اجزاء الفاعل ويؤثر تاثيرا تاما ملائما
حلاوته التخفيف والتكثيف البليغين فيحدث هناك كيفية هي في غاية الملائمة اعني الحلاوة التي هي اشد
الطعوم ملائمة للامزجة المعتدلة والذها واشهاها عند القوى الذائقة وهو في اللطيف الدسومة لقلة
المقاومة بين القابل اللطيف والفاعل المعتدل فينفذ اجزاء الفاعل فيه ويفعل فعلا لطيفا ملائما فيحصل
منه كيفية ضعيفة [illegible] ملائمة هي الدسومة وهو في القابل المعتدل التفاهة وذلك لان القوة المعتدلة له
يجب ان يكون تاثيرها في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل
هناك كيفية ملائمة هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا يؤثر في المذاق
لضعفها والجسم اي حاملها لا ينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا يحس بهذه الكيفية لعدم
التاثير اي تاثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته اي طعمه فلا يحصل به اي بذلك
الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا ان حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر
فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة ومن هنا يظهر ان التفاهة طعم
فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساسا متميزا ويقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام
البسيطة ويسمى هذه تفاهة حقيقية والمتصف بهذه التفاهة يسمى تفها ومسيخا ويقال ايضا لكون الجسم بحيث

لاجل بطء كثافة اجزائه فلا يتحلل منه اي من ذلك الجسم ما يخالط الرطوبة اللعابية العذبة اي
الخالية في نفسها عن الطعوم كلها التي هي آلة للادراك بالقوة الذائقة كالصفر ونحوه من الحديد وغيره
فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوي حينئذ كما يحس بجزاء بحك الصفر ونحاد او اجزاء صفائح
وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة
بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عد المطلقة من الموجهات ولذلك تركها الامام الرازي فقال
بسائط الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها هو التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ورد
عليه بان هذا يبطله ما ذكروه من اجتماع المرارة والتفاهة في الهندبا وقد ذكروا ان اسخن الطعوم
الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل من المر ثم المالح كانه من مكسور برطوبة باردة
لما عرفت من سبب حدوث الملوحة ويدل ايضا على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان البورق والملح
المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم القبض ثم الحموضة فان الفواكه التي تحلو
تكون اولا عفصة عفوصة شديدة البرد فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى القبض
ثم الى الحموضة ثم تنتقل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه في الاغلب اكثر تبريدا
منه لشدة غوصه بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من
المر لجواز ان يكون ذلك بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته واعترضوا بان الكافور مع شدة برده
مر وكذلك الشاهترج وبعض الفناء والخيار والعسل حلو حار والزيت دسم حار والدماغ دسم
بارد وكثير من الادهان كذلك واجابوا بان غلبة المر على البرد او الدسم وغلبة الحرارة على الحلو
او الدسم اما لتركب الحامل من اجزاء مختلفة الطعوم واما لعارض اوجب ذلك وتفصيله في الكتب الطبية
المقصد الثالث هذه الطعوم المذكورة من الطعوم البسيطة كما مر ويتركب منها طعوم
لا نهاية لها وذلك اما بحسب التركيب بين اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة المراتب التي لا تنحصر في عدد فانها
اذا ركبت احس من المجموع بطعم واحد مركب من تلك البسائط واما بحسب تركب الاسباب المقتضية للطعوم
المتعددة فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة على جسم واحد واقتضى كل منها فيه طعما من تلك البسائط حصل فيه
طعم مركب منها ولا شك ان في كل واحد من التركيب والتركب المذكورين كثرة غير منحصرة ويتعدد
الطعوم المركبة ايضا بحسب تلك الكثرة وقد تفعل بعض من الطعوم فعلا بالعرض لا بالذات فيظن
ذلك نقضا على ما ذكرناه من كيفية حدوث الطعوم من الفاعل والقابل المذكورين كما ان الافيون مثلا
مع مرارته يبرد تبريدا عظيما فيتخيل انه بارد فيصير نقضا لما ذكرناه من ان الفاعل للمرارة هو الحرارة لكنه
تخيل فاسد كما اشار بقوله فربما كان ذلك التبريد لانه اي الافيون كرارته يخدر ويثخن بسط الروح و

وكلله ايضا اذ مرسان الحارث احداث الميل المصعد والتحليل واذا انحلل بعض من الروح الحامل
للحرارة الغريزية وانبسط بعضه الباقي حتى يخلو مركزها اي مركز الروح فانه يجوز تانيه فيحصل
بالعرض منه اي من الافيون تبريدا فانه لما زال المسخن عن اجزاء البدن المقتضية للبرودة بطبائعها
المتبردة فهذا التبريد ليس فعلا للافيون حتى يلزم كونه باردا بل هو من فاعل آخر ازال عنه
الافيون حرارته ما كان يمنعه من فعله فلا نقض اصلا ولكن هذا الفاعل على ذكر منك فانا ننعكر
في مواضع عديدة من الطعوم المركبة ماله اسم على حدة كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض
بضم الضاد الاولى وفتحها ايضا وهو صمغ مركالصبر مشهور يتداوى به وكالزعوقة المركبة من ملوحة
ومرارة كما في السبخة والشيحة ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة والحرافة
في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في البادنجان وكالمركب من التفاهة والمرارة
في الهندبا كما مر قال الامام الرازي هذه الطعوم هل هي كيفيات حقيقية او تخيلية يشبه ان
يقال ان هذه الطعوم انما تكثرت بسبب انها كما تحدث ذوقا تحدث بعضها لمسا ايضا فيتركب
من الكيفية الطعمية والتاثر اللمسي امر واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك الواحد كطعم واحد مخصوص
متميز مثلا شبه ان يكون طعم من الطعوم يصحبه في بعض المواضع تفريق واسخان ويسمى ذلك حرافة
وطعم آخر يصحبه تفريق من غير اسخان فيسمى ذلك المجموع حموضة وطعم آخر يصحبه تكثيف وتخفيف فيسمى
ذلك المجموع عفوصة وعلى هذا القياس فلا يتحقق حينئذ ان الطعوم المذكورة حقايق متعددة متكثرة
في انفسها بل يجوز ان يكون تعدد حقايقها مبنيا على هذا التخيل وقد اجمل المص هذا المعنى في قوله وربما انضم
اليها اي الى الطعوم كيفية لمسية فلا يميز الحس بينهما اي بين الكيفية الطعمية والكيفية اللمسية فيصير مجموعهما
كطعم واحد متميز عن سائر الطعوم وذلك كاجتماع تفريق وحرارة مع طعم من الطعوم فنظن مجموع
ذلك حرافة او كاجتماع تكثيف وتخفيف مع طعم من الطعوم فنظن مجموع ذلك عفوصة واذا كان هذا محتملا
بل واقعا في بعض الصور فاذا يوهم ان يكون الحرافة والعفوصة من هذا القبيل في جميع المواضع وقد
يتوهم من عبارته انهما طعمان حقيقيان بلا شبهة الا انه قد يقع الاشتباه فيهما في بعض المواضع النوع الخامس
من الكيفيات المحسوسة في المشمومات المدركة بالقوة الشامة ولا اسم لها عندنا الا من وجوه ثلثة الاول
باعتبار الملائمة والمنافرة فيقال الملائم طيب والمنافر منتن الثاني بحسب ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة
حلوة او رائحة حامضة الثالث بالاضافة الى محالها كرائحة الورد والتفاح وانواع الروائح غير مضبوطة
ومراتبها في الشدة والضعف غير منحصرة كمراتب الطعوم وغيرها الفصل الثامن من الفصول الاربعة الثلثة
في اقسام الكيفيات في الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية به

به فقيل المراد الانفس الحيوانية ومعنى الاختصاص بها ان تلك الكيفيات توجد في الحيوان دون
النبات والجماد وعلى هذا فلا يتجه ان بعض هذه الكيفيات كالحيوة والعلم والارادة والقدرة ثابتة
للواجب والمجردات فلا يكون مختصة بالحيوانات على ان القايل بثبوتها للواجب وغيره من المجردات
لم يجعلها مندرجة في جنس الكيف ولا في الاعراض وقيل المراد ما يتناول النفوس الحيوانية و
النباتية ايضا فان الصحة ومقابلها من هذه الكيفيات توجدان في النبات بحسب قوة التغذية و
التنمية كما سيرد عليك في مباحثهما فان كانت الكيفية النفسانية راسخة في موضوعها اي مستحكمة
فيه بحيث لا يزول عنه اصلا او تعسر زوالها سميت ملكة والا لم يكن راسخة فيه سميت حالا لقبولها
التغير والزوال بسهولة والاختلاف بينهما بعارض مفارق لا بفصل فان الحال بعينها تصير ملكة بالتدريج
لتدريج الا ترى ان الكيفية النفسانية الواحد بالشخص كالكتابة مثلا تكون في ابتداء حصولها حالا وانما
تثبت زمانا واستحكمت صارت هي بعينها ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم يصير رجلا فالحال
ملكة ذاتها فانها قبل استحكامها كانت حالا وليس كل حال تصير ملكة فانت تعلم ان الكيفية النفسانية
قد يتوارد افرادها على موضوعها بان يزول عنه فرد ويعقبه فرد آخر فيتفاوت بذلك حال الموضوع
في تمكن الكيفية فيه حتى ينتهي الامر الى فرد اذا حصل فيه كان متمكنا راسخا فهذا الفرد ملكة لم يكن حالا
بشخصه بل بنوعه وهي اي الكيفيات النفسانية ايضا كالكيفيات المحسوسة انواع كثيرة المباحث
فذكر اولا الحيوة ثم العلم ثم الارادة ثم القدرة ثم بعض الكيفيات النفسانية من اللذة والالم وغيرهما
النوع الاول الحيوة قدمها على سائر الانواع لانها اصل لها وستبعة اياها وفيها اي في الحيوة مباحث
ثلثة الاول في تعريفها الحيوة قوة تتبع تلك القوة اعتدال النوع ومعنى ذلك ان كل نوع من انواع المركبات
العنصرية له مزاج مخصوص يناسب الاثار والخواص المطلوبة منه حتى اذا خرج من ذلك المزاج لم يبق
ذلك النوع كما سياتي تفصيله ان شاء الله تعالى فالحيوة في كل نوع من انواع الحيوانات تابعة لذلك
المزاج المسمى بالاعتدال النوعي وتفيض منها اي من تلك القوة سائر القوى الحيوانية كقوى الحس
والحركة والتصرف في الاغذية وتلخيصه انه اذا حصل في مركب عنصري اعتدال نوعي يليق بنوع
حيواني فاض عليه من المبدء قوة الحيوة ثم انبعثت منها قوى اخرى اعني الحواس الباطنة والظاهرة
والقوى المحركة الى جلب النافع ودفع المضار كل ذلك بتقدير العزيز العليم فالحيوة تابعة للاعتدال
المذكور ومتبوعة لما عداها من القوى الموجودة في الحيوان وقد يتوهم ان الحيوة هي قوة الحس والحركة
الارادية وقوة التغذية بعينها الا انها قوة اخرى مستتبعة لهذه القوى كما ذكرنا فلذلك قال ابن
سينا في كليات القانون دفعا لهذا التوهم انها اي الحيوة توجد للمفلوج من الاعضاء اذ هي
الحافظة في الحيوان للاجزاء العنصرية المتداعية الى الانفكاك عن التعفن والتفرق والبلى لا يدى ان

اي الحيوة غير قوة الحس والحركة
وغير قوة التغذية والتنمية
ويدل عليه اي على التغاير
المذكور انها صح صح

التعفن والتفرق والبلى ١٢

ان العضو الميت يتسارع اليه هذه الامور وليس له اى للعضو المفلوج قوة الحس والحركة
وكذا الحال في العضو الخدر فانه ايضا فاقد في الحال قوة الحس والحركة مع وجود قوة
الحيوة فيه فظهر ان الحيوة مغايرة للقوى النفسانية التي هي القوى المدركة والمحركة واما مغا
يرتها للقوى الطبيعية التي تتصرف في الاغذية فيدل عليها قوله وتوجد اى الحيوة في العضو الذابل
فانه لو لم يكن حيا لفسد بالتعفن والتزف مع عدم قوة التغذية فيه وايضا توجد في النبات
قوة التغذية مع عدم الحيوة فيه فقد وجد كل واحد من الحيوة وقوة التغذية بدون الاخرى
فكانتا متغايرتين قطعا ومن ههنا تبين ان اجناس القوى الموجودة في الحيوانات ثلثة جنس
القوى النفسانية وجنس القوى الطبيعية وجنس القوى الحيوانية كما هو المشهور عند الاطباء
وللانسان من بينها قوة رابعة يدرك بها المعقولات ويتوصل بها الى ما يختص من الاثار المطلوبة
منه والجواب عما ذكره ابن سينا انا لا نسلم ان القوة اى ان قوة الحس والحركة مفقودة في
في العضو المفلوج وان قوة التغذية مفقودة في العضو الذابل لجواز ان يكون الفعل اى الاحساس
والحركة والتغذية قد تخلف عنها اى عن القوة الموجودة فيهما لمانع يمنعها عن فعلها والحاصل ان المفقود
في العضو المفلوج هو الفعل اعني الاحساس والحركة الارادية وذلك لا يدل على ان القوة المقتضية
لهما مفقودة فيه لجواز ان يكون عدم الفعل لوجود المانع لا لعدم المقتضي وكذلك المفقود في العضو
الذابل هو التغذية وليس يلزم من فقدانها فقدان القوة المقتضية لها ولا نسلم ايضا ان ما هو قوة
التغذية في الحي موجود في النبات حتى يلزم من مغايرة الحيوة لغاذية النبات مغايرتها لغاذية
الحيوان وذلك لجواز ان يكون قوة التغذية في النبات مخالفة في الحقيقة لها اى لقوة التغذية في
الحي وليس يلزم من اشتراك ما بين القوتين في التغذية اشتراكهما في الحقيقة اذ قد يشترك
المختلفان بالحقيقة في لازم واحد من فعل او غيره المقصد الثاني في
شرط الحيوة الحيوة عند الحكماء مشروطة بالبنية المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية
مخصوصة ولذلك الجسم كيفيات يتبعها اى يتبع هذه الكيفيات تلك الصورة المخصوصة من اعتدال مزاجي
خاص فيه فانهم زعموا انه لا بد في الحيوة من جسم مؤلف من العناصر الاربعة ومن مزاج معتدل مناسب
لنوع من الحيوانات حتى تفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح
الحيواني المتولد من لطافة الاخلاط الحامل قوة الحيوة الى اعضاء البدن على ما فصل في الكتب الطبية ثم
ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير
المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانتقضت البنية واضمحلت الصورة
كما تشاهد ذلك في الحيوانات بمساعدة التجربة وكذا الحيوة عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة ولكنها

يمنعها عنه

ليست عندهم ما ذكره الحكماء بل هي ما يتألف من الاجزاء اى الجواهر الفردة يقوم بها اى بتلك الاجزاء
تاليف خاص لا يتصور قيام الحيوة بدونها اى بدون تلك الاجزاء مع ذلك التاليف والمراد انه لا
يكون تركيب بدون الحيوان مما هو اقل من تلك الاجزاء وذلك لانهم لا يجوزون قيام الحيوة بجوهر فرد
ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترطها اى لا نشترط البنية المخصوصة في الحيوة بل جوزنا ان يخلق الله تعالى
الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى من وجه من وجوه الانقسام والتجزي والذي يبطل
مذهبهم اى مذهب الحكماء والمعتزلة في اشتراط البنية المخصوصة انه اى البيان على تقدير الاشتراط
اما ان يقوم بالجزئين معا حيوة واحدة فيلزم قيام العرض الواحد بالكثير وانه محال كما مر واما ان يقوم
بكل جزء منها حيوة على حدة وح فاما ان يكون كل واحد من الجزئين في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر
ويلزم الدور لان قيام الحيوة بهذا موقوف على قيام الحيوة بذلك وبالعكس او يكون احدهما في قيام
الحيوة به مشروطا بالاخر من غير عكس ويلزم الترجيح بلا مرجح وذلك لان الجزئين اعني الجوهرين
متفقان في الحقيقة وكذلك الحيوتان القائمتان بهما متماثلتان فالتوقف من احد الجانبين تحكم بحت او لا يكون
شيء منهما في قيام الحيوة به مشروطا بالاخر وهو المطلوب اعني عدم اشتراط الحيوة بالبنية والجواب
عن هذا الاستدلال انك ان اردت بقيام حيوة واحدة بالجزئين معا انها تقوم بكل واحد
منهما فذلك مما لا شك في استحالته لكن ههنا قسم اخر وهو ان يقوم الحيوة الواحدة بمجموع قيامه على ينقسم
بانقسامه ان كان حلوله فيه سريانيا والا فلا وايضا قد عرفت مرارا ان دور المعية ليس بباطل
فيختار ههنا ان قيام الحيوة بكل من الجزئين يستلزم قيامها بالاخر فهما متلازمان بينهما معية
لا تقدم فلا محذور على انا نقول قيام الحيوة بكل جزء مشروط بانضمام الجزء الاخر اليه لا بقيام الحيوة
بالاخر فلا دور ولنا ان نختار الاشتراط من احد الجانبين فقط وحكاية الترجيح بلا مرجح كما
علمته في الاولوية فانه يقال ههنا ايضا ان اريد انه لا رجحان في شيء من الجانبين في نفس الامر
فممنوع اذ يجوز ان يكون هناك رجحان ما ناش اما من احد الجانبين الجزئين او من احدى الحيوتين او
او من خارج ولا نعلمه او لا رجحان عندنا لم يفد لان عدم العلم بشيء لا يستلزم عدمه في نفسه فان
قيل اذا كان الاشتراط من احد الجانبين فقط لزم قيام الحيوة بالجزء الاخر من غير اشتراطه
بالبنية وهو المطلوب قلنا قيام الحيوة باحد الجزئين وان كان مشروطا بقيامها بالاخر من دون
عكس لكن قيامها بالجزء الاخر مشروط بانضمام الجزء الاول اليه وهو المقصود بالبنية وكيفية
ما مر انفا المقصد الثالث فيما يقابل الحيوة الموت عدم الحيوة عما من شانه ان يكون
حيا والاظهر ان يقال عدم الحيوة عما اتصف بها وعلى التفسيرين فالتقابل بين الحيوة والموت تقابل

في صدر الكتاب م

بتركيب يمكن بدون الحيوة ام

فذا اى الثاني ح

الحيوتان ح

الواحدة بمجموعهما من حيث هو مجموع وان اردت بها ... فانه ... قيامها ... ان كان ...

العدم والملكة وقيل الموت كيفية وجودية تخلقها الله في الحي لقوله تعالى خلق الموت
والحياة والخلق لكونه بمعنى الايجاد لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق هنا معناه التقدير
دون الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز كتقدير الوجوديات النوع الثاني من الانواع المحضة

النوع الثاني العلم

العلم وفيه مقاصد ستة عشر الاول العلم لا بد فيه من اضافة اى نسبة مخصوصة بين العالم
والمعلوم بها يكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم وهو اى ما ذكرناه من الاضافة
والنسبة هو الذي نسميه نحن معاشر المتكلمين التعلق فهذا الامر المسمى بالتعلق لا بد منه في كون الشيء
عالما بالضرورة ولم يثبت غيره بدليل فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه وقيل هو اى العلم صفة حقيقية
ذات تعلق والقائل به جماعة من الاشاعرة وهم الذين صرحوا بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض وقد عرفت انه المختار من تعريفاته عند المص فلا نغفل وعلى قول هؤلاء ثم امران
العلم وهو تلك الصفة والعالمية اى ذلك التعلق واثبت القاضي الباقلاني العلم الذي هو صفة
موجودة والعالمية التي هي من قبيل الاحوال عنده واثبت بينهما تعلقا فاما للعلم فقط او للعالمية
فقط فهنا ثلاثة امور العلم والعالمية والتعلق الثابت لاحدهما فقط واما لهما فهنا اربعة
امور العلم والعالمية وتعلقهما وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهني اى الموجود الذهني
كما قالوا العلم حصول الصورة وارادوا به انه الصورة الحاصلة على ما صرح به بعضهم ويدل عليه انهم جعلوا
العلم من مقولة الكيف ومع ذلك عرفوه بحصول الصورة ولا شبهة في ان الحصول ليس من هذه المقولة
وانما ذهبوا الى ان العلم هو الوجود الذهني اذ قد نعقل ما هو نفي محض وعدم صرف بحسب الخارج
كالممتنعات وكثير من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية الا ترى انا نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتعقلها
ولا شبهة ايضا في ان بين العاقل والمعقول تعلقا مخصوصا كما مر والتعلق انما يتصور بين شيئين
متمايزين ولا تمايز الا للكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت هنا للمعلوم في الخارج فاذا لا حقيقة له
الا الوجود في الذهن وهو اى ذلك الامر الموجود في الذهن هو العلم واما التعلق المذكور فامر خارج
عن حقيقة العلم لازم لها وهو المعلوم ايضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه
من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار واذا كان العلم بالمعدومات
الخارجية على هذه الحالة وجب ان يكون العلم بسائر المعلومات كذلك اذ لا اختلاف بين افراد حقيقة
واحدة نوعية ثم ان الموجود في الذهن قد يطابقه امر في الخارج بان يكون تلك الماهية التي اتصفت بالوجود الذهني متصفة بالوجود الخارجي ايضا وقد لا تطابقه بان لا يكون تلك الماهية موجودة في الخارج
وبهذا الاعتبار اى اعتبار المطابقة يلحقه اى ذلك الموجود الذهني الاحكام الخارجية من السواد والبياض

والحركة

والحركة والسكون ونظائرها فان الماهية اذا وجدت في الخارج لم يخل عن امور بعضها يجب لها
الوجود ويختص به فلا يكون عارضة لها حال كونها موجودة في الذهن ويحتمل ان يراد بهذا الاعتبار
اعتبار المطابقة واللامطابقة على معنى ان الموجود الذهني بحسب حصوله فيه ملحوظا من حيث هو هو
ومن هذه الحيثية يجوز ان يكون له مطابق في الخارج وان لا يكون ويمكن للعقل ان يجري عليه احكاما
خارجية صادقة او كاذبة وهذا الاحتمال انسب بقوله واما من حيث هو موجود في الذهن فلا
حكم له اى لا يمكن للعقل ان يحكم عليه من هذه الحيثية الا بان يتصوره مرة ثانية من حيث انه في الذهن
فيحكم عليه باحكام اخر مخالفة للاحكام الخارجية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية
الى غير ذلك من اشباهها وتسمى مثل ذلك معقولات ثانية ومحصول الكلام ان الماهية اذا وجدت
في الذهن كانت ملحوظة في نفسها وصالحة لان يحكم عليها بامور لا يعرض لها الا في الخارج وهي المسماة
بالعوارض الخارجية وغير صالحة لان يحكم عليها بامور لا تعرض لها الا في الذهن بل لا بد لهذا الحكم من
تصورها مرة ثانية ليلاحظ عروض هذه العوارض لها فيحكم بها عليها واما لوازم الماهية من حيث
هي عارضة لها في الوجودين فيصح ان يحكم بها عليها في كل واحد من الملاحظتين وانما سميت العوارض
الذهنية معقولات ثانية لانها في الدرجة الثانية من التعقل واعلم ان الماهية الموجودة في الذهن
اذا اخذت من حيث هي ذهنية كانت ممتنعة الحصول في الخارج سواء كانت تلك الصورة الذهنية ما
ماخوذة من الممتنع او من الممكن واما اذا نظر اليها من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار
كونها ذهنية فقد يكون ممتنعة وقد لا يكون الا ان الحكم بامتناعها او امكانها لا يمكن الا حال
وجودها في الذهن قال المتكلمون هو اى كون العلم عبارة عن الوجود الذهني باطل بوجهين
الاول لو كان التعقل بحصول ماهية المعقول في ذهن العاقل فمن عقل السواد والبياض وحكم
بتضادهما يكون قد حصل في ذهنه السواد والبياض فيكون الذهن اسود وابيض اذ لا معنى للاسود
والابيض الا ما حصل فيه ماهية السواد والبياض لكنه باطل قطعا لان هذه الصفات منتفية عنه
وايضا يجتمع الضدان في محل واحد وهو سفسطة الوجه الثاني حصول ماهية الجبل والسماء ذهنا
مع عظمهما في الذهن مع صغره ... معلوم الانتفاء بالضرورة وتجويزه مكابرة محضة وجواب الوجه الاول انه انما يلزم كون الذهن
ابيض واسود لو حصل فيه هوية السواد او البياض اى ماهيتهما موجودة بالوجود العيني المسمى
بالوجود الخارجي الذي هو مصدر للآثار ومظهر للاحكام لا ماهيتهما الموجودة بالوجود
الظلي المسمى بالوجود الذهني اذ قد علمت في مباحث الوجود الذهني انه لا معنى للماهية الا الصورة
العقلية المتصفة بوجود غير اصيل وعلمت ايضا انها اى الصورة العقلية مخالفة للهويات الخارجية

المتصفة لوجودات اصلية في اللوازم التي تكون للوجود الخارجي باعتبار خصوصه مدخل فيها كما
تثبت له من قبل وكون المحل اسود وابيض ولذلك التضاد هما من قبيل ما للوجود العيني مدخل
فيه فلا يلزم اتصاف الذهن بما هو ممتنع عنه قطعا ولا اجتماع الضدين وجواب الوجه الثاني
ان الممتنع حصول هوية الجبل والسماء في اذهاننا فان هذا العين من المتصفة بالعظم المانع من الحصول
في اذهاننا لا ماهيتهما اذ ليس فيهما ما يمنع من حصولهما فيها وهذا الذي ذكره المتكلمون في هاتين
الشبهتين غلط واقع من جهة اشتراك اللفظ فان الماهية اي لفظها يطلق على الامر المعقول الذي
هو الماهية الموجودة بالوجود الذهني وعلى ما يطابقه اي يطابق ذلك الامر المعقول وهو الموجود
الخارجي فظنها امرا واحدا وبنى عليه اشتراكهما في الاحكام كلها وقد تبين لك فساد ذلك الظن وربما
جعلوه اي الحكماء العلم امرا عدميا فقالوا هو تجرد العالم والمعلوم عن المادة ورد بانه يلزم منه
ان يكون كل شخص انساني عالما بجميع المجردات فان النفس الانسانية مجردة عندهم واقرب من هذا
ما قيل ان العلم حصول صورة مجردة عن المادة عند ذات مجردة عنها ولا باس بخروج ادراكات
الحواس عن تعريف العلم لان الكلام في التعقلات دون الاحساسات كما دل عليه المباحث السابقة
قال الامام الرازي في المباحث المشرقية قد اضطرب كلام ابن سينا في حقيقة العلم فحيث
بين ان كون البارى عقلا وعاقلا ومعقولا لا يقتضي في ذاته كثرة جعل العلم بالتجرد عن المادة وحيث — كثرة صح
قرر اندراج العلم في مقولة الكيف بالذات وفي مقولة المضاف بالعرض جعله عبارة عن صفة ذات
اضافة وحيث ذكر ان تعقل الشيء لذاته ولغيره ذاته ليس الا حضور ذاته عنده جعله عبارة عن
الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وحيث زعم ان العقل البسيط الذي
لواجب الوجود ليس عقليته لاجل صور كثيرة فيه بل لاجل فيضانها عنه حتى يكون العقل البسيط
كالمبداء الخلاق للصور المفصلة في النفس جعله عبارة عن مجرد اضافة وقال في الملخص انا نعلم
بعد علمنا بالسماء والارض ووجودنا ووجود لذاتنا والامنا وتمييزنا بينه وبين سائر الاحوال
النفسانية وذلك يتوقف على تصور العلم وما يتوقف عليه البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور العلم — ماهية صح
بديهي ثم ان هذه الحالة الوجدانية المسماة بالعلم ليست عدمية لانها ممتازة عن غيرها بالضرورة
والعدم لا يكون كذلك وايضا لو كانت عدما لكانت عدم ما يقابلها وهو اما الجهل البسيط الذي
هو عدم فيكون العلم عدما للعدم فيكون ثبوتيا مع فرض كونه عدميا واما الجهل المركب وهو باطل
ايضا لخلو المحل عنهما معا كما في الجماد لا يقال جاز ان يكون عبارة عن التجرد عن المادة لانا نقول قد
نعقل كون الشيء مجردا او هو ان لا يكون جسما ولا جسمانيا مع الشك في كونه عالما بنفسه وايضا يصح ان

ان يقال في الشيء انه عالم بهذا دون ذلك ولا يصح ان يقال انه مجرد عن المادة بالنسبة
الى احدهما دون الآخر واذا لم يكن تلك الحالة عدمية فهي وجودية اما حقيقية او اضافية اما الحقيقية
فاما ان يكون نفس الصورة المساوية لماهية المدرك وهو باطل لان ماهية السواد حاصلة للجماد ولا علم
هناك فان اجيب عنه بان العلم ليس نفس حصول ماهية شيء لآخر بل هو حصولها لخاص اعني حصول
ماهية المدرك للذات المجردة والجماد ليس ذاتا مجردة قلنا فهذا اعتراف بان العلم ليس نفس
الحصول واما ان يكون امرا آخر مغايرا للصورة وذلك مما لم يقم عليه دلالة وان قال به جماعة
واما الاضافية فلا شبهة في تحققها لانا نعلم بالضرورة ان الشعور لا يتحقق الا عند اضافة مخصوصة
بين الشاعر والمشعور به واما انه هل يعتبر في تحقق هذه الاضافة المسماة بالشعور امر آخر
حقيقي او اضافي او عدمي فذلك مما لا حاجة اليه في البحث عن ماهية العلم هذا ما تلخص من كلامه ولا يخفى
عليك ما فيه واعلم ان القائل بان العلم هو الصورة المساوية للمعلوم يرد عليه الاشكال في علم الشيء
بذاته وبصفات حقيقية ذاته اذ يلزم ان يحل في ذاته صورة مساوية لذاته ولصفاته وذلك اجتماع
المثلين واجيب عنه تارة بان ذاته وصفاته موجودات عينية وصورها موجودات ذهنية
والمستحيل هو اجتماع عينيين متماثلين وايضا ذاته قائمة بنفسها وصورة ذاته قائمة بها والمستحيل
حلول المثلين في محل واحد لا حلول احدهما في الآخر واخرى بان علم الشيء بذاته وصفاته علم حضوري
لا حصولي ومعنى ذلك ان المعلوم ههنا حاضر عند العالم بنفسه لا بحصول صورته ففي علم الشيء بذاته
يتحد العاقل والمعقول والعقل في الوجود العيني وفي علمه بصفاته يتحد العقل والمعقول فيه
فان قلت كيف يتصور حضور الشيء عند نفسه مع ان الحضور نسبة لا يتصور الا بين شيئين
قلت ان التغاير بالاعتبار كاف لتحقق النسبة ولا شك ان النفس من حيث انها صالحة لان
يكون عالمة بشيء من الاشياء مغايرة لها من حيث انها صالحة لان يكون معلومة لشيء ما وبهذا التغاير
ايضا يندفع الاشكال في علم الشيء بنفسه عن القائل بان العلم اضافة محضة او صفة حقيقية مستلزمة
للاضافة واما الاشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فانما يندفع عنه اما باثبات الوجود
الذهني كما ذهب اليه الامام الرازي في المباحث المشرقية وادعى ان العلم اضافة مخصوصة لا صورة
عقلية لما عرفت من قصة الجماد واما بان الاضافة يتوقف على الامتياز الذي لا يتوقف على وجود
المتمايزين لا في الخارج ولا في الذهن المقصد الثاني العلم الواحد الحادث
قيده بالحدوث لان العلم الواحد القديم يجوز تعلقه بامور غير متناهية هل يجوز تعلقه بمعلومين
اي على سبيل التفصيل اذ لا خلاف في ان العلم الواحد الاجمالي يتعلق بما فيه كثرة فيه مذاهب اربعة

الاول لبعض اصحابنا من الاشاعرة يجوز ذلك مطلقا كعلم الله تعالى فانه علم واحد متعلق
بمعلومات متعددة قلنا ما ذكرتم تمثيل وقياس للشاهد على الغائب بلا جامع فيكون باطلا وايضا
يلزم على من اصح من اصحابنا بذلك القدرة فان القدرة الحادثة لا تتعلق بمقدورين على اصلنا
كما سيأتي مع ان القدرة القديمة تجوز تعلقها بمقدورين فصاعدا والفرق بين العلم والقدرة
في ذلك متعذر الثاني وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة لا يجوز ذلك
مطلقا اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم من جواز تعلقه باكثر من واحد تعلقه بل جواز
تعلقه بامور غير متناهية فيلزم ان يجوز كون احدنا عالما بعلم واحد بمعلومات لا تتناهى وهو باطل
قطعا وقد عرفته وانه ضعيف جدا لان عدم الاولوية في نفس الامر ممنوع وعدمها عندنا لا
يجدي شيئا والمحتج بهذه الحجة ان كان معتزليا ورد عليه القدرة الواحدة الحادثة فانها
على اصله تجوز تعلقها بمقدورين واكثر ولا يجوز تعلقها بمقدورات لا تتناهى وايضا فلا تسد
احدهما مسد الآخر هذا دليل ثان على المذهب الثاني وهو ان يقال لو تعلق العلم الواحد بمعلومين
لسد العلم باحدهما مسد العلم بالآخر ضرورة ان الشيء يسد مسد نفسه والتالي باطل فان التعلق با
لمعلوم داخل في حقيقة العلم فاذا علم احد المعلومين كان التعلق به داخلا في هذا العلم
دون التعلق بالمعلوم الآخر واذا علم الآخر انعكس الحال فلا يتصور قيام العلم باحدهما مقام العلم
بالآخر ونقض هذا الدليل الثاني بعلم الله تعالى فانه جار فيه مع كونه متعلقا بامور متعددة وسائر
اي ونقض ايضا بسائر الهويات المتعلقة باشياء متعددة كالسواد الواحد فان له تعلقا با
بالفاعل الموجد وتعلقا آخر بالمحل القابل وتعلقا ثالثا بالزمان الذي وجد فيه الى غير ذلك
فتعدد التعلقات لا يقتضي تعددا في الذات وليس يلزم من وحدة الذات ان يكون هي باعتبار
مع تعلق مخصوص بها سادة مسدها ماخوذة مع تعلق آخر الثالث مذهب ابي الحسن الباهلي من الاشاعرة
وهو انه لا يجوز تعلقه اي تعلق العلم الواحد بنظريين اي بمعلومين نظريين لانه يستلزم اجتماع
نظرين في حالة واحدة وهو محال بالضرورة الوجدانية ويجوز تعلقه بضروريين لما مر في المذهب
الاول من القياس على علم الله سبحانه وقد عرفت فساد هذا القياس واما الجواب عن اجتماع
النظرين فهو ما ذكره بقوله قلنا قد يعلمهما اي المعلومين النظريين بنظر واحد كما يعلمهما بعلم واحد	النظرين
فانه اذا كان العلم بهما واحدا كفاه نظر واحد فاجتماع النظرين انما يلزم اذا لم يجز تعلق علم واحد
بهما وذلك مصادرة المذهب الرابع وهو مختار القاضي وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين يجوز انفكاك
العلم بهما اي كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالآخر كالقديم والحادث والسواد

والبياض فانه لا يجوز ان يتعلق بهما علم واحد والا جاز انفكاك الشيء عن نفسه قلنا انما
يلزم ما ذكرتم اذا جاز الانفكاك بين العلم بالسواد والعلم بالبياض مطلقا وهو ممنوع اذ لقائل
ان يقول انهما اذا علما بعلمين جاز الانفكاك بين العلم بهما واما اذا علما بعلم واحد فلا
يتصور ذلك الانفكاك واليه الاشارة بقوله قد يعلم ما ذكرتم اعني المعلومين اللذين يجوز
الانفكاك بين العلم بهما تارة بعلم واحد فلا يجوز ذلك الانفكاك وتارة بعلمين فيجوز الانفكاك
ولا استحالة في ذلك لان جواز الانفكاك في حالة وعدم جوازه في حالة اخرى ولا يلزم من ذلك
اي من جواز تعلق علم واحد بذينك المعلومين تارة وتعلق علمين بهما اخرى الاستغناء عن
تعدد الصفات بان يقال لو جاز ان يكون علم واحد موجبا للعالمية بالسواد والعالمية
حدة	بالبياض مع الاتفاق على انه اذا تعدد العلم بهما كان موجبا للعالميتين ايضا لكانت الصفة الوا
موجبة لحكمين متغايرين كالصفات المتعددة ولجاز ان يكون صفة واحدة موجبة للعالمية
تفاق	والقادرية معا فلا حاجة الى اثبات صفة متعددة للاحكام المختلفة وهو باطل بالضرورة والا
فانه اي ما ذكرتم نوع من الاستدلال تمثيل ايضا كما مر خال عن الجامع لجواز ان يكون صفة واحدة
موجبة لحكمين متجانسين كالعالميتين ويمتنع ايجابها لحكمين مختلفين كالعالمية والقادرية
على انه انما يلزم القائل بالحال واما ما لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم
بالمتضايفين فان العلم بمضاف شيء لآخر لا يكون الا مع مضاف الآخر اياه وكذا الحال في الاختلاف والتماثل
وسائر الاضافات فقد يتعلق بهما علم واحد اي يجوز تعلقه بهما اذ من علم شيئا علم علمه به بالضرورة
والا اي وان لم يصح ما ذكرناه من استلزام العلم بالشيء العلم بذلك العلم جاز ان يكون احدنا عالما
بالجفر والجامعة وهما كتابان لعلي كرم الله وجهه قد ذكر فيهما على طريقة علم الحروف الحوادث
التي تحدث الى انقراض العالم وكانت الائمة المعروفون من اولاده يعرفونهما ويحكمون بهما
وفي كتاب قبول العهد الذي كتبه علي بن موسى رضي الله عنهما الى المامون انك قد عرفت من
حقوقنا ما لم يعرفه اباؤك فقبلت منك عهدك الا ان الجفر والجامعة يدلان على انه لا يتم ولمشايخ
المغاربة نصيب من علم الحروف ينتسبون فيه الى اهل البيت ورأيت بالشام نظما اشير فيه
بالرموز الى احوال ملوك مصر وسمعت انه مستخرج من ذينك الكتابين وان كان اي احدنا لا يعلم
علمه به اي بما علمه من الجفر والجامعة لكن ذلك ضروري البطلان فظهر ان من علم شيئا علم علمه به
ثم انه يعلم ايضا علمه بعلمه به لما ذكرناه من استلزام العلم العلم بالعلم وهلم جرا فثم معلومات غير متناهية
فلو لم يجز ان يكون عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد بل استدعى كل معلوم منها علما على

حينئذ لزم ان يكون لاحدنا اذا علم شيئا واحدا علوم غير متناهية بالفعل وانه تحكم والوجدان يكذبه
اي يشهد بكونه محالا والجواب انا لا نسلم ان العلم بالشيء يستلزم العلم بذلك العلم اذ قد يعلم الشيء
ولا يعلم العلم به الا اذا التفت الذهن اليه لما مر من ان الموجود في الذهن لا يمكن ان يحكم عليه من
حيث هو موجود فيه الا بان يتصور مرة ثانية ويلتفت اليه من حيث انه في الذهن وهذا الالتفات
لا يمكن ان يستمر حتى يلزم علوم غير متناهية بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا فرق في ذلك
بين معلوم واحد ومعلومات اذ تجوز الغفلة عن العلم في الكل ولكن لما كان الالتفات الى
العلم... قريبا من الحصول غير محتاج الى تكلف ظن انه حاصل بالفعل وبني عليه ما بني واما قول من قال
نعني به الآمدي فانه قال في الجواب الكلام انما هو في جواز تعلق العلم الواحد
بمعلومين والعلم لا يتعلق بنفسه لان النسبة التي هي التعلق لا يتصور الا بين شيئين متغايرين
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه وقول القائل ذات الشيء ونفسه يوهم تظاهر نسبة الشيء
الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له ومعنى كون الواحد منا عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه فظاهر
البطلان لان تعلق العلم بالعلم ليس من قبيل تعلق الشيء بنفسه بل هو من قبيل تعلق جزئي من العلم
بجزئي آخر منه ولا محذور فيه قال الامام الرازي والمختار عندي ان الخلاف متفرع
على تفسير العلم فان قلنا انه نفس التعلق فلا شك ان التعلق بهذا غير التعلق بذاك فلا
يتعلق علم واحد بمعلومين وان قلنا انه صفة ذات تعلق جاز ان يكون العلم صفة واحدة
يتعدد تعلقاته وكثرة التعلقات الخارجة عن حقيقة الصفة لا يجعل الصفة متكثرة في ذاتها قال
المص واعلم ان الجواز الذهني لا نزاع فيه والجواز الخارجي مما لا يتشبث فيه بمعنى انا اذا نظرنا الى ان العلم
صفة ذات تعلق جوز العقل ان يكون هذه الصفة واحدة متشخصة متعلقة بامور متعددة بمعنى ان
العقل بمجرد هذه الملاحظة لا يحكم بامتناع تعلق علم واحد بمعلومين وهذا هو المسمى بالامكان الذهني
وليس يلزم منه الامكان بحسب نفس الامر لجواز ان يكون ممتنعا في نفسه لكن العقل لم يطلع على وجه
استحالته والاستدلال على امكانه في نفسه بان العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض ان لم يكن
هو بعينه متعلقا بهما لم يكن متعلقا بالمضادة التي بينهما بل بمطلق المضادة وكلامنا في المضادة
المخصوصة وان كان متعلقا بهما فهو المط ليس بشيء لان المضادة المخصوصة مفهوم متعلق بهما والعلم
بها موقوف على العلم بهما فليس هناك علم واحد علم به معلومان وقد تقرر المحصل ان العلم اذا فسر
بالتعلق جاز تعدد العلوم مع وحدة العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو هو فان الاجزاء داخلة
فيه والجواب ما مر من ان الخلاف في تعلق العلم الواحد بمتعدد على سبيل التفصيل بان يكون

متعلقا

متعلقا بخصوصية هذا وخصوصية ذاك معا فانه جوزه جماعة كثيرة وليس العلم المتعلق بالمجموع
من هذا القبيل المقصد الثالث الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق
سواء كان مستندا الى شبهة او تقليد فليس الثبات معتبرا في الجهل المركب كما هو المشهور في الكتب
وانما سمي مركبا لانه يعتقد الشيء على خلاف ما هو عليه فهذا جهل بذلك الشيء ويعتقد انه يعتقد على ما
هو عليه فهذا جهل آخر قد تركبا معا وهو ضد للعلم لصدق حد الضدين عليهما فانهما معنيان وجو ديان
يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف ايضا وقالت المعتزلة اي كثير منهم هو اي الجهل المركب
ليس ضدا للعلم بل هو مماثل له فامتناع الاجتماع بينهما انما هو للمماثلة لا للمضادة وانما قالوا
بالمماثلة بينهما لوجهين الاول التميز بينهما ليس الا بالنسبة الى المتعلق وهي اي تلك النسبة
المميزة بينهما مطابقته او لا مطابقته فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل المركب غير مطابق له والنسبة
لا مدخل في حقيقة المنتسبين لان النسبة متأخرة عن طرفيها فتكون خارجة عنهما والامتياز
بالامور الخارجية لا توجب الاختلاف بالذات واذ ليس بينهما اختلاف الا بهذا الوجه لزم
اشتراكهما في تمام الماهية الوجه الثاني ان من اعتقد من الصباح الى المساء ان زيدا في الدار وكان
زيد فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر من الصباح الى المساء لا يختلف ذلك الاعتقاد
بحسب الذات والكيفية ضرورة ثم انه كان اي ذلك الاعتقاد اولا علما ثم انقلب جهلا مركبا والانقلاب
من شيء الى آخر لا يتصور الا في امر عارض مع اتحاد الذات والكيفية في ذينك الشيئين فيكونان متماثلين
انقلب احدهما الى الآخر بسبب اختلاف العوارض والاستحالة فيه بخلاف المتضادين والمختلفين في
في الكيفية فان الانقلاب بينهما يفضي الى انقلاب الحقائق وهو محال وايضا قد ثبت في المثال المذكور
اتحاد العلم والجهل المركب في الذات فلا يكون الاختلاف الا بالعوارض قالت الاصحاب في جوابهم
بطريق المعارضة المطابقة واللامطابقة اخص صفاتهما اي صفات العلم والجهل المركب فيلزم من الاختلاف
فيه اي في اخص الصفات الاختلاف في الذات لما مر من ان المتماثلين اذا اشتركا في اخص صفات النفس
فاجاب الآمدي بعبارة اخرى وهي ان الاشتراك في الاخص المعتبر في التماثل يستلزم الاشتراك في
الاعم ومن صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور في الجهل المركب بالاتفاق فلا يكون
مثلا للعلم قال واتفق الكل على ان اعتقاد المقلد للشيء على ما هو عليه مثل للعلم المقصد
الرابع الجهل يقال للمركب وهو ما ذكرناه ويقال ايضا للبسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ان يكون
عالما فلا يكون ضدا للعلم بل مقابلا له مقابلة العدم والملكة وقد يفسر منه اي من الجهل البسيط السهو
وكانه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور الى العلم تصورا كان او تصديقا فانه اذا ألم بتكرر

ن مثل للعلم

التصور ثم ينفر كان في معرض الزوال فيثبت مرة ويزول اخرى ويثبت بدله تصور آخر
فنسبنا احدهما الشيئا ما غير مستقر حتى اذا نبهه التامل ادنى تنبيه تنبه وعاد اليه التصور
الاول وكذا الغفلة تقرب من الجهل ايضا وتتم منهما اى من الغفلة عدم التصور مع وجود
ما يقتضيه وكذلك الذهول تقرب منه قيل وسببه عدم استشعار التصور حيرة ودهشا
قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت فهو قسم من السهو والجهل البسيط بعد
العلم يسمى نسيانا وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة عن المدركة مع بقائها
في الحافظة والثاني زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ في حصولها الى سبب جديد قال الآمدي ان
الغفلة والذهول والنسيان عبارات مختلفة لكن يقرب ان يكون معانيها متحدة وكلها مضادة
للعلم بمعنى انه يستحيل اجتماعها معه قال والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا
له وان لم يكن صفة اثبات وليس اى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا
النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم
به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم واخواته واما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة
المقصد الخامس ادراكات الحواس الخمس الظاهرة عند الشيخ الاشعري
علم بمتعلقاتها فالسمع اى الادراك بالسامعة علم بالمسموعات والابصار اى الادراك بالباصرة
علم بالمبصرات وكذا الحال في الادراك باللامسة والذائقة والشامة فهذه الحواس وسائل الى
تلك العلوم الجزئية الحاصلة باستعمالها كالوجدان والبديهة والنظر التي يتوسل بها الى العلوم
المستندة اليها وخالفه فيه الجمهور من المتكلمين فانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما ثم رأيناه
فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان الابصار
علما بالمبصر لم يكن هناك فرق وهكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذا
الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وله اى للشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني
لا يمنع كونه اى كون ادراك الحواس علما مخالفا لسائر العلوم المستندة الى غير الحواس مخالفة اما بالنوع او
بالهوية فيكون العلم على الاول حقيقة جنسية مشتملة على حقائق مختلفة منها ادراك الحواس و
على الثاني حقيقة نوعية متناولة لافراد متخالفة بالهويات لا يقال الخلاف انما هو في ان حقيقة
ادراك الشيء باحدى الحواس هل هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم اتفاقا اولا واذا فرض اختلافهما بالنوع
صار النزاع لفظيا راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه لانا نقول يكفينا في
مقام المنع الاختلاف بالهوية لجواز استناد الفرق اليه وذكر الاختلاف النوعي لمزيد الاستظهار و

وايضا فانما يصح استدلاله اى استدلال الخصم اعني الجمهور لو امكن العلم بمتعلقه اى بمتعلق الادراك
الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها
ولا سبيل الى الادراك لها من هذه الجهة سوى الحس فان قلت قد نعلم ان في الجسم الفلاني
مثلا لونا جزئيا مخصوصا علما تاما ثم يدركه البصر فنجد تفاوتا ضروريا فقد صح امكان تعلق
العلم بطريق آخر بما تعلق به الادراك الحسي قلت هذا غلط نشأ من عدم الفرق بين الادراك
الجزئي على وجه جزئي وبين ادراكه على وجه كلي وذلك لا يخفى على ذي مسكة المقصد
السادس فيما يتفرع على القول بثبوت الصور العقلية قالوا الصور العقلية تمتاز عن الخارجية
مع التساوي في نفس الماهية بوجوه الاول انها اى الصور العقلية غير متمانعة في الحلول المذكور
حلولها معا في محل واحد بخلاف الصور الخارجية فان المتشكل بشكل مخصوص مثلا يمتنع ان يتشكل
بشكل آخر مع الشكل الاول وكذا المادة المتصورة بالصورة النارية يستحيل ان يتصور معها بصورة
اخرى بل الصور العقلية متعاونة في الحلول فان النفس اذا كانت خالية عن العلوم كان تصورها
لشيء من الحقائق عسرا جدا واذا اتصفت ببعض العلوم زاد استعدادها للباقي وسهل انتقاشها
به الثاني محل الكبيرة من الصور العقلية في محل الصغيرة منها معا ولذلك نقدر النفس على تخيل
السموات والارض والجبال والامور الصغيرة بالمرة معا بخلاف الصور المادية فان العظيمة منها
لا تحل في محل الصغيرة مجتمعة معها الثالث لا يمحى الضعيف بالقوي يعني اذا كانت الصورة العقلية
للكيفية الضعيفة لا تزول عن القوة المدركة بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها بخلاف الخارجية
فان الكيفية الضعيفة منها تمحى عن المادة عند حصول الكيفية القوية فيها الرابع الصورة العقلية
اذا حصلت في العاقلة لا يجب زوالها واذا زالت سهل استرجاعها من غير حاجة الى تجشم كسب جديد
بخلاف الصور الخارجية فانها واجبة الزوال عن المادة العنصرية لاستحالة بقائها ابدا واذا
زالت احتيج في استرجاعها الى مثل السبب الاول ومن الفروق بينهما ان الصور الخارجية قد تكون
محسوسة بالحواس الظاهرة بخلاف الصور العقلية ومنها ان الصور العقلية كلية بخلاف الخارجية
ثم انهم ذكروا ان معنى كون صورة الانسانية المعقولة امرا كليا امرين الاول ان اسم الانسان مثلا لا افراده
ليس باشتراك اللفظ ضرورة مثل اشتراك لفظ العين بين معانيه التي وضع لفظه بازاء كل
منها على حدة بل هو اى مدلول اسم الانسان معنى مشترك بين افراده واطلاقه عليها باعتبار ذلك
المعنى وهذا هو الذي يسمى اشتراكا معنويا ولا يدخل فيه اى في ذلك المعنى المشترك المشخصات
التي يمتاز به افراده بعضها عن بعض والا لم يكن ذلك المعنى مشتركا بين جميع افراده بل المشخصات

كلها خارجة عنها عنه فالنفس الناطقة اذا احضرت صورة الانسانية اى صورة ذلك المعنى
مجردة عن المشخصات التى هى عوارض غريبة ولواحق خارجية كانت تلك الصورة كلية على معنى انها
تكون مطابقة لزيد وعمرو وبكر الى سائر افراده والمراد بالمطابقة ما فسره بقوله اى
كل واحد من تلك الافراد ان احضر فى الخيال وجرد عن مشخصاته كانت تلك الصورة اعنى صورة
المعنى المشترك هى بعينها الاثر الحاصل منه اى من ذلك الواحد الذى جرد عن مشخصاته لا تختلف
تلك الصورة باختلاف الافراد التى تجردت عن المشخصات حتى اذا سبق واحد منها الى النفس فتأثرت
منه بذلك الاثر المجرد عن العوارض لم يكن لما عداه من الافراد اذا احضر عنده تأثير آخر واذا كان
هذا المتأخر سابقا انعكس الحال بينهما ولو كان الحاضر من غير افراده كفرس مثلا لكان الاثر الحاصل
فى القوة العاقلة بالتجريد عن المشخصات صورة اخرى سوى صورة الانسان فنزاع كون الصورة
العقلية كلية مشتركة بين كثيرين فان قلت لا شك ان الصورة العقلية الانسانية الحالة فى القوة
العاقلة صورة جزئية معروضة لعوارض ذهنية باعتبار حلولها فى نفس جزئية وكذلك امتازت
عن الصورة الانسانية الحالة فى نفس اخرى فكيف تكون كلية مع كونها جزئية ايضا قلت لا منافاة
لان كليتها باعتبار انها اذا اخذت فى نفسها لا مع عوارضها الذهنية طابقت الامور الكثيرة كما
مر ومن ثمة زيد فى المطابقة شىء آخر وهو ان تلك الصورة الماخوذة من الحيثية المذكورة اذا
فرضت فى الخارج متشخصة بتشخص فرد من افرادها كانت عين ذلك الفرد ومن البين ان كليتها بهذا
المعنى لا ينافى جزئيتها من حيث انها محفوفة بمشخصات ذهنية عارضة لها بواسطة محلها لا يقال
كما ان الصورة العقلية تطابق افرادها الخارجية كذلك كل واحد منها تطابقها لان المطابقة لا تتصور
الا بين بين فيلزم ان يكون كل فرد مطابقا لسائر الافراد ايضا ضرورة اشتراكها فى مطابقة
امر واحد فيكون كل فرد كليا بالمعنى الذى ذكرتم لانا نقول ليست الكلية عبارة
عن المطابقة مطلقا بل عن مطابقة ذات مثالية غير متأصلة فى الوجود لما هى ظل لها واعلم ان
ما ذكر فى تصوير المطابقة التى هى معنى الكلية انما يظهر فى الكليات التى هى انواع حقيقية فاذا اريد
اجراؤه فى سائر الكليات قيست الحصص التى هى افرادها الاعتبارية فانها انواع حقيقية با
بالقياس اليها وجعل ما عدا المعنى المشترك بين افرادها بمنزلة المشخصات فى التجريد عنها الثانى
من الامرين اللذين ذكر وهما فى معنى الكلية ان المعلوم بها اى بالصور العقلية امر كلى فاذا وصف
الصورة بالكلية كان مجازا على معنى انها صورة كلى ما علم بها وهذا الامر الثانى يليق بمن يرى العلم
غير الصور الذهنية المساوية فى الماهية للمعلومات بل يراه انه صور ذهنية مخالفة لها فى الماهية

الكليات

وتوضيح

وتوضيح الكلام ان القائلين بالصور فرقتان فرقة يدعى ان تلك الصور مساوية فى الماهية
للامور المعلومة بها بل الصور هى ماهيات المعلومات من حيث انها حاصلة فى النفس فيكون
العلم والمعلوم متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار كما مر وعلى قول هؤلاء يكون للاشياء وجودان
وجود خارجى ووجود ذهنى وتكون الكلية عارضة للصور العقلية حقيقة لانها ماهيات
المعلومات المحمولة على افرادها وفرقة تزعم ان الصور العقلية مثل واشباح للامور المعلومة
بها مخالفة لها فى الماهية وعلى قولهم لا يكون للاشياء وجود ذهنى بحسب الحقيقة بل بحسب المجاز
والتأويل كان يقال مثلا النار موجودة فى الذهن ويراد انه يوجد فيه شبح له نسبة مخصوصة الى
ماهية النار بسببها كان ذلك الشبح علما بالنار لا بغيرها من الماهيات وكانا قد اشرنا الى ذلك
فيما سبق وكذا على قولهم لا تكون الكلية عارضة للصورة العقلية حقيقة لان تلك المثل والاشباح
ليست محمولة على افراد المحوالات المعلومات بتلك الصور بل المحمول عليها ماهياتها المعلومة بها فاشار
المص الى ان القول بان الصورة العقلية ليست كلية انما الكلى هو المعلوم بها يليق بمذهب هؤلاء لا
بمذهب الفرقة الاولى اذ المعلوم والعلم عندهم متحدان ذاتا فقوله يرى العلم غير الصورة الذهنية
اراد به ما ذكرناه من انه يرى العلم غير الصور الذهنية المساوية للمعلومات فى الماهية بل يراه صورا
ذهنية مخالفة فى الماهية لما علم بها فمحصول كلامه يليق بمن يرى المعلوم غير الصورة الذهنية و
لو صرح بهذه العبارة لا انتظم اول الكلام مع آخره الذى سيأتى بلا حاجة الى تأويل كما يشهد به كل
فطنة سليمة قال المص وفيه اى فى الامر الثانى المبنى على راى الفرقة الثانية نظر فقد تمسك عليه
ان كان على ذكر منك حيث قلت لك فى المقصد الاول من هذا النوع الذى نحن فيه الصورة الذهنية
هى العلم والمعلوم وذلك لانا نعقل ما هو نفى محض وعدم صرف فى الخارج ولا شك انا اذا علمنا
حصل بيننا وبينه تعلق واضافة مخصوصة ولا يتصور تحقق النسبة الا بين شيئين متمايزين
ولا تمايز الا مع ثبوت كل من المتمايزين فى الجملة واذ ليس المعلوم هنا فى الخارج ثبت فى الذهن فالصورة
الذهنية هى ماهية المعلوم فقد اتحد العلم والمعلوم بالذات ووجب ان يكون المتصف بالكلية
هى الصورة العقلية وبطل ما قيل من ان المتصف بالكلية ليس هو الصورة بل المعلوم بها وان كنت
تحتاج هنا الى زيادة بيان كاشف لما يتلى عليك البس اذا كان المعلوم مغايرا للعلم وامرا وراءه ما
فى الذهن كان حصوله اى حصول المعلوم وثبوته فى الخارج لانه لا بد من ثبوته فى الجملة ليتصور تحقق
النسبة بينه وبين العالم واذ ليس ثبوته فى الذهن كان فى الخارج قطعا فيكون مشخصا اى موجودا
فى الخارج متعينا فى حد نفسه متأصلا فى الوجود وهو ينافى الكلية فاذا كان المعلوم مغايرا للعلم

لم يتصف بالكلية اصلا واذا اتحدا كانت الصورة العقلية متصفة بالكلية فلا يصح نفي الكلية عن الصور
واثباتها للمعلوم بها اللهم الا ان يشار الى ان الامور المتصورة لها ارتسام في غير العقل الا انها في
من القوى العاقلة ارتساما عقليا لها ظليا كارتسام الاعراض في محالها بحسب الوجود الخارجي والا
كانت تلك الامور المتصورة اشخاصا عينية يستحيل اتصافها بالكلية وهو اي الارتسام في غير العقل بها
الوجود الذهني في النفس الناطقة الا انه لا اشتباه على ان لا يكون لما تصوره النفس الناطقة
ثبوت في غيرها لا اصليا ولا ظليا وهو اعني نفي الوجود الذهني خلاف مذهبهم على انا نقول المرتسم
في سائر القوى يجب ان يكون نفس ماهيات المعلومات حتى تصدق الاحكام الايجابية الجارية عليها
ويتحقق النسبة بينها وبين العالم بها واذا لم يكن ارتسامها فيها عينيا كان ارتساما عقليا ويتحد العلم
والمعلوم هناك ويكون المعلومات متصفة بالكلية حال اتحادها بالعلم وهو الغلط هكذا حقق المقال على
هذا الشك وذر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون

المقصد السابع

العلم ينقسم الى تفصيلي وهو ان ينظر الى اجزائه ومراتبه اي اجزاء المعلوم ومراتبه بحسب اجزائه
بان يلاحظها واحدا بعد واحد والى اجمالي كمن يعلم مسئلة فيسأل عنها فانه يحضر الجواب الذي
هو تلك المسئلة باسرها في ذهنه دفعة واحدة وهو اي ذلك الشخص المسؤول متصور في ذلك الزمان
للجواب لانه عالم بانه قادر عليه ولا شك ان علمه باقتداره على الجواب يتضمن علمه بحقيقة ذلك الجواب
لان العلم بالاضافة متوقف على العلم بكلا طرفيها ثم ياخذ في تقريره اي تقرير الجواب فيلاحظ تفصيله
بملاحظة اجزائه واحدا بعد واحد ففي ذهنه حالة هي امر بسيط هو مبدأ التفاصيل الحاصلة
في ثاني الحال والتفرقة بين تلك الحالة الحاصلة دفعة عقيب السؤال وبين حالة الجهل الثابتة قبل
السؤال وملاحظة التفصيل المتفرعة على التقرير ضرورية وجدانية اذ في حالة الجهل المسماة عقلا بالفعل
ليس ادراك الجواب حاصلا بالفعل بل النفس في تلك الحالة تقوى على استحضاره وتفصيله بلا كسب
جديد فهناك قوة محضة وفي الحالة الحاصلة عقيب السؤال قد حصل بالفعل شعور وعلم ما بالجواب
لم يكن حاصلا قبله وفي الحالة التفصيلية صارت الاجزاء ملحوظة قصدا ولم يكن ذلك حاصلا في شيء من
الحالتين السابقتين وشبه ذلك بمن يرى نعما كثيرا تارة دفعة فانه يرى في هذه الحالة جميع اجزاء
النعم ضرورة وتارة بان يحدق البصر نحو واحد واحد فيميزه اي النعم وفي هذه الحالة جميع اجزائه تنفصل
اجزاؤه بعضها عن بعض فالرؤية الاولى رؤية اجمالية والثانية رؤية تفصيلية والفرق بينهما معلوم
بالوجدان ففي حال البصيرة بالنسبة الى العدد كانها على حال البصر بالقياس الى مدركاته في ثبوت
مثل ما بين الحالتين فيها ايضا قال الامام الرازي في انكار العلم الاجمالي يمتنع حصول صورة واحدة

مطابقة

مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك
الامور المختلفة فيكون لتلك الصورة حقائق مختلفة فلا يكون صورة واحدة بل يجب ان يكون لكل واحد
من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا معنى للعلم التفصيلي الا ذلك اي عني ان يكون للمعلومات المتكثرة
صور متعددة بحسبها فينكشف كل معلوم منها بصورته ويمتاز عما عداه نعم انه قد تحصل الصور المتعددة
لامور متكثرة كاجزاء المركبة تارة دفعة كما اذا تصور حقيقة المركب من حيث هو وتارة مترتبة في الزمان
كما اذا تصور اجزاءه واحدا بعد واحد فان ارادوا بما ذكروه من العلم الاجمالي والتفصيلي ذلك
الذي ذكرناه من حصول الصور تارة دفعة واخرى مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى
لا يكون حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض الذي هو حال التفصيل
لان حاصله راجع الى ان المعلوم قد يجتمع في زمان واحد وقد لا يجتمع بل يتعاقب وبذلك لا
يختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلتا الحالتين علم تفصيلي بحسب الحقيقة والاختلاف في التسمية
باعتبار الاجتماع العارض للمعلوم لا باعتبار اختلافها منسوبة الى المعلومات قال واما ما
قالوه من انه عقيب السؤال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا للترتيب على التقرير فمردود بان لذلك
الجواب حقيقة وماهية وله لازم وهو انه شيء يصلح جوابا لذلك السؤال والمعلوم عقيب السؤال هو ذلك
اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما الحقيقة فهي مجهولة في تلك الحالة ونظيره في ذلك انا اذا عرفنا
النفس من حيث انها شيء يحرك البدن فان لازمها اعني كونها محركة معلومة تفصيلا وحقيقتها
مجهولة الى ان يعرف بطريق آخر فبطل ما قالوه وظهر ايضا ان العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة اقول ومن انكار العلم الاجمالي انكار للاكتساب في التصورات والجواب
انه اذا علم المركب بحقيقته حصل في الذهن صورة واحدة مركبة من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء
والعقل متوجه قصدا الى ذلك المركب دون اجزائه فانها مع حصول صورها في العقل كالمخزون
المعرض عنه الذي لا يلتفت اليه فاذا توجه العقل اليها وفصلها صارت مخطرة بالبال ملحوظة
قصدا منكشفة بعضها عن بعض انكشافا تاما لم يكن ذلك الانكشاف حاصلا في الحالة الاولى
مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا فظهر انه قد يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم
وانه اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كان اجزاؤه معلومة بلا قصد واخطار واذا فصلت
الاجزاء كان العلم بها على وجه اقوى واكمل من الوجه الاول فللعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان
احدهما اجمال والاخرى تفصيل كما ذكروه وقوله المعلوم عقيب السؤال عارض من عوارض
الجواب قلنا الكلام فيما اذا كان المركب حاصلا في الذهن بحقيقته لا باعتبار عارض من عوارضه

فان ذلك ليس علما باجزائه لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة
فجوابه انا اذا قلنا كل شيء فهو ممكن بالامكان العام فلا شك انا حكمنا على جميع افراد الشيء فلا بد
ان تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها باسرها فان العقل
جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الافراد حتى امكنه الحكم عليها وتلخيصه ان المفهوم الكلي قد يلاحظ
في نفسه وبهذه الملاحظة يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده فيصح
ح ان يحكم على تلك الافراد دونه ولتكن هذه المعاني التي قررناها مضبوطة عندك فانها تنفعك
في مواضع عديدة فرعان الاول العلم الاجمالي على تقدير جواز ثبوته في نفسه هل يثبت
لله تعالى ام لا جوزه القاضي والمعتزلة ومنعه كثير من اصحابنا وابو هاشم والحق انه ان اشترط فيه
اي في العلم الاجمالي الجهل بالتفصيل امتنع عليه تعالى والا فلا يمتنع فان قيل فينتفي عنه تعالى
علم حاصل المخلوق وهو العلم الاجمالي قلنا نعم وهو اي ذلك العلم المنتفي عنه تعالى هو العلم المقرون
بالجهل وهذا القيد يجب انتفاؤه عنه وبالجملة فالمنفي عنه تعالى هو القيد اعني كونه مع الجهل وانه لا
لا يوجب نفي اصل العلم بل هو ثابت له مجردا عن ذلك القيد الذي يستحيل عليه تعالى الفرع الثاني
المشهور ان الشيء الواحد قد يكون معلوما من وجه دون وجه قال الفاضل الباقلاني المعلوم
غير المجهول ضرورة لتعلق العلم والجهل بشيئين متغايرين قطعا وان كان احدهما عارضا للآخر
كما اذا علم الانسان باعتبار ضاحكيته وجهل باعتبار حقيقته او هما عارضان لثالث كما اذا علم
باعتبار ضحكه وجهل باعتبار كتابته او بينهما تعلق آخر سوى تعلق العروض على احد الوجهين
اي تعلق كان من التعلقات كالجزئية والكلية والاتصال والمجاورة فان هذه التعلقات لا تقتضي
اتحاد المعلوم والمجهول بل تغايرهما والتسمية مجاز يعني انه اذا كان المعلوم عارضا للمجهول او
كانا عارضين لثالث او كان بينهما تعلق بوجه آخر واطلق على هذه الصور انها من قبيل كون
الشيء الواحد معلوما من وجه ومجهولا من وجه آخر كان هذا الاطلاق من باب التجوز والتسامح
ولا مشاحة فيه اي في الاطلاق مجازا فان بابه مفتوح ولا يشتبه عليك بما اسلفناه لك ان عارض
الشيء قد يلاحظ في نفسه فيكون العارض معلوما مع كون حقيقة الشيء مجهولة فيتغاير المعلوم والمجهول
وقد يجعل آلة لملاحظة الشيء ويكون ذلك الشيء معلوما باعتبار عارضه ومجهولا باعتبار حقيقته
فيتحد المعلوم والمجهول لكنه معلوم من حيثية ومجهول من حيثية اخرى ولا استحالة فيه ومثل
هذا الذي ذكره الفاضل استدل الامام الرازي على نفي العلم الاجمالي في المحصل فقال المعلوم على سبيل
الجملة معلوم من وجه ومجهول من وجه والوجهان متغايران والوجه المعلوم لا اجمال فيه والوجه

المجهول

المجهول غير معلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء واحد ظن ان العلم الجملي نوع تغاير العلم التفصيلي
والجواب ان الاجمال والتفصيل ليس حالهما على ما توهمه بل المعلوم فيهما واحد والمختلف هو
العلم المتعلق بذلك المعلوم فتارة يكون ذلك العلم في نفسه على وجه واخرى على وجه آخر
كما تحققه فليس الاجمال بان يكون الشيء معلوما من وجه ومجهولا من آخر واذا قلنا ان الشيء
معلوم من حيث الاجمال دون التفصيل كانت الحيثيتان راجعتين الى العلم دون المعلوم و
وبما قررناه يتضح ان الفرع الثاني ايضا فرع ثبوت العلم الاجمالي كانه قيل هل هو من قبيل
العلم بالشيء من وجه دون وجه اولا المقصد الثامن قال
بعض المتكلمين الشيء قد يعلم بالفعل وهو ظاهر وقد يعلم بالقوة كما اذا كان في يد زيد
اثنان فقلنا ازوج هو اي ما في يده او فرد فانا نعلم في هذه الحالة انه زوج علما بالقوة
القريبة من الفعل وان لم يكن نعلم انه بعينه زوج وكذلك جميع الجزئيات من الاحكام المندرجة
تحت الكليات منها فانها معلومة بالقوة قبل ان ينتبه للاندراج واما بعد التنبه له فانها
تكون معلومة بالفعل فالنتيجة في الشكل الاول حاصلة في احدى المقدمتين اعني كبراه حصولا
بالقوة ولا شك ان كل مقدمة كلية صالحة لان يجعل كبرى للشكل الاول حتى يستخرج الاحكام الجزئية
المندرجة فيها من القوة الى الفعل ولذلك سميت تلك المقدمة اصلا وقاعدة وقانونا وتلك
الاحكام الجزئية فروعا لها المقصد التاسع العلم اما فعلي وهو ان يكون
سببا للوجود الخارجي كما نتصور امرا مثل السرير مثلا ثم نوجده واما انفعالي مستفاد من الوجود
الخارجي كما نوجد امرا في الخارج مثل الارض والسماء ثم نتصوره فالفعلي ثابت قبل الكثرة والانفعالي
بعدها اي العلم الفعلي كلي يتفرع عليه الكثرة وهي افراده الخارجية والعلم الانفعالي كلي متفرع
على الكثرة وهي افراده الخارجية التي استفيد هو منها وقد يقال ان لنا كليا مع الكثرة لكنه ليس
من قبيل العلم ومبني على وجود الطبائع الكلية في ضمن الجزئيات الخارجية قالت الحكماء علم الله
تعالى بمصنوعاته علم فعلي لانه السبب لوجودها الممكنات في الخارج لكن كون علمه سببا لوجودها
لا يتوقف على الآلات والادوات بخلاف علمنا بافعالنا ولذلك يتخلف صدور معلومنا عن
علمنا وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات على ابلغ النظام واحسن الوجوه بالقياس الى الكل
من حيث هو كل هو الذي استند اليه وجودها على هذا الوجه دون سائر الوجوه الممكنة وهذا العلم
يسمى عندهم بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فليس فعليا ولا انفعاليا ايضا بل هو عين
ذاته بالذات وان كان مغايرا له بالاعتبار كما سيرد عليك ان شاء الله المقصد العاشر قالوا

ان كل اثنين زوج وهذا الذي في يده اثنان في الواقع فيكون مندرجا فيما علمناه فنعلم في هذه الحالة صح

اى الحكماء مراتب العقل اى القوة العاقلة للنفس الناطقة الانسانية اربع الاولى العقل الهيولانى
وهو الاستعداد المحض لادراك المعقولات وهى قوة محضة خالية عن الفعل كما للاطفال فانهم
فى حال الطفولية وابتداء الخلقة يستعد استعدادا محضا ليس معه ادراك وليس من الاستعداد حاصلا
لسائر الحيوانات وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة يشبه الهيولى الاولى الخالية
فى حد ذاتها عن الصور كلها المرتبة الثانية العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس
بذلك لاكتساب النظريات منها وانه اى العلم بالضروريات حادث بعد ابتداء الفطرة فله
شرط حادث بالضرورة دفعا للترجيح بلا مرجح فى اختصاصه بزمان معين وما هو اى ذلك الشرط
الحادث الا الاحساس بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس
اذا احست بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها فى آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى البعض
استعدت لان يفيض عليها من المبدا صور كلية واحكام تصديقية فيما بينها فهذه علوم ضرورية
ولا نريد بذلك اى بالعلم بالضروريات العلم بجميع الضروريات فان الضروريات قد تفقد اما
لفقد شرط التصور بحس ووجدان كالاكمه الفاقد للبصر فى اصل الخلقة والعنين الفاقد لقوة
المجامعة لا يتصوران ماهية اللون التى يتوصل الى ادراكها بابصار جزئياتها وماهية لذة الجماع
التى يتوصل الى ادراكها بوجدان جزئياتها او لفقد شرط التصديق كما عدمها اى الحس والوجدان
فى القضايا الحسية فان فاقد حس من الحواس فاقد للقضايا المستندة الى ذلك الحس او القضايا
الوجدانية فان فاقد الوجدان فاقد لها قطعا وكتصور الطرفين اذا عطف على قوله كما عدمها فان
تصور الطرفين والنسبة شرط فى البديهيات اى الاوليات التى هى اقوى الضروريات واقلها شروطا
فاذا فقد هذا الشرط فقدت القضايا البديهية فضلا عما عداها من الضروريات المتوقفة على شروط
آخر ايضا المرتبة الثالثة العقل بالفعل وهو ملكة استنباط النظريات من الضروريات اى صيرورة
اى صيرورة النفس بحيث متى شاء استحضر الضروريات ولاحظها واستنتج منها النظريات ولا اشكال ان
هذه الحالة انما يحصل له اذا صار طريقة الاستنباط ملكة راسخة فيه وقيل ليس العقل بالفعل ما
ذكر بل هو مفهوما ما اشتهر من انه حصول النظريات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضروريات بحيث
يستحضرها متى شاء بلا تجشم كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظ النظريات الحاصلة مرة
بعد اخرى حتى يحصل له ملكة نفسانية يقتدر بها على استحضارها متى اراد من غير حاجة الى فكر المرتبة
الرابعة العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها بحيث لا يغيب عنه وهل
يمكن ذلك اى حضورها باسرها مشاهدة للقوة العاقلة الانسانية والانسان فى جلباب من بدنه

ام لا يمكن فيه تردد اذ يجوز عند العقل ان يتجرد بعض النفوس الكاملة عن العلائق البدنية
تجردا تاما بحيث تشاهد معقولاتها دفعة واحدة كانها لمعة برق ثم يترقى عن هذه
الحالة الى المشاهدة بعد مشاهدة وهكذا حتى تصير المشاهدة ملكة راسخة فيه وان كان
رسوخها مستبعدا اكثر من تحققه استبعاد كونها بروقا لامعة والظاهر ان استمرار
المشاهدة انما يكون فى الدار الآخرة واعلم ان تفسير العقل المستفاد بما ذكر ليس بمشهور و
والمسطور فى مشاهير الكتب ان هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظرى على حدة و
والعقل المستفاد بالنسبة الى نظرى واحد هو ان يصير مشاهدا للقوة العاقلة ولا شبهة
فى وقوعه فى هذه الحيوة الدنيا ولا فى تقدمه على العقل بالفعل بالمعنى الثانى فى الحدوث وان كان
متاخرا عنه فى البقاء كما اشرنا اليه فى صدر الكتاب ثم ان الكمال من هذه المراتب هو العقل
المستفاد وباقى المراتب وسائل الى ذلك الكمال واستعدادات له متفاوتة فالهيولانى استعداد
بعيد وما بالملكة استعداد متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء والعقل بالفعل
بالمعنى المشهور استعداد قريب جدا وهو وسيلة الى استحضار الكمال والازدياد بعد غيبته
وزواله فان الانسان لكونه ممنوا بتشاغل بدنه لا يتاتى له استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلا بد
له من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثم جاز باخذ هذا الاستعداد
من حصول الكمال اولا المقصد الحادى عشر العقل مناط التكليف
اجماعا من اهل الملة وانه اى لفظ العقل يطلق على معان فلذلك اختلف فى تفسير العقل الذى
هو مناط التكليف فقال الشيخ ابو الحسن الاشعرى هو العلم ببعض الضروريات التى سميناها
اى سمينا العلم بذلك البعض العقل بالملكة وانما انث البعض نظرا الى المضاف اليه والاظهر ان
يقال الذى سميناه على انه صفة للعلم قال القاضى هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات ومجارى العادات ولا يبعد ان يكون هذا تفسيرا لكلام الاشعرى وزادت المعتزلة
فى العلوم التى تفسر بها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح لانهم يعدونه فى البديهيات بناء
على اصلهم واحتج الشيخ عليه اى على ما ذكرناه اى العقل ليس غير العلم والا جاز تصور انفكاكهما
اما من الجانبين او من احدهما وهو ممتنع اذ يمتنع عاقل لا علم له اصلا او عالم لا عقل له اصلا
فثبت ان العقل هو العلم وليس العقل العلم بالنظريات لانه اى العلم بالنظريات مشروط بكمال
العقل وكمال العقل مشروط بالعقل فيكون العلم بالنظريات متاخرا عن العقل بمرتبتين فلا
يكون نفسه فهو اى العقل هو العلم بالضروريات وليس العقل علما بكلها اى بكل الضروريات فان

فان العاقل قد تفقد بعضها کما ذکرنا فی المقصد الکاشر من ان الضروریات قد تفقد الشرط
من شرائطها فتفوا العلم ببعضها وهو المط وجوابه لا نسلم انه لو کان العقل غیر العلم جاز انفکاک
بینهما لجواز تلازمهما فان المتغایرین قد یتلازمان بحیث یمتنع الانفکاک بینهما مطلقا کالجوهر والحصول
فی الحیز فانهما متغایران ولا مجال للانفکاک بینهما قال الامام الرازی والظاهر انه ای العقل
غریزة یتبعها العلم بالضروریات عند سلامة الآلات والنائم لم یزل عقله وان لم یکن عالما فی
حالة النوم بشیء من الضروریات لاختلاف وقع فی الآلات وکذا الحال فی الیقظان الذی لا
یستحضر شیئا من العلوم الضروریة لدهشة وردت علیه فظهر ان العقل لیس عبارة عن
العلم بالضروریات لا کلها ولا بعضها ولا شک ان العقلاء اذا کان سالما عن الآفات لیس عبارة
عن العلم بالضروریات الآفات المتعلقة بالآلات کان مدرکا لبعض الضروریات قطعا
فالعقل صفة غریزیة یتبعها تلک العلوم وقد اتضح مما ذکر من حال النائم ان العلم قد ینفک عن
العقل فلا یتم نفی التالی فی دلیل الشیخ کما لم یتم الملازمة ایضا المقصد الثانی
عشر کل علمین تعلقا بمعلومین ثما ای ذانک العلمان مختلفان عند الاصحاب سواء تماثلا
ای المعلومان کالبیاضین او اختلفا کالبیاض والسواد والا ای وان لم یکن العلمان المذکوران
مختلفین بل کانا متماثلین لم یجتمعا لان المثلین لا یجتمعان کالمتضادین واما العلمان المتعلقان بمعلوم
واحد فمثلان عند الاصحاب ومن ثمه امتنع اجتماعهما وسد احدهما مسد الآخر قال الآمدی هذا
الذی ذکروه من تماثل العلمین حق بلا اشتباه ان اتحد المعلوم ووقته ایضا فان کل من العلمین
متعلق بعین ما تعلق به الآخر وکل منهما یقوم مقام صاحبه ولا یجامعه واما اذا اختلف الوقت وحده
مع اتحاد ذات المعلوم فقد یقال العلمان المتعلقان به فی ذینک الوقتین مثلان اذ اختلاف الوقت لا
یوجب فی اختلاف العلمین کما لا یوجب اختلاف الوقت فی اختلاف الجوهر فان الجوهر لا یختلف بسبب کونه
فی وقتین مختلفین قال الآمدی والفرق ظاهر فان الوقت هاهنا ای فیما نحن فیه داخل
فی متعلق العلم اذ الکلام فیما اذا تعلق العلم بشیء معین من حیث انه فی وقت ویتعلق به ایضا من حیث
انه فی وقت آخر ولا شک ان ذلک الشیء ماخوذا مع احد الوقتین مغایر له ماخوذا مع الآخر واذا تعدد
المعلومان فقد بان انه یلزم منه اختلاف العلمین والوقت ثم ای فیما ذکروه من النظیر عارض للجوهر
الحاصل فی الوقتین فلا یقتضی تعددا فی ذاته وانما نظیر ذلک الذی ذکروه من حال الجوهر العلم
الواحد الثابت فی وقتین فانه کالجوهر لا یختلف بحسب حصوله فی الوقتین لا العلم بمعلوم واحد مقید بوقتین
مختلفین فان ذلک التقیید یقتضی تعدد المعلوم المستلزم لاختلاف العلمین کما قررناه وانت خبیر بانه

اختلاف …

سوی والرازی الامام
الرازی

لما افتض

١٨٢

لما اقتضى تعدد المعلوم لم یکن العلمان متعلقین بمعلوم واحد کما هو البحث الا ان الاصحاب لما
قالوا کل علمین متعلقین بمعلوم واحد فهما مثلان زمانی مثلا ان اتحد الوقت او اختلف معه الآمدی
علی ان اعتبار الوقت یمکن علی وجهین احدهما ان یکون طرفا للعلم فلا یوجب تعدده تعددا
فیه فضلا عن الاختلاف والتماثل واذا فرض تعدده فیهما کانا متماثلین والثانی ان یکون
قیدا للمعلوم فیتعدد العلم ویکون مختلفا وهذا الذی ذکرناه من حال العلمین المتعلقین بمعلوم
واحد انما هو علی تقدیر اتحاد محل العلم ای العالم واما اذا اختلف محل العلم بمعلوم واحد کزید
وعمرو العالمین بشیء واحد فان قلنا کل من العلمین القائمین بهما یقتضی الاختصاص بمحله
لذاته ای یقتضی ذاته ان یکون حالا فی ذلک المحل دون غیره فهما مختلفان لان المثلین لا یتفاوتان
فی الاقتضاء المستند الی الذات والامتثال کما هو الظاهر اذ لا طریق الی الاختلاف والاقتضاء
سوی ما ذکر والغرض انه منتف وسیاتی لذلک زیادة بیان هذا وعد بلا وفاء والسبب فیه
ان الآمدی اورد هذا البحث فی اوایل انکار الافکار وقال بعد قوله والا فهما متماثلان
وسیاتی تحقیق ذلک فیما بعد واشار به الی ما بیان فی اواسط کتابه من تحقیق معنی التماثل
والمثلین فی مرصد الوحدة والکثرة من الامور العامة المقصد الثالث عشر
هل ینقلب العلم الضروری نظریا والعلم النظری ضروریا اولا اما انقلاب الضروری نظریا
ففیه ثلثة مذاهب الاول قول القاضی وبعض المتکلمین یجوز مطلقا لان العلوم باسرها
متجانسة متشارکة فی جنسها الذی هو العلم فیصح علی کل منها ما یصح علی الآخر وقد صح علی البعض
العلوم ان یکون نظریا فکذا الباقی قال الآمدی ان سلم التجانس واشار به الی انه لا یمکن منع
التجانس لجواز ان یکون العلم والادراک والاحاطة وغیرها مفهومات عارضة للعلوم فلا یکون
مشارکة فیما یکون جنسا لها بل فیما هو عرض عام بالقیاس الیها فلا شک فی الاختلاف بالنوع
والتشخص الا اما الاختلاف التشخصی فلا ریبة فیها واما الاختلاف النوعی فهو جائز وذلک یکفیه فیما
هو بصدده فلعل التنوع او التشخص یمنع ذلک الذی صح علی النوع او التشخص الآخر اذ لا یجب ان یصح
علی الانسان ما یصح علی الفرس وان کانا مشارکین فی الجنس ولا ان یصح علی زید ما یصح علی
عمرو مع تشارکهما فی تمام الماهیة فان الصحة ربما کان معللة کخصوصیة نوع او شخص وکانت خصوصیة
نوع او شخص آخر مانعة منها فان قیل الظاهر من التجانس علی اطلاقه هو التماثل لا ما ذکرته
الآمدی قلنا فلعله ان یمنع التماثل او ینسب منع الصحة الی التشخص الافراد المتماثلة کما اشار الیه المذهب
الثانی وعلیه الاستاذ من المتکلمین لا یجوز مطلقا والا جاز الخلو عن الضروری فیتوقف الان النظر بنائی

اصطلاح

العلم بالمط المنظور فيه فاذا انقلب الضروري نظريا وجب ان يكون الناظر في ذلك النظري
خاليا عن العلم به وذلك يودي الى جواز خلو العاقل الناظر في العلوم عن العلم باستحالة اجتماع
الضدين وبانه لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الكل اعظم من الجزء الى غير ذلك من الضروريات
التي يلزم العاقل واتضح بالوجدان الشاهد فان امثال ما ذكر من البديهيات يستحيل انفكاك
العاقل عنها وفيه بحث لجواز ان يكون الانقلاب فيما عدا ما من الضروريات التي يجوز فقدانها
وقد يستدل لهذا المذهب بانه لو جاز الانقلاب في الضروري لجاز في الكل وما هو جايز لا
يلزم من فرض وقوعه محال فلنفرض ان جميع الضروريات انقلبت نظرية فيستحيل حصول شيء من
العلوم النظرية اذ لا بد من انتهائها الى العلم الضروري دفعا للدور والتسلسل وفيه ما قد عرفته
انفا وايضا حصول العلم النظري واقع فدل على ان ذلك التقدير اعني انقلاب جميع الضروريات
نظرية غير واقع واما انه مستحيل فلا دلالة عليه اصلا المذهب الثالث وهو قول اخر للقاضي وعليه
امام الحرمين لا يجوز الانقلاب في ضروري هو شرط لكمال العقل اي العقلاء كما انه شرط للنظر فانه
لا يتم الا به وسواء النظر شرط للنظري لتوقفه عليه فيكون النظري اعني الضروري المذكور
الذي انقلب نظريا مشروطا بنفسه وموقوفا عليه بمراتب ثلث بخلاف الضروري الذي ليس شرطا
لكمال العقل فانه يجوز انقلابه نظريا لما مر في المذهب الاول وقد عرفت ما فيه واما انقلاب
النظري ضروريا فجايز اتفاقا من المتكلمين وكذلك الانقلاب عندنا بان يخلق الله تعالى علما ضروريا
متعلقا به اي بالنظري ومنع المعتزلة وقوعه لبعض منهم وافقونا في التجويز لكن منعوا وقوع الانقلاب
في العلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العبد مكلف به اي بالعلم بالله تعالى وصفاته ولو انقلب
ضروريا لم يكن مقدورا للعبد كما مر تصديق الكتاب واذا لم يكن مقدورا له قبح التكليف به على
زعمهم ومعتمدهم في الجواز اي معتمد المعتزلة في جواز انقلاب النظري ضروريا هو التجانس وقد
مر بيانه فيه من ان التجانس بين العلوم ممنوع وان سلم فالاختلاف النوعي او الشخصي قد يكون مانعا
من ان يصح على بعضها ما يصح على غيره المقصد الرابع عشر في استناد
العلم النظري الى الضروري وهل يستند العلم الضروري الى النظري اولا فيه خلاف منعه بعض
من الاشاعرة لاقتضائه اي لاقتضاء هذا الاسناد توقف الضروري المستند الى النظري على
النظر فلا يكون ضروريا بل نظريا هف وجوزه اي الاسناد المذكور بعضهم لان العلم باجتماع
الضدين ضروري ومنع ذلك مبني على وجودهما والعلم به اي بوجودهما ليس ضروريا لان
التضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ليس بضروري ولذلك نفت وجود الاعراض

الاخلاف

منع

عرضيتهما آه

بالدليل الدال على عرضيتهما فان بعضهم انكر كون هذه الصفات المسماة بالاعراض مغايرة
للذوات فمن لا يعلم وجود الاضداد كالسواد والبياض بذلك الدليل لم يحكم بامتناع الاجتماع
بينهما فقد صح استناد الضروري حالا الى النظري ومن اجاب عن هذا الدليل الاستدلال
بان منع العلم به اي بامتناع اجتماع الضدين بناء على ان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به والمستهل
ليس بشيء فهو مكابرة اي مانع مقتضى عقله ومناقض لقوله فان حكمه بعدم معلومية ذلك الامتناع
يستلزم العلم به كما مر في اوايل الكتاب بل الحق في الجواب عنه انه اي العلم بامتناع اجتماع الضدين
لا يتوقف على وجودهما في الخارج اذ لا توقف للتصديق على وجود اطرافه واما تصورهما اي تصور
الضدين فنعم يتوقف العلم بذلك الامتناع عليه فان التصديق الضروري هو ما لا يتوقف بعد
تصور الطرفين على نظر وفكر ويتوقف على تصورهما مما لا شبهة فيه ثم ان قلت تصور الضدين
كالسواد والبياض نظري قطعا فقد توقف ذلك التصديق الضروري المتعلق بامتناع اجتماعهما
على علم نظري هو تصورهما قلت انه قد يكفي فيه اي في العلم بامتناع اجتماعهما تصورهما بوجه ما
وقد يكون ذلك القدر من التصور ضروريا فلا يكون في التصديق ضروريا مستندا الى تصور نظري
فالحاصل ان هذا نزاع لفظي مرجعه الى تفسير الضروري فان فسرنا التصديق الضروري
بما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر كما مر جاز ان يكون مع ذاته نظرية ويتوقف التصديق
على النظر في مفرداته لا يقدح في استغنائه حكمه عن نظر كاسب له في ذاته فيجوز استناد العلم الضروري
الى التصور النظري وان فسرناه بما لا يتوقف على نظر لا بذاته ولا بتوسط مفرداته لم يجز
الاستناد المذكور بل يكون مثل هذا التصديق غير ضروري فان عد نظر بالدم الكشاب التصديقات
النظرية من الاقوال الشارحة والا كان واسطة بينهما وكذا توقفه اي توقف العلم الضروري
على ضروري اخر فيه خلاف راجع ايضا الى تفسير الضروري فان قلنا هو ما لا يتوقف على علم سابق
عليه لم يجز توقف الضروري على ضروري اخر وان قلنا هو ما لا يتوقف على نظر جاز توقف الضروري
على ضروري اخر فان قلت التصديقات الضرورية موقوفة على تصورات اطرافها الضرورية بلا نزاع
فكيف تفسر الضروري بما لا يتوقف على علم سابق قلت المراد بالعلم السابق هو التصديق ولك
ان تجعل قوله فان قلنا الى اخره مرجعا للنزاعين معا فان الضروري المفسر بما لا يتوقف على علم
سابق لا يجوز توقفه على ضروري اخر ولا على نظري ايضا فالمفسر بما لا يتوقف على نظر يتناول
التصديق الضروري الذي يكون مفرداته نظرية اذ المراد انه لا يتوقف على نظر يتضمنه او يكون
كاسبا له بالذات المقصد الخامس عشر اثبت ابو هاشم علما لا معلوم له كالعلم

بالمستحيل فانه اى المستحيل ليس بشئ والمعلوم شئ فههنا علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على
امتناع علم لا معلوم له قال الامام الرازى هو مناقض فان المعلوم لا معنى له الا ما تعلق به العلم
فاذا قيل المستحيل يتعلق به العلم وليس هو بمعلوم كان فى قوة قولنا المستحيل متعلق للعلم وليس
متعلقا له قال الآمدى له ان يصطلح على ان لا يسميه معلوما اى يصطلح على ان متعلق العلم
اذا كان مستحيلا لا يسميه معلوما واذا لم يكن مستحيلا يسميه معلوما لكن هذا الاصطلاح لا فائدة
فيه قال المص والانصاف ان لا نظن بكلمة تخرج من فم اخيك السوء اى الخطاء فتطلب عطفا على
ان لا نظن له اى لذلك الخارج من فيه محملا فى الصحة ما استطعت وهذا محمل كلامه اى كلام ابى
هاشم الذى نقل عنه اى على ما صرح به ابن سينا فى الشفاء من ان المستحيل لا يحصل له فى صورة
العقل اى ليس له سبيل الى ادراكه فى نفسه بحيث يحصل فى العقل منه صورة مطابقة له فى نفسه بخصوصه
فلا يمكن ان يتصور شئ هو اجتماع النقيضين او الضدين فتصوره اى تصور المستحيل اما على سبيل
التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر الذى يعقلناه
بين السواد والحلاوة لا يمكن حصوله بين السواد والبياض فالاجتماع بين السواد والبياض اذ لم يحصل
منه فى العقل الا صورة بطريق المغايرة والتشبيه واما على سبيل النفى بان يعقل انه لا يمكن ان يوجد مفهوم
هو اجتماع السواد والبياض فقد يعقل ههنا المستحيل المخصوص باعتبار امر عام هو كونه مفهوما مسمى
باجتماع السواد والبياض لا باعتبار خصوصه وكذا الحال فى شريك البارى سبحانه فانه لا يتصور
الا على سبيل التشبيه بان يعقل شئ نسبته اليه تعالى كنسبة زيد الى عمرو وعلى سبيل النفى بان يعقل
انه لا يمكن مفهوم هو شريك له تعالى وبالجملة فلا يمكن تعقله اى تعقل المستحيل لماهيته من حيث خصوصها
بل باعتبار من الاعتبارات التشبيهية او العامة وعلى هذا فقول ابى ابى هاشم معناه ان
هناك علما وليس له معلوم يتعلق به ذلك العلم من حيث ماهيته وخصوصه وهو صحيح كما عرفته ويحتمل ان
يقال معناه ان هناك علما وليس له معلوم متقرر ثابت فان المستحيل لا تقرر له اصلا بخلاف الممكنات
فانها ثابتة عندهم فى العدم ايضا المقصد السادس عشر فى محل العلم اى الحادث سواء
كان متعلقا بالكليات او الجزئيات غير متعين عقلا عند اهل الحق بل يجوز عندهم عقلا ان يخلقه
الله فى اى جوهر اراد من جواهر بدن الانسان وغيرها لان البنية ليست شرطا للحيوة والعلم فاى جزء
من اجزائه قام به العلم كان عالما لكن السمع دل على انه اى محل العلم هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب وقال فيكون لهم قلوب يعقلون بها او آذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها هذا وقد اختلف المتكلمون فى بقاء العلم فالاشاعرة قصروا باستحالته بقائه

كسائر الاعراض عندهم واما المعتزلة فقد اجمعوا على بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التى لا يتعلق
بها التكليف واختلفوا فى العلوم المكتسبة المكلف بها فقال الجبائى انها ليست باقية والا لزم
ان لا يكون المكلف بها حال بقائها مطيعا ولا عاصيا ولا مثابا ولا معاقبا مع تحقق التكليف
وهو باطل بناء على لزوم الثواب او العقاب على ما كلف به وخالفه ابو هاشم فى ذلك واوجب
بقاء العلوم مطلقا وقال الحكماء محل الكليات النفس الناطقة المجردة بذاتها عن المادة
ولواحقها وان كانت متعلقة بها اى متصرفة فيها ومدبرة لها ومحل الجزئيات المادية المشاعر
العشر اى الحواس الظاهرة والباطنة وستفصلها اى الناطقة المجردة واحوالها ومشاعرها
المذكورة ومحالها تفصيلا تاما وافيا بمعرفة ماهياتها وكيفية ادراكاتها بحسب الطاقة البشرية
ومنهم اى ومن الحكماء من يرى ان المدرك للجزئيات ايضا هو النفس الناطقة ولكن ادراكها للكليات
بذاتها وللجزئيات بواسطة الآلة الجسمانية فانها اى الناطقة تحكم بالكلى على الجزئى فى مثل قولك
زيد انسان فلا بد ان يكون عاقلة لهما لان العاقل يجب ان يحضره المحكوم عليه والمحكوم به وسيأتى
الكلام فيه اى فيما ذكرناه فانه سيتبين لك فى مباحث النفس ان المدرك للجميع هو النفس لكن صور
الكليات ترتسم فى ذاتها وصور الجزئيات المادية فى آلاتها فتلاحظها فيلاحظها النفس من هناك
النوع الثالث من انواع الكيفيات النفسانية الارادة وفيها اى فى الارادة وفى بعض النسخ
وفيه اى فى هذا النوع مقاصد الاول فى تعريفها قيل انها اى الارادة اعتقاد النفع او ظنه
وقائل بذلك كثير من المعتزلة قالوا ان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد
النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الآخر عند القادر واثر فيه قدرته وقيل ليس الارادة ما ذكر
من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد والظن
كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه وليست الارادة من قبيل الاعتقاد والظن فانا
نجد من انفسنا بعد اعتقاد ان الفعل الفلانى فيه جلب نفع او دفع ضر ميلا اليه مترتبا على ذلك
الاعتقاد وهو اى الميل الذى نجده مغاير للعلم بالنفع او دفع الضر ضرورة لا شبهة فيها وايضا فان
القادر كثيرا ما يعتقد النفع فى فعل او يظنه ومع ذلك لا يريده ما لم يحصل له هذا الميل وقد يجاب
عن ذلك بانا لا ندعى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه مطلقا بل نقول هو اعتقاد نفع له او لغيره
ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصوله الى احدهما بلا ممانعة بمانع من تعب او معارضة والميل الذى ذكر تم
انما يحصل لمن لا يقدر على ذلك الفعل قدرة تامة بخلاف القادر التام القدرة اذ يكفيه العلم والاعتقاد
على قياس الشوق الى المحبوب فانه حاصل لمن ليس واصلا اليه دون الواصل اذ لا شوق له وهذا الذى

ذكرناه من تعريفي الارادة انما هو على راي المعتزلة واما الارادة عند الاشاعرة فصفة مخصصة
لاحد طرفي المقدور بالوقوع والميل الذي تقولونه فنحن لا ننكره في الشاهد لكن ذلك الميل ليس
ارادة فان الارادة بالاتفاق صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع وستعرف في المقصد الثاني
من هذا النوع انها اي الصفة المخصصة المذكورة غير الميل وليست ايضا مشروطة بالميل ولا باعتقاد
النفع ثم حصول الميل في الشاهد لا يوجب حصوله في الغائب وليس يصح القياس لثبوت الفارق
بينهما فلا يصح تفسير مطلق الارادة بالميل المقصد الثاني الارادة القديمة
توجب المراد اي اذا تعلقت ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع
تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل الملة والحكماء ايضا واما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة
القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة واما الارادة
الحادثة فلا توجبه اتفاقا يعني ان ارادة احدنا اذا تعلقت بفعل من افعاله فانها لا توجب ذلك المراد
عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له عندهم ووافقهم في ذلك الجبائي وابنه وجماعة من اصحابنا
متاخري المعتزلة واوجب النظام والعلاف وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء معتزلة البصرة
ايجابها اي ايجاب الارادة الحادثة للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل وهو اي القصد الى
الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد اي حال ايجادنا للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت
عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه واستدلوا
على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما والعزم الذي هو
هذا التوطين يقبل الشدة والضعف ويتقوى شيئا فشيئا حتى يبلغ الدرجة الجزم فيزول التردد
بالكلية ومع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون
جزما بانه سيقصد الفعل فيكون متقدما على الفعل غير موجب له وربما يزول ذلك العزم الجزم
لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده ايضا واذا لم يكن التوطين
البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة
على الفعل بازمنة هي العزم ولم يجوزوا كونها موجبة وارادة مقارنة له هي القصد وجوزوا ايجابها
اياه واما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قبيل الارادة بل امرا مغايرا لها المقصد الثالث
الارادة عندنا غير مشروطة باعتقاد النفع او ميل يتبعه وذلك ان الارادة توجد بدونهما فلا يكون
غير احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة الذين فسروها بواحد
منهما لنا في وجود الارادة بدونهما ان الهارب من السبع اذا عن اي ظهر له طريقان متساويان في الافضاء

المطلوب

المطلوب الذي هو النجاة منه فانه مع كونه ملجأ في الهرب يختار احدهما بارادته فلا يتوقف في ذلك الاختيار
على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة لا يقال
لا يكون للفعل مرجح على عدمه فان الهارب بارادته مرجح اياه على تركه بل لا اقول لا يكون الهرب
الى الفعل داع باعث للقادر عليه من اعتقاد النفع او ميل تابع له ومعلوم بالضرورة انه من دهشته
وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يطلب ولا يتصور في تلك الحالة سوى النجاة
ومعلوم بالضرورة انه لو لم يكن يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان
اذا كان عنده قدحان ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له الى ترجيحه
في اعتقاده على الآخر وكذلك الجائع عنده رغيفان متساويان من جميع الجهات فانه يختار احدهما من
غير داع يدعوه اليه واذا ثبت في هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها
بدون الميل التابع لهما اذ لا وجود للتابع بدون المتبوع والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من استوى
عنده الطرفان لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح كنقض بذلك الطرف فما دام الاستواء لا يتصور
منه ترجيح اصلا والجواب منع الضرورة والمعارضة بالصور المذكورة فانا نعلم بالضرورة وجود الترجيح فيها
بلا مرجح وداع كما حققناه فان قيل من البين ان الفعل في هذه الامثلة راجح على الترك فلا تساوي
فيها بينهما قلنا سلوك احد الطريقين يستلزم ترك سلوك الآخر وبالعكس فاذا استوى السلوكان
فقد استوى سلوك احدهما وتركه على وجه مخصوص وهو ان يتركه سالكا للآخر وايضا السلوكان امران
مقدوران متساويان وقد رجح احدهما بلا داع اليه وهو المطلوب للمعتزلة ان يقولوا ليس يلزم
من فرض التساوي وقوعه ولا بد في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده اذ لولاه لم يختر
مما فرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور فلعل الدهشة المذكورة
صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك لا يعرف الهارب الآن انه كان له شعور
بالمرجح في تلك الحالة هذا وقد قيل اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك
الطريق الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيميل للدور
على عقبه واما في القدحين والرغيفين فيختار ما هو الاقرب الى اليمين المقصد الرابع
الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لوجهين الاول الارادة قد
تتعلق بنفسها دون الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل باللذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت
مجازا عن الارادة كما قيل لمريض ما تشتهي وقال اشتهي ان اشتهي اي اريد ان اشتهي وفيه اي في هذا
الفرق نظر تعرفه مما اخترناه في الارادة من التعريف يعني اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او

انه صح

او الميل التابع له جاز تعلقها بنفسها بالجواز ان يعتقد الشخص ان في اعتقاده لمنفعة فعل من الافعال
او في ميله اليه نفعا او مما يتبعه ثم يميل الى ذلك الاعتقاد وما يتبعه واما اذا فسرت بما اختاره من
انها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بنفسها لان ارادتنا ليست مقدورة لنا
والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى وهكذا الى ما لا يتناهى اللهم الا ان يذكر واهذا الفرق على تقدير
اقدار الله ايانا على الارادة فان العلماء بناء على هذا التقدير اختلفوا في ان تلك الارادة المقدورة
هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا او اوجبه الاشاعرة اذ لا يصدر فعل عن فاعل قادر عالم به
ذاكر له الا بارادته وقال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى الوجه الثاني
ان الانسان قد يريد شرب دواء كونه غاية الكراهة فيشربه ولا يشتهيه بل يتنفر عنه وقد يشتهي الطعام
اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه وقد وجد كل واحدة من الارادة والشهوة بدون الاخرى وقد
يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود وكذا الحال بين الكراهة والنفرة اي في الدواء
المذكور وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة وفي اللذيذ الحرام توجد الكراهة من الزاهد
دون النفرة الطبيعية وقد يجتمعان ايضا في حرام منفور عنه المقصد الخامس انها
اي الارادة غير التمني فانها لا تتعلق الا بمقدور مقارن لها عند اهل التحقيق والتمني قد يتعلق بالمحال
الذاتي وبالماضي وقد توهم جماعة ان التمني نوع من الارادة حتى عرفوه بانه ارادة ما علم انه لا يقع
او شك في وقوعه واتفق المحققون من الاشاعرة والمعتزلة على ان التمني غير الارادة والميل
الذي يسمونه ارادة كما هو بالتمني اشبه بالارادة فتامل المقصد السادس قال الشيخ
الاشعري وكثير من اصحابه ارادة الشيء كراهة ضده بعينها اذ لو كانت ارادة الشيء غيرها اي غير تلك
الكراهة فاما مثلها او ضدها فلا يجامعها لامتناع اجتماع المتماثلين والمتضادين واما خلافها
اي امر لا يماثلها ولا يضادها فيجامع ضدها بل يجامع كل واحد منهما ضد الاخرى اذ المخالف للشيء
يجوز اجتماعه معه ومع ضده كالحركة المخالفة للسواد فانها تجامعه وتجامع البياض ايضا ولكن ضد
كراهة الضد هو ارادة الضد فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لكن الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان فلا يجوز اجتماعهما وكذا ضد ارادة الشيء ارادة الضد فاذا جوزنا اجتماع كراهة
الضد مع ضد ارادة الشيء فيلزم كراهة الضد مع ارادته اي يلزم جواز اجتماعهما وانما لم يقل ضد
ارادة الشيء كراهة ذلك الشيء فيلزم ح اجتماع كراهة الضدين لان استحالته ممنوعة بخلاف استحالة
ارادتهما معا واستحالة ارادة الشيء مع كراهته وانه اي اجتماع كراهة الضد مع ارادته مح والجواب عن استدلال
الشيخ انا لا نسلم ان المخالف للشيء يجامع ضده لجواز تلازمهما اي تلازم الشيء ومخالفه بان يكون كل منهما

ملازوما للآخر ولا شك ان الملزوم يمتنع اجتماعه مع ضد اللازم فلا يجوز ح اجتماع شيء من
المتخالفين مع ضد صاحبه وجاز كون الشيء الواحد ضدا للمتخالفين وعلى هذا ايضا لا يجوز
اجتماع الشيء مع ضد ما يخالفه والا جاز اجتماعه مع ضده كالنوم هو ضد للعلم والقدرة المتخالفين
ولا يجامع شيء منهما ثم ما ذكرتم من الدليل وان دل بظاهره على ما ادعيتم فعندنا ما ينفيه وهو
ان شرط كراهة الضد الشعور به اتفاقا وضرورة وقد لا يشعر به اي بالضد حال ارادة الشيء
اذ يجوز ان يخطر شيء بالبال ويتعلق به الارادة مع الغفلة عن ضده فينفك ح الارادة
المتعلقة بالشيء عن كراهة الضد فلا يكون الارادة نفسها وبالجملة فاستلزام الشيء لنفسه لا يتوقف
على شرط وهو ظاهر واستلزام ارادة الشيء كراهة ضده متوقف على الشعور بالضد الذي ربما
لا يكون حاصلا مع حصول الارادة فلا يكون الارادة نفس تلك الكراهة ومنهم من قال ان
الشيخ لم يدع ان الارادة عين الكراهة على الاطلاق بل ادعى ان ارادة الشيء عين كراهة
ضده حال الشعور بالضد ولا يذهب عليك ان مثل هذا الكلام مما لا يلتفت اليه واذا ظهر
التغاير بين ارادة الشيء وكراهة ضده بما بيناه فهل الارادة مستلزمة لكراهة الضد مطلقا
اذ قد تبين انفكاكها عن الكراهة في بعض الصور بل بشرط الشعور به اي بالضد مختلف فيه قال
القاضي ابو بكر والامام الغزالي مستلزمة اي ارادة الشيء مع الشعور بالضد تستلزم كون الضد
مكروها عند ذلك المريد والظاهر عند المص خلافه لجواز ان يريد الشخص الضدين كل منهما
واحد من وجه ارادة على السوية او يترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح على نفع الآخر فيكونان
مرادين لا على السوية وهذا الظاهر الذي ذكره انما يتاتى اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع
او مما يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل يتقارب له كما هو راي الاشاعرة
فلا لان ارادة الضدين تستلزم اجتماعهما المقصد السابع قال القاضي من الاشاعرة
وابو عبد الله البصري من المعتزلة الارادة تفيد متعلقها صفة زائدة على ذات المتعلق سواء كان
ذلك المتعلق فعلا او قولا فللفعل تفيد كونه طاعة كالسجود بارادة لله تع ومعصية كا
لسجود بارادته للصنم وللقول تفيد كونه امرا او تهديدا فان ارادا اي القاضي والبصري
انها اي الارادة تفيد متعلقها صفة ثبوتية موجودة في الخارج منع كون الارادة كذلك وما
ذكر اي من كون الفعل طاعة او معصية ولهو كون القول امرا او تهديدا وصف اعتباري
لا تحقق له في الخارج كيف والقول لا وجود لجملته معا فكيف تقوم به صفة وجودية وان
ارادا انها تفيد متعلقها صفة اعتبارية فذلك مما لا نزاع فيه ولا قصور في ذكره من بعد

فايدة النوع الرابع من الكيفيات النفسانية القدرة وفيه مقاصد اربعة عشر بل ثلثة عشر
كما اطلع عليه الاول في تعريف القدرة وهي صفة تؤثر وفق الارادة فخرج من هذا التعريف
ما لا تؤثر كالعلم اذ لا تاثير له وان توقف تاثير القدرة عليه وخرج ايضا ما تؤثر لا وفق الارادة
كالطبيعة للبسايط العنصرية وقيل القدرة ما هو مبدأ قريب للافعال المختلفة والمراد بالمبدأ
هو الفاعل المؤثر والقريب احترازا عن البعيد الذي يؤثر بواسطة كالنفوس الحيوانية والنباتية
فانها مبادي لافعال مختلفة مثل الانماء والتغذية والتوليد لكنها بعيدة لكونها سارية باستخدام
الطبايع والكيفيات هكذا قيل وفيه بحث لان المؤثر في تلك الافاعيل ان كان هو الطبايع
والكيفيات دون النفوس النباتية والحيوانية كانت هذه النفوس خارجة بقيد المبدأ لانه الفاعل
وان كان المؤثر فيها هو النفوس وكانت الطبايع والكيفيات آلات لها لم تخرج بقيد القريب لان
الفاعل القريب قد يحتاج الى استعمال الآلة وقد يقال مع استخدامها اياهما انها تنهضهما للتاثير
في هذه الافاعيل وبهذا الانهاض تثبت الفاعلية للنفس في الحركة القسرية فانه يسخر طبيعة المقسور
للتحريك فكانت بحسب الظاهر داخلة في المبدأ وخارجة بالقريب فالنفس الفلكية قدرة
على التعريف الاول لانها تؤثر وفق الارادة وهذا انما يصح اذا حمل الصفة على ما يتناول الجوهر
والعرض معا كما يتناول العقل ايضا او يراد بالنفس الفلكية ما يكون صفة للفلك لا النفس الجوهرية
وان كان مستبعدا جدا دون التعريف الثاني لانها ليست مبدأ لافاعيل مختلفة بل لفعل واحد
على نسق واحد مع الشعور به والنفس النباتية هكذا في النسخ المشهورة وقيل هو سهو من
الناسخ لما مر من ان النفس النباتية ليست مبدأ قريبا والصواب ان يقال والقوة النباتية
لكن ما في الكتاب موافق للملخص بالعكس فانها قدرة على التعريف الثاني لكونها مبدأ قريبا لافاعيل
مختلفة دون التعريف الاول اذ لا شعور لها بافاعيلها واما القوة الحيوانية فقدرة على التعريفين
لكونها صفة مؤثرة وفق الارادة ومبدأ قريبا لافعال مختلفة والقوى العنصرية سواء اريد بها ما هو
صورة مقومة لما في الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالنارية والمائية وفي الاجسام المركبة تسمى
صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المعدنية للافيون والسقمونيا التي للمسهلات او ما هو عرض قايم
بها كالحرارة والبرودة ليست قدرة على التعريفين القدرة الحادثة على رأينا معاشر الاشاعرة
فانها لا تؤثر في فعل اصلا فلا يدخل في التعريف الاول وليست مبدأ الاثر قطعا فلا يدخل
في التعريف الثاني وان كان لها عندنا تعلق بالفعل يسمى ذلك التعلق كسبا والدليل على ان القدرة
الحادثة ليست مؤثرة انه لو كان فعل العبد بقدرته وتاثيرها فيه واقعا اي واقعا ان فعل العبد واقع

كالقاسرية

اذ لا ارادة لها ولا شعور
وليست افعالها مختلفة بل
على نهج واحد ويرد عليهما اي
على التعريفين صح صح

بقدرة الله تعالى اي قدرته تعالى متعلقة بفعل العبد بل هو واقع بتاثيرها فيه لما سيبرهن على
انه تعالى قادر على جميع الممكنات بل جميعها صادرة عنه فلو اراد الله شيئا من الافعال المقدورة
للعباد واراد العبد ضده لزم اما وقوعهما معا فيلزم اجتماع الضدين او عدمهما معا ولا شك ان
المانع من وقوع مراد كل منهما وقوع مراد الآخر فاذا لم يقعا وجب وقوعهما معا ويلزم ذلك المحال وايضا
اذا فرض ضدان لا واسطة بينهما كان عدمهما معا محالا او كون احدهما عاجزا غير قادر على ما فرض
قدرته عليه وتاثيره فيه وهو ايضا محال لا يقال كما انه يقع مقدورا لله تعالى لان قدرته اتم من
قدرة العبد في فعل اصلا بل يلزم تخلف اثرها عنها في هذه الصورة المفروضة لمانع اقوى منها اعني
قدرة الله تعالى ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في دليل التمانع على الوحدانية لان تخلف الاثر نقصان في
القدرة والناقص لا يكون الها وكونه عبدا لا يكون عبدا لانا نقول عموم القدرة لا يؤثر فان تعلق
القدرة بغير المقدور المعين لا اثر له في هذه المعين ضرورة فلما فرض تعلق قدرتهما بمقدور معين
كانت القدرتان متساويتين بالقياس اليه وكان تاثيرهما في طرفيه على سواء فكون تاثير احدهما
مانعا من تاثير الاخرى دون العكس ترجيح بلا مرجح وفيه بحث لان تعلق القدرتين بمقدور
معين لا يستلزم تساويهما لجواز ان يكون احد القادرين اقدر من الآخر مع تشاركهما في كون
ذلك المعين مقدورا لهما فان اختلاف مراتب القدرة بحسب الشدة والضعف جايز وهذا الدليل
الذي نفينا به تاثير القدرة الحادثة بعينه ينفي تعميم القدرة الحادثة فقال لو كان للعبد قدرة على فعل
مع ان ذلك الفعل مقدور لله تعالى فاذا فرض ان الله اراد شيئا واراد العبد ضده اي فانه
اي ما ذهب اليه جهم بن صفوان الترمذي من نفي قدرة العبد بالكلية غلو وتجاوز عن الحد
في الجبر لا توسط بين الجبر والتفويض كما هو الحق وانه اي ما ذهب اليه مكابرة ايضا ودفع
لما هو معلوم بالبديهة لان الفرق بين الصاعد الموضوع عال بالاختيار وبين الساقط
عن علو ضروري فالاول له اختيار اي له صفة توجب الصعود عقيبها ويتوهم كونها مؤثرة
فيه وتسمى تلك الصفة قدرة واختيارا دون الثاني اذ ليس له تلك الصفة بالقياس الى سقوطه
ويندفع الاشكال اللازم من تمانع قدرة الله تعالى وقدرة العبد بما ذكرناه من عدم تاثير قدرة
اي قدرة العبد فلا حاجة في دفعه الى ما ارتكبه من الغلو فان قال جهم لا اريد بالقدرة
الا الصفة المؤثرة فاذا لا تاثير كما اعترفتم به فلا قدرة ايضا كان منازعا في التسمية فانا نثبت
للعبد ذات الصفة المعلومة بالبديهة ونسميها قدرة فاذا اعترف جهم بتلك الصفة وقال انها
ليست قدرة لعدم تاثيرها كان نزاعه معنا في اطلاق لفظ القدرة على تلك الصفة وهو بحث

قدرة العبد الابدي انها
اعم منها لتعلقها بما لا
يتصور تعلق قدرة العبد
بها ولا يلزم من عدم تاثيرها

لنظهر وان قال حقيقة القدرة وماهيتها انها صفة مؤثرة فمعناه بان التاثير من توابع
القدرة وقد ينفك عنها كما في القدرة الحادثة عندنا المقصد الثاني هل يجوز
مقدور بين قادرين جوزه ابو الحسين البصري من المعتزلة مطلقا قيل معناه من غير تفصيل
بين ان يكون القادران مؤثرين او كاسبين او الآخر كاسبا ويرد عليه ان ابا الحسين لم
يقل بقدرة كاسبة بل هذا مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم ويحتمل ان يقال معناه الاطلاق
بالنسبة الى الخالق والمخلوق والمخلوقين وكانه نظر الى ان الدليل للتمانع انما يتم اذا كان
حصول مراد احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد الاله واما في غيره فلا يتم فان
الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون احد المخلوقين اقدر من الآخر فلا يكون وقوع
مراد الاقدر تحكما وجوزه الاصحاب لا مطلقا بل بين قادر خالق وقادر كاسب بناء
على اثبات قدرة للعبد غير مؤثرة في مقدوره بل متعلقة به تعلق الكسب مع شمول قدرة الله
تعالى لجميع الاشياء فيكون مقدور العبد كسبا مقدورا لله تعالى تاثيرا ومنعه المعتزلة اي منعوا جواز
كون مقدور بين قادرين مطلقا بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة على رايهم بل لا يكون القدرة
القدرة عندهم الا مؤثرة فيلزم التمانع على تقدير كون مقدور بين قادرين والمجوزون
من اصحابنا لكون مقدور بين قدرة كاسبة وقدرة مؤثرة كما مر اتفقوا على امتناع مقدور بين قدرتين
مؤثرتين للتمانع وعلى امتناع مقدور بين قدرتين كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله فعلا
متعلقا للقدرة الحادثة وانها اي القدرة الحادثة لا تتعلق بفعل خارج عن المحل اي محل تلك القدرة
الحادثة فلا اقدر زيد على فعل عمرو ولا يتصور اثنان هما محل لفعل واحد بل يكون كل واحد
من الاثنين محلا لفعل مغاير ولو بالتشخص لفعل الآخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل
واحد شخصي المقصد الثالث اتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة
صفة وجودية تتاتى معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وقال بشر بن المعتمر
القدرة الحادثة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات فجعلها صفة عدمية قال فمن اثبت صفة زائدة
على سلامة البنية فعليه البرهان واختار الامام الرازي في المحصل مذهبه حيث قال المرجع بالقدرة
في حقنا ان كان الى سلامة الاعضاء فهو معقول وان كان الى امر آخر ففيه النزاع وقال ضرار بن
عمرو وهشام بن سالم انها اي القدرة الحادثة بعض القادر فالقدرة على الاخذ عبارة عن اليد السليمة
والقدرة على المشي عبارة عن الرجل السليمة وقيل القدرة بعض المقدور وفساده اظهر من ان يخفى والله اعلم
المقصد الرابع اختلف في طريق اثباتها اي اثبات القدرة الحادثة والعلم بها واكثر ما عليه

او احدهما مؤثرا صح

الاشاعرة

الاشاعرة وهو انها تعرف وتعلم وجودها بالوجدان كما اشار اليه بقوله قلنا ان الفرق بين
الصاعد بالاختيار والساقط عن علو ضروري فانا نجد حالة الصعود امرا تاثيريا لنا
دون حالة السقوط وكذا نجد تفرقة ضرورية بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وقال الهمداني
من المعتزلة سواى طريق اثباتها تاتي الفعل اي تيسره من بعض الموجودين دون بعض فانا علمنا
تيسر فعل من موجود وتعذره من غيره علمنا ان الاول له قدرة دون الثاني قلنا الممنوع من
الفعل قادر عندكم على الفعل ومعلوم قدرته عليه ولا يتاتى منه الفعل حال كونه ممنوعا منه بل يتعذر
عليه فلا يختص طريق اثباتها بتاتي الفعل قال قال الهمداني يتاتى الفعل منه اي من الممنوع بتقدير
ارتفاع المانع قلنا فالعاجز يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع وهو العجز فيلزم ان يكون العاجز
قادرا فان قال القدرة مصححة للفعل لا موجبة له ولا شك ان الممنوع موصوف بما يصحح الا انه يخلف
عنه لاجل المانع بخلاف العاجز اذ ليس معه ما يصحح الفعل قلنا المعلوم بلا شبهة هو ان الفعل يتعذر
عليهما ما داما على حالهما فاذا فرض زوال ما بهما يتاتى الفعل منهما فمن اين لكم وجود المصحح مع
احدهما دون الآخر وقال ابو علي الجبائي هو اي طريق العلم بالقدرة العلم بصحة الشخص وسلامته
عن الآفات قلنا قد توجد تلك الصحة للشخص ولا قدرة له عند اتصافه باضدادها من النوم والعجز
فلا يكون تلك الصحة مستلزما للعلم بثبوت القدرة كيف والصحيح المتصف بتلك الاضداد لا قدرة
له اجماعا المقصد الخامس قال الشيخ واصحابه القدرة الحادثة مع الفعل اي انها توجد
حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به
اذ قبل الفعل لا يمكن الفعل بل يمتنع وجوده فيه والا اي وان لم يمتنع وجوده قبله بل امكن
فلنفرض وجوده فيه ثم اي في الحالة التي فرضناها انها حالة سابقة على الفعل ليست كذلك
بل هي حال الفعل هف محال لان كون المتقدم على الفعل مقارنا له يستلزم اجتماع النقيضين
اعني كونه متقدما وغير متقدم فقد لزم من وجود الفعل قبله محال فلا يكون ممكنا اذ الممكن
لا يستلزم المستحيل بالذات واذا لم يمكن الفعل ممكنا قبله لم يكن مقدورا قبله فلا يكون القدرة
عليه موجودة ولا شك ان القدرة بعد الفعل لا تتصور فتعين ان يكون موجودة معه
وهو المطلوب فان قيل لكن لا ندعي ان القدرة اذا وجدت في حال كانت متعلقة بوجود الفعل
في تلك الحال حتى يلزم امكان وجوده فيه بل نقول القدرة في الحال انما هي على ايقاع الفعل في ثاني
الحال وهو اي تعلق القدرة السابقة بالفعل على هذا الوجه لا يستدعي امكانه اي امكان الفعل
في الحال بل في ثاني الحال فلا يضرنا ما ذكرتم من ان الفعل ليس ممكنا قبل حدوثه في جواز كون القدرة

العلم صح

وجود صح

موجودة قبله قلنا الايقاع الذي هو تأثير القدرة الحادثة في الفعل وايجاده اياه على رايكم انكان
نفس الفعل على معنى ان التأثير في الفعل هو عين حصول الاثر الذي هو الفعل محال أي فالايقاع محال
في الحال لما ذكرنا من ان حصول الفعل مستحيل قبل زمان حدوثه وان كان غيره عاد الكلام فيه لان الايقاع
ممكن حادث فلا بد له من تأثير القدرة فيه فللايقاع ايقاع آخر ولزم التسلسل بان يكون بين القدرة
والفعل ايقاعات وتأثيرات غير متناهية لا يقال الايقاع امر اعتباري فلا حاجة الى ايقاع
آخر لانا نقول اتصاف الموقع بصفة الايقاع دون اللاايقاع يحتاج الى مرجح قطعا وهو المراد
بالتأثير والايقاع وفيه اي فيما ذكرناه من دليل الشيخ نظر يرجع ذلك النظر الى تحقيق
معنى قوله حصول الفعل قبل الفعل محال فانه قد يراد به اي حصول الفعل في زمان بشرط كونه
قبل الفعل محال فلا كلام فيه اذ لا شك انه متناقض لاستلزامه ان يكون ذلك الزمان متقدما على الفعل
وان لا يكون متقدما عليه بل معه واستلزامه ايضا وجود الفعل وعدمه معا لكن هذا المحال لم يلزم
من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده حتى يلزم امتناعه مطلقا منه مع فرض كون ذلك الزمان قبل
الفعل مقارنا لعدمه فيكون هذا المجموع محالا دون الفعل وحده بل هو ممكن في ذاته قطعا فلا يتصف
بالامتناع الذاتي اصلا بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به وقد يراد به معنى آخر
وهو وجود الفعل في زمان عدم الفعل لا بان يجتمع فيه مع عدمه بل بان يفرض خلو اي خلو ذلك
الزمان عن عدم الفعل ويفرض وقوع الفعل فيه بدله وانه غير محال في نفسه ولا يستلزم محالا
ايضا فيجوز تعلق القدرة به قبل حدوثه على هذا الوجه وذلك الذي ذكرناه من ان الفعل قبله
محال بشرط كونه قبل الفعل وليس يمتنع اذا لم يوجد بذلك الشرط كقعود زيد فانه مع شرط قيامه
اي مع كونه قاعدا قائما معا فيكون الاجتماع محالا لا القعود في نفسه ولا يمتنع قعوده في زمان
قيامه فانه لا يستحيل ان يعدم القيام ويوجد بدله القعود وقد وافق الشيخ في ان القدرة
الحادثة مع الفعل كثير من المعتزلة كالنجار ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابي عيسى الوراق
وغيرهم وقال المعتزلة اي اكثرهم القدرة قبل الفعل ويتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال
حدوثه ثم اختلفوا في بقاء القدرة فمنهم من قال ببقائها حال وجود الفعل وان لم تكن القدرة الباقية
قدرة عليه اي على ذلك الفعل لامتناع تعلقها به حال وجوده لكن يجب بقاؤها الى زمان وجود
مقدورها فانها شرط لوجود المقدور كالبنية المخصوصة المشروطة في وجود الافعال المقدورة
ومنهم من نفاه اي وجوب البقاء وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء
الفعل حال وجود القدرة ودليلهم على ان القدرة وتعلقها بالفعل انما هو قبله لا معه وجوه الاول

ان تعلق

المقدورة ...

ان حصول ...

فيه بل يلزم صحة

١٧٩

ان تعلق القدرة بالفعل بمعناه الايجاد وايجاد الموجود محال لانه تحصيل الحاصل بل يجب ان يكون
الايجاد قبل الوجود ولهذا صح ان يقال اوجده فوجد قلنا هذا مبني على ان القدرة
الحادثة مؤثرة وهو ممنوع وعلى تقدير تسليمه نقول ايجاده اي ايجاد الموجود بذلك الوجود
الذي هو به موجود في زمان الايجاد جائز بمعنى ان يكون ذلك الوجود الذي هو به موجود في زمان الايجاد
مستندا الى الموجد ومتفرعا على ايجاده والمستحيل على ايجاد الموجود بوجود آخر وتحقيقه ما مر
من ان التأثير مع حصول الاثر بحسب الزمان وان كان متقدما عليه بحسب الذات وهذا التقدم هو
المصحح لاستعمال الفاء بينهما الوجه الثاني ان جاز تعلق القدرة بالفعل الحادث حال حدوثه
يلزم القدرة على الباقي حال بقائه والتالي باطل بيان الملازمة ان المانع من تعلق القدرة بالباقي
ليس الا كونه متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود ايضا او نقول وجود الباقي هو
نفس الوجود حال الحدوث فلو تعلقت القدرة به حال الحدوث لتعلقت به حال البقاء لان المتعلق
واحد ولا تأثير لتغاير الاوقات في احكام الانفس قلنا يلزمنه اي يلزم تعلق القدرة بالباقي
لدوام وجوده بدوام تعلق القدرة به او نفرق بين الحادث والباقي بما يبطل به الملازمة المذكورة
اعني باحتياج الموجود عند عدم المقتضي لوجوده دون غيره وهو الباقي ومعناه ان الحادث
هو الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على عدمه وقد فرضنا وجوده هذا بخلاف
الباقي فانه كان موجودا حال الحدوث فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على الوجود وليس بمحال
لكونه مطابقا للواقع او بنقض دليلهما ولا تأثير العلم في الاوقات فان المؤثر في اتقان الفعل
واحكامه هو العلم او العالمية عندهم ولم يشترطوا مقارنة شيء منهما للاتقان حالة البقاء وان كان
ذلك مشروطا عندهم حال حدوثه وتأثيرنا تأثير الفعل في كون الفاعل فاعلا فان الفعل
مؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حال الحدوث وبتقدير كون الفعل باقيا عندهم لا يؤثر
في اتصافه بالفاعلية حال البقاء وبعضه بالمقارنة الاداة اذ توجبونها اي توجبون
مقارنتها للموجد حال الحدوث دون البقاء فلم يلزم من عدم المقارنة حال البقاء عدم
المقارنة حال الحدوث فكذا الحال في القدرة قال الآمدي ولو راموا الفرق بين هذه
الصور الثلث وبين القدرة لم يجدوا اليه سبيلا الوجه الثالث انه كون القدرة مع
الفعل لا قبله يوجب حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة
والمقدور معا فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته او من قدم قدرته قدم
مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوراته فقد ثبت تعلق

المقتضي

الاداة

القدرة لمقدورها قبل حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا فى القدرة الحادثة لكان ممتنعا فى القديمة
ايضا اجيب عن ذلك بان الفعل فى الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة قال المص
وفيه اى فى هذا الجواب الذى ذكره الآمدى نظر اذ فيه التزام لمذهب الخصم اعنى وجود
القدرة قبل الفعل وما ذكره فى الجواب بيان للسبب الذى به كان المقدور ممتنعا فراغ
القدرة فيكون تاييدا لمذهبه لا دفعا له فان قلت ان المعتزلة ادعوا وجود القدرة قبل الفعل
مع تعلقها به والمجيب سلم وجودها ومنع تعلقها فلا يكون التزاما لمذهبهم قلت وجود القدرة
مع انتفاء التعلق بالكلية مما اباه البديهة فلا بد ان يقال هناك تعلق معنوى غير كاف فى وجود
المقدور وبذلك يثبت القدرة قبل الفعل مع تعلقها فى الجملة وايضا ان امتنع تعلق القدرة
بالفعل فى الازل لامتناع كون الفعل ازليا فالتعلق اى تعلقها بالفعل قبله بزمان متناه
لا يمتنع فيرد الاشكال بحسبه اى بحسب هذا التعلق فيكون القدرة موجودة قبل الفعل ومتعلقة
به ايضا قبله بزمان محدود كان الفعل فيه ممكنا فالصواب فى الجواب ان يقال القدرة القديمة الباقية
مخالفة فى الماهية للقدرة الحادثة التى لا يجوز بقاؤها عندنا فلا يلزم من جواز تقدمها على الفعل جواز
تقدم الحادث عليه ثم ان القديمة متعلقة فى الازل بالفعل تعلقا معنويا لا يترتب عليه وجود الفعل
ولها تعلق آخر به حال حدوثه تعلقا حادثا موجبا لوجوده فلا يلزم من قدمها مع تعلقها المعنوى
قدم آثارها فاندفع الاشكال بحذافيره والوجه الرابع ان كانت القدرة على الفعل معه لا قبله يلزم
ان لا يكون الكافر فى زمان كفره مكلفا بالايمان لانه غير مقدور له فى تلك الحالة المتقدمة عليه بل نقول
يلزم ان لا يتصور عصيان من احد لان مع الفعل لا عصيان وبدونه لا قدرة فلا تكليف فلا عصيان
وايضا اقوى اعذار المكلف التى يجب قبولها لدفع المواخذة عنه هو كون ما كلف به غير مقدور له
فاذا لم يكن قادرا على الفعل قبله وجب رفع المواخذة عنه لعدم الفعل المكلف به وهو باطل باجماع
الامة ولو جوز تكليف الكافر بالايمان مع كونه غير مقدور له فليجز تكليفه بخلق الجواهر والاعراض
مما ليس مقدورا له اذ لا مانع من التكليف بهذا الخلق سوى كونه غير مقدور وقد فرضنا انه لا يصلح مانعا
قلنا نجوز تكليف المحال عندنا فيلزم جواز التكليف بالخلق المذكور ولنا الفرق وهو ان ترك الايمان
من الكافر حال كفره انما هو بقدرته وان لم يكن وجوده مقدورا له بخلاف عدم الجواهر والاعراض
فانه ليس مقدورا له اصلا فلا يلزم من جواز التكليف بالايمان جواز التكليف بخلقها وبالجملة فكون
الشئ مقدورا الذى هو شرط التكليف عندنا ان يكون هو اى ذلك الشئ متعلقا بالقدرة او يكون ضده
متعلقا لها وهذا الشرط حاصل فى الايمان فانه وان لم يكن مقدورا له قبل حدوثه لكن تركه بالتلبس

بصدده

بصدده الذى هو الكف مقدور له حال كونه كافرا بخلاف احداث الجواهر والاعراض فانه غير
مقدور له فعله ولا تركه فلا يجوز التكليف به واما ما ذكر من قضية الاعذار ووجوب قبولها
فمبنى على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسياتى ابطالها فروع للمعتزلة مبنية
على مذهبهم فى القدرة الحادثة الاول هل يخلو القادر عن جميع مقدوراته جوزه ابو هاشم
واتباعه مطلقا وفصل الجبائى فجوزه اى الخلو عن جميع المقدورات عند وجود المانع و
ومنعه عند عدمه فى المباشر دون المولد اى لم يجوز الخلو عند عدم المانع فى الافعال المباشرة
وجوزه فى الافعال المولدة وقد تبين ان القدرة الحادثة لا تخلو عن مقدورها عند الاشاعرة
الفرع الثانى انهم اتفقوا على انه تنقسم الافعال المقدورة الى ما لا يحتاج فى وقوعه الى آلة كالقائمة
بالمحل كالافعال القائمة بمحل القدرة مثل حركة اليد والى ما يحتاج فى وقوعه الى آلة كالخارجة عنه كا
كالافعال الخارجة عن محل القدرة مثل حركة الحجر بتحريك اليد وعند الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتعلق
بما فى غير محلها الفرع الثالث اتفقوا على انها لا تبقى غير متعلقة اى يستحيل ان توجد القدرة مع انها لا تتعلق
بمقدورها اصلا لكنهم اختلفوا فى كيفية تعلقها به فقيل القدرة الحادثة تتعلق بالفعل عقيبها اى فى وقت
وجودها متعلقة بالمقدور فى الحالة الثانية فقط فلا يتعلق به فى الحالة الثالثة الا فى الحالة الثانية وكذلك
المقدور فى الحالة الرابعة لا يتعلق به القدرة الا فى الحالة الثالثة وهكذا وقيل القدرة حال وجودها
متعلقة بما بعدها مطلقا اى هى فى تلك الحالة متعلقة بوجود الفعل فى الحالة الثانية والثالثة وما بعدها
ليس يختص تعلقها بوجود الفعل فى الحالة الثانية فقط قال الآمدى ثم ان المخصصين لتعلقها بالحالة الثانية
اختلفوا فالجبائى قال الفاعل فى الحالة الاولى التى وجد فيها القدرة دون الفعل يقال فى حقه
يفعل وفى الحالة الثانية التى هى حال وجود الفعل يقال فعل ولا يقال يفعل وقال ابنه فى الحالة الاولى
سيفعل وفى الحالة الثانية يفعل وقال ابن المعتمر يقال يفعل مطلقا اى فى الحالتين معا
وما ذهب اليه ابو هاشم اقرب الى قواعد العربية فان صيغة المضارع اذا اطلقت مجردة عن قرائن
الاستقبال يتبادر منها الحال وكان ابن المعتمر اختار مذهب الاشتراك والجبائى جعله حقيقة
فى الاستقبال الفرع الرابع قال ابو الهذيل العلاف القدرة على افعال القلوب معها ولا
يجوز تقدمها عليها والقدرة على افعال الجوارح يجب ان يكون قبلها قال الآمدى هذه وامثالها من
الاختلافات التى لا مستند لها يظهر فسادها باوائل النظر فيها والاشتغال بها تضييع
للزمان فى غير مهم فلذلك اعرضنا عنها الفصل السادس الممنوع عن الفعل فلا
يتصور كون الممنوع عن فعل قادرا عليه فى حالة المنع اذ لا فعل حينئذ فلا قدرة عليه وقال اى يكون

فان قد ترجح الاختيارى فى احدهما عند الجبائى لا لمجرد التأثير ولعل ابا هاشم كان يقول ان السكون الغير القصدى للعبد لم يكن اثر القدرته بل هو مخلوق للبارى تعالى والله تعالى قادر على مثل مقدور العبد عندهم وح لم يوجد شئ من مقدوراته المتعلقة ببدنه اصلا فانها انما تكون بحركة عضو من اعضائه باختياره والمفروض عدم الحركة اصلا وعدم القصد الى السكون الحاصل فيه ايضا كمال

وهذا لا ينافى ما ذكر فى الفرع الاول كما توهم فان تعلق القدرة اعم من تأثيرها اذ قد يكون قدرته متعلقة بشئ ولم يوجد ذلك المقدور منه سواء وجد من غيره او لم يوجد اصلا كمال

وهذا فى صيغة يفعل والظاهر ان صيغة فعل مجاز عنده ههنا واما مجرد تعلق القدرة فى الحالة الاولى بدون وجود المقدور اصلا فلا يكفى ان يكون صيغة الماضى حقيقة فيما يوجد فى الحال كما لا يخفى على من يعرف اللغة كمال

الممنوع قادرا على الفعل المعتزلة وفرقوا بين العجز والمنع حيث قالوا العجز يضاد القدرة دون
المقدور والمنع بعكسه فانه لا يضاد القدرة بل يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة سواء
كان المانع وجوديا مضادا بنفسه للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او وجوديا
مولدا للضد اى ضد المقدور كالاعتمادات الثقيلة المولدة للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية او كان
عدميا كانتفاء شرط من شرايط المقدور مثل انتفاء العلم بالفعل المحكم فانه ينافي وجود الاحكام دون
القدرة عليه وادعوا الضرورة في الفرق بين الزمن والمقيد اى قالوا لو لم يكن الممنوع قادرا على ما منع منه
لم يكن فرق بين الزمن الذى لا يتصور منه الحركة اصلا وبين المقيد الصحيح السالم عن الآفات المانعة
عن الحركة لان كل واحد منهما غير قادر على الحركة والانتقال من مكانه لكن الضرورة العقلية شاهدة
بالفرق بينهما وليس ذلك الا بان المقيد قادر على الحركة دون صاحبه وقالوا ايضا ان الصحيح السالم
عن الآفات اذا قيد كان قادرا على الحركة كما كان قادرا عليها قبل القيد وذلك لانه لم يتبدل ذاته
ولا صفته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة حال القيد الذى ليس هو ضدا لها فوجب بقاء قدرته
قطعا والجواب عن الاول ان يقال عندنا لا فرق بينهما الا ما يعود الى جريان العادة من الله سبحانه
بخلق الفعل مع القدرة فيه اى في المقيد حال ارتفاع القيد فان هذا الارتفاع معتاد وعدمه اى عدم
جريان العادة بخلق الفعل مع القدرة في الزمن فان ارتفاع زمانته غير معتاد وهذا المقدار
من الفرق كاف بشهادة البديهة والجواب عن الثاني انا نمنع عدم تبدل صفاته حال القيد فان
الله تعالى لم يخلق فيه القدرة حال كونه مقيدا او خلقها فيه حال كونه مطلقا ماشيا ولا حاجة لانتفاء
القدرة في المقيد المطروّ ضد من اضدادها عليه بل يكفيه انتفاء خلقها فيه المقصد
السابع قال الشيخ واكثر اصحابه بناء على كون القدرة عندهم مع الفعل لا قبله انها اى القدرة
الواحدة لا تتعلق بالضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما لتلك القدرة المتعلقة بهما بل قالوا
ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين مطلقا سواء كانا متضادين او متماثلين او مختلفين لا معا ولا
على سبيل البدل بل القدرة الواحدة لا تتعلق الا بمقدور واحد وذلك لانها مع المقدور ولا شك
ان ما نجده عند صدور احد المقدورين منا مغاير لما نجده عند صدور الآخر وقالت المعتزلة اى
اكثرهم قدرة العبد تتعلق بجميع مقدوراته المتضادة وغير المتضادة وقول ابي هاشم من بينهم متردد
ترددا فاحشا فقال مرة القدرة الكاملة القائمة بالقلب تتعلق بجميع متعلقاتها كالاعتقادات
والارادات وكونها دون القدرة القائمة بالجوارح فانها لا تتعلق بجميع مقدوراتها من الاعتمادات
والحركات وغيرها وقال ثانية اخرى كل واحدة منهما اى من قدرة القلب وقدرة الجوارح تتعلق

وصح
وفي بعض النسخ لم يوجد
الواو العاطفة ههنا لكن
وجودها اولى اذ العلم
عندهم علة الاتقان لا شرط
فلا يندرج انتفاؤه في قوله
كانتفاء شرط من شرايطه
كما لا يخفى
فوجب بقاء يم نسخة

بجميع متعلقاتها دون متعلقات الاخرى وقال ثالثة كل واحدة منهما تتعلق بمتعلقاتهما التي
هي افعال القلوب والجوارح جميعا غير ان كلا منهما لا يوثر في متعلقات الاخرى لعدم الآلة اى يمتنع ايجاد
افعال الجوارح بالقدرة القائمة بالقلب لعدم الآلات والبنية المخصوصة المناسبة لتلك الافعال و
كذا العكس وقال مرة رابعة القدرة القلبية تتعلق بمتعلقها معا دون القدرة العضوية
فانها تتعلق بافعال الجوارح دون افعال القلوب وقال ابن الراوندي من المعتزلة وكثير من اصحابنا
انما تتعلق القدرة الحادثة بالضدين بدلا لا معا واجمعت المعتزلة على انها اى القدرة الواحدة تتعلق
بالمتماثلات من جنس واحد من المقدورات على تعاقبها في الازمنة والاوقات مع اتفاقهم بأسرهم على انه لا تتعلق
بها اى بتلك القدرة الواحدة مثلان في محل واحد في وقت واحد وانتم اى المعتزلة بعدتم فيما ذهبوا
اليه من تعلق القدرة بالضدين الضرورة اذ لا معنى للقدرة الا التمكن من الطرفين اى طرفي الفعل
المقدور ومن لا يكون قادرا على عدم الفعل وتركه الذى هو ضده ومنافيه فهو مضطر وملجأ الى
الفعل بحيث لا يقدر على الانفكاك عنه لا قادر عليه وهو باطل وعليه اى على كون المكلف قادرا
متمكنا من الفعل يبتنى التكليف الدينى الحق والثواب والعقاب على الافعال القلبية والقالبية واما
واذا تعلقها بالمتضادات فعلها بغيرها اولى والجواب عن ذلك بانه ان اريد بكونه مضطرا ان فعله
غير مقدور له فممنوع وان اريد به ان مقدوره ومتعلق قدرته متعين وانه لا مقدور له بهذه القدرة
سواه فهذا غير ما ندعيه ونلتزمه ولا منازعة لنا في تسميته مضطرا فان الاضطرار بمعنى امتناع الانفكاك
لا ينافي القدرة الا ترى ان من احاط به بنا من جميع جوانبه بحيث يعجز من الخروج من جهة الى اخرى فانه
قادر على الكون في مكانه باجماع منا ومنهم مع انه لا سبيل له الى الانفكاك عن مقدوره قال الآمدي
ولئن سلمنا ان القادر على الشىء لا بد ان يكون قادرا على ضده ~~فلم لا يجوز ان يكون قادرا على ضده~~
قلنا جاز ان يكون القدرة المتعلقة بهما متعددة لا واحدة قال الامام الرازى القدرة تطلق على
مجرد القوة التى هى مبدأ الافعال المختلفة الحيوانية وهى القوة العضلية التى هى بحيث متى انضم اليها ارادة
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الآخر حصل ذلك الآخر ولا شك ان نسبتها اى
نسبة هذه القوة الى الضدين سواء وهى قبل الفعل والقدرة تطلق ايضا على القوة المستجمعة
لشرايط التأثير بها ولا شك ان القوة المستجمعة لا تتعلق بالضدين معا والا اجتمعا في الوجود
بل هى اى القوة المستجمعة بالنسبة الى مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين
او غير متضادين وذلك لاختلاف الشرايط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية
كل مقدور لها شرط مخصوص به يتميز وجوده من بين المقدورات المشتركة في تلك القوة المجردة

ثبت صح

نعين لها صح

اليها صح

ابهاا صح

الى كل صح

الا ترى ان القصد المقارن بها شرط لوجودها دون غيرها وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر
التام ولعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فلذلك حكم بانها مع
الفعل وانها لا تتعلق بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك حكموا
بوجودها قبل الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا وجه الجمع بين المذهبين وقد تكلف هذا المحق بعض
النسخ وتوجيهه ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال انه اراد بالقدرة
القوة المستجمعة لشرائط التاثير وقد يقال ايضا يلزم من تفسيرها بهذه القوة ان يكون اطلاق القدرة
على افرادها بالاشتراك اللفظي وليس بشيء لان القوة المستجمعة مشترك بينهما وان كانت هي في انفسها متخالفة
بالماهية او بالهوية المقصد الثامن العجز عرض موجود مضاد للقدرة باتفاق
من الاشاعرة وجمهور المعتزلة خلافا لابي هاشم في آخر اقواله حيث ذهب الى انه اي العجز عدم القدرة
ونفى كونه معنى موجودا مع انه معترف بوجود الاعراض وخلافا للاصم فانه نفى كون العجز عرضا موجودا
من جهة انه نفى الاعراض مطلقا لنا في اثبات كونه وجوديا التفرقة الضرورية بين الزمن والممنوع
من الفعل فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من القيام مع سلامته وما هي
الا ان في الزمن صفة وجودية هي العجز وليس هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها اي
التفرقة الضرورية عائدة الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان الممنوع قادر على رأيه
كما مر قال الامام الرازي لا دليل على كون العجز صفة وجودية وما يقال من ان جعل العجز عبارة
عن عدم القدرة ليس اولى من العكس ضعيف لانا نقول كلاهما محتمل واذا لم يقم دليل على احدهما
كان الاحتمال باقيا وفي نقد المحصل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز عبارة عن آفة
تعرض للاعضاء ويكون القدرة اولى بان لا يكون وجودية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت
القدرة بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وتسمى بالتمكن او بما هو علة له وجعل العجز عبارة عن عدم
تلك الهيئة كانت القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة
الارتعاش عن حركة الاختيار فالعجز وجودي ولعل الاشاعرة ذهبوا الى هذا المعنى فحكموا بكونه وجوديا
ثم قال الشيخ ابو الحسن الاشعري في الاصح من قوليه العجز انما يتعلق بالموجود دون المعدوم على قياس
القدرة والزمن عاجز عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم فان التعلق بالمعدوم خيال محض
لا عبرة به اصلا واختار على هذا القول ان العجز لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو ما ذكره
في القدرة وله قول ضعيف وهو انه اي العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود واليه ذهبت المعتزلة
وكثير من اصحابنا وعلى هذا فالزمن عاجز عن القيام المعدوم لا عن القعود الموجود وان كان مضطرا

اليه

اليه بحيث لا سبيل له الى الانفكاك عنه وجاز تعلقه اي تعلق العجز بالضدين فرع ذلك اي يجوز على
هذا القول تعلق العجز الواحد بالضدين وان لم يجز تعلق القدرة الواحدة بهما وذلك لان العجز
متعلق بالعدم ويجوز اجتماع الضدين فيه والقدرة متعلقة بالوجود ولا يجوز اجتماعهما فيه وكذا يتقدم
العجز على المعجوز عنه في هذا القول واما على القول الاول فلا يسبق ولا يتعلق بالضدين كما عرفت
معتمد القول الاول الذي هو الاصح انه اي العجز ضد القدرة في جهة التعلق فتعلقهما واحد والا
لما تضادا اي التعلق والقدرة متعلقة بالموجود كما مر فيكون العجز متعلقا به ايضا ونظيره ذلك الارادة
والكراهة فانهما لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف متعلقهما لم يتضادا ومعتمد القول الثاني
هو الاجماع من العقلاء على عجز الزمن من القيام مع انه معدوم قال المصنف ولو قيل في الاستدلال
على القول الثاني ان لم يتعلق العجز بالمعدوم يلزم عدم عجز المتحدى بمعارضة القرآن اي يلزم ان لا يكون
المتحدى بمعارضته عاجزا عن الاتيان بمثله بل يكون عاجزا عن عدم الاتيان بمثله وانه خلاف الاجماع لان
الامة مجمعون على عجزه عن الاتيان بمثل القرآن وخلاف المعقول ايضا لان العقل يحكم بان المعارضة
انما يكون بالاتيان لا باعدامها لكان حسنا جدا ويمكن الجواب عن الاستدلال بان العجز يقال بالاشتراك
اللفظي لعدم القدرة وهو ظاهر وللصفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة كما في المرتعش فالزمن
عاجز عن القيام بالمعنى الاول دون الثاني وعاجز عن القعود بالمعنى الثاني والمتحدون عاجزون بالمعنى
الاول عن الاتيان بمثل القرآن وكان الشيخ بنى قوله على هذين المعنيين كما اشير اليه المقصد التاسع
المقدور هل هو تبع للعلم او للارادة للمعتزلة فيه خلاف فقال قوم منهم هو تبع للارادة فلانه اي كون
المقدور تبعا للارادة حقيقة القدرة ومقتضاها فانها صفة تؤثر على وفق الارادة فيكون المقدور
تبعا للارادة قطعا ومن قال منهم هو تبع للعلم فلان صاحب الملكة في صناعة اذا ولها مدلها يصدر
عنها افعال محكمة متقنة لا لقصدها اي لا يقصد تفاصيل اجزائها ولو قصدها لم توجد على تلك الوجه
من الحسن والاحكام فان الكاتب الحاذق يكتب على كتبة في حرف واحد بلا قصد اليها ولو لاحظها
وقصد اليها لتعذر عليه كثير منها واما الاشاعرة فقد حكموا بان مقدورات العباد مخلوقة لله تعالى بارادته
المتعلقة بها بتفاصيلها المقصد العاشر هل النوم ضد للقدرة فلا يكون
ح فعل النائم مقدورا له او ليس ضدا لها فجاز ان يكون فعله مقدورا له فنقول اتفقت المعتزلة
وكثير منا على امتناع صدور الافعال المتقنة الكثيرة من النائم و في جواز صدور الافعال المحكمة القليلة
منه بالتجربة ثم اختلف المجوزون في هذه الافعال القليلة فقيل هي مقدورة له وان كان لا علم له بها
فان النوم لا يضاد القدرة مع كونه مضادا للعلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وقال الاستاذ

دقائق

ابو اسحق

أي غير مقدورة فإن النوم يضاد القدرة كما يضاد العلم وسائر الإدراكات وتوقف القاضي أبو بكر وكثير
من أصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الأفعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية له بل كلاهما محتمل بلا ترجيح
قال الآمدي قد يدعى الضرورة في العلم بكونها مقدورة للنائم من حيث إنا نفرق بين ارتعاد يده في نومه
وبين تقلبه وقبض يده وبسطها كما نفرق بينهما في حق المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بينهما في النائم
لم يبعد عنده التشكيك في تسويتهما في حق اليقظان وهو بعيد عن المعقول قال هذا وإن كان في غاية
الوضوح لكن فيه من مذهب القاضي نوع حزازة فإنا قطعنا بكون الرعدة ضرورية وكون القيام مثلا
مكتسبا في حق المستيقظ فلعل الاستيقاظ شرط في الاكتساب أو النوم مانع منه ولما كان للقائل أن يقول إذا
كان النوم مضادا للعلم وباقي الإدراكات فماذا تقول فيما يراه النائم ويدركه بالبصر والسمع وغيرهما أشار
إلى جوابه بقوله وأما الرؤيا فخيال باطل عند المتكلمين أي جمهورهم أما عند المعتزلة فلفقد شرائط الإدراك حالة النوم
من المقابلة وانبثاث الشعاع وتوسط الهواء الشفاف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجاب إلى غير ذلك من الشرائط
المعتبرة في الإدراكات فما يراه النائم ليس من الإدراكات في شيء بل هو من قبيل الخيالات الفاسدة والأوهام الباطلة
وأما عند الأصحاب إذ لم يشترطوا في الإدراك شيئا من ذلك أي مما ذكر من الشرائط المعتبرة عند المعتزلة فلأنه
أي الإدراك في حالة النوم خلاف العادة أي لم تجر عادته تعالى بخلق الإدراك في الشخص وهو نائم ولأن النوم ضد
للإدراك فلا يجامعه فلا يكون الرؤيا إدراكا حقيقة بل من قبيل الخيال الباطل وقال الأستاذ أبو إسحق إنه
أي المنام إدراك حق بلا شبهة إذ لا فرق بين ما يجده النائم من نفسه في نومه من الإبصار للمبصرات وسمع للمسموعات
وذوق للمذوقات وغيرها من الإدراكات وبين ما يجده اليقظان في يقظته من إدراكاته فلو جاز التشكيك
فيه أي فيما يجده النائم لجاز التشكيك فيما يجده اليقظان ولزم السفسطة والقدح في الأمور المعلومة حقيتها
بالبديهة ولم يخالف الأستاذ في كون النوم ضدا للإدراك لكنه زعم أن الإدراك يقوم بجزء من أجزاء الإنسان
غير ما يقوم به النوم من أجزائه فلا يلزم اجتماع الضدين في محل واحد وقال الحكماء المدرك في النوم موجود
في الحس المشترك وذلك لأن الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة فإن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور
المحسوسات الخارجية وأدتها إلى الحس المشترك صارت تلك الصور مشاهدة هناك ثم إن القوة المتخيلة التي
من شأنها تركيب الصور إذا ركبت صورة فربما انطبعت تلك الصورة في الحس المشترك وصارت مشاهدة
على حسب مشاهدة الصور الخارجية فإن الخارجية لم تكن مشاهدة لكونها صورة خارجية بل لكونها مرتسمة في
الحس المشترك ومن طباع القوة المتخيلة التصوير والتشبيه دائما حتى لو خليت وطباعها لما فترت
عن هذا الفعل أعني رسم الصور في الحس المشترك إلا أن هناك أمرين صارفين لها عن فعلها أحدهما ورود
الصور من الخارج على الحس المشترك فإنه إذا اشتغل بحفظ الصور لم يتسع لانتقاشه بالصور التي تركبها

المتخيلة

مكتسبة — تقلبه — لم يبعد عند التشكيك — حالة النوم — تخلق — حقيقتها — المحسوسات — ركبت — صور

المتخيلة فيعوقها ذلك عن عملها لعدم القابل وثانيهما تسلط العقل والوهم عليها بالضبط عندما
تستعملانها فيعوقها بذلك عن عملها وإذا انتفى أحد الشاغلين أو كلاهما تفرغت لفعلها وظهر
سلطانها في التصوير ولا شك أن الشخص إذا نام انقطع عن الحس المشترك توارد الصور من الخارج
فتتسع لانتقاش الصور من الداخل إذا عرفت هذا فنقول ما يدركه النائم ويشاهده صور مرتسمة
في الحس المشترك موجودة فيه ويكون ذلك أي وجدانه في الحس المشترك وارتسامه فيه على وجهين الأول
أن يرد ذلك المدرك عليه أي على الحس المشترك من النفس الناطقة وهي تأخذه من العقل الفعال فإن جميع
صور الكائنات من الأزل إلى الأبد مرتسم فيه بل في جميع المبادي العالية والملائكة السماوية ومن
شأن النفس الناطقة أن تتصل بتلك المبادي اتصالا معنويا روحانيا وتنتقش ببعض ما فيها مما
هو حصة كان أو سيكون أو كائن الآن لاستغراقها في تدبير البدن لا تفرغ لذلك فإذا حصل لها بالنوم أدنى
فراغ فربما اتصلت بها فارتسم فيها ما يليق بها من أحوالها وأحوال من يقرب منها من الأهل والولد
والإقليم والبلد حتى لو اهتمت لمصالح الناس رأتها ولو كانت منجذبة الهمة إلى المعقولات لاحت لها
أشياء منها ثم إن ذلك الأمر الكلي المنتقش في النفس يلبسه ويكسوه الخيال أي القوة المتخيلة لما جبل الخيال
عليه من المحاكاة والانتقال من شيء إلى آخر مشابه له بوجه ما ومن التفصيل بين الأشياء المنفصلة و
والتركيب بين الأمور المتناصلة على وجوه مختلفة وأي شيء صورة أي يلبسه صورة جزئية إما
قريبة من ذلك الأمر أو بعيدة منه فيحتاج في معرفة ما ارتسم في النفس على الوجه الكلي إلى التعبير وهو
أن يرجع المعبر رجوعا قهقريا يجرده أي لما رآه النائم عن تلك الصور التي صورتها المتخيلة حتى يحصل
المعبر بهذا التجريد إما بمرتبة أو بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير والكسوة ما أخذته النفس
من العقل الفعال فيكون هو الواقع المطابق لما في نفس الأمر وقد لا يتصرف فيه أي فيما أخذته
الخيال فيؤديه كما هو بعينه أي لا يكون هناك تفاوت إلا بالكلية والجزئية فيقع ما رآه النائم من غير حاجة
إلى الرؤيا إلى التعبير وقد يتصرف فيه تصرفا كثيرا فينتقل منه إلى نظيره ومن ذلك النظير إلى آخر
وهكذا مع تفاوت وجوه المناسبة في تلك النظائر حتى ينسد على المعبر طريق الوصول إليه الوجه الثاني
أن يرد عليه أي على الحس المشترك لا من النفس بل إما من الخيال الذي هو خزانة صور المحسوسات بالحواس
الظاهرة مما ارتسم فيه في اليقظة فإن القوة المتخيلة لما وجدت الحس المشترك خاليا صورت فيه بعض
الصور الخيالية ولذلك فإن من دام فكره في شيء وارتسمت صورته في الخيال يراه في منامه وقد تركب
المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة وتنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع أن تلك
الصورة لم يكن مرتسمة في الخيال من الأمور الخارجية وقد تتصل إليها بعض الصور المتأدية إليه من الخارج

الخارجية

فيتسع — جميع — بتلك — بدنها — يقرب — اهتمت لمصالح الناس — المتصلة — الكلي — التعبير — في الرؤيا إلى التعبير — خاليا — في شيء

تخلو ثمة

وتنبيهها هناك ولذلك قلما تخلو النوم عن المنام من هذا القبيل واما مما توجبه مرض كثوران
خلط من الاخلاط الاربعة او بخار فان المرض اذا اثار خلطا او بخارا وتغير مزاج الروح الحامل
للقوة المتخيلة تغيرت افعالها بحسب تلك التغيرات ولذلك فان الدموى يرى في حلمه الاشياء الحمر
والصفراوى يرى النيران والاشعة والسوداوى يرى الجبال والادخنة والبلغمى يرى المياه
والالوان البيض وبالجملة فالمتخيلة تحاكى كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا الوارد على الحس المشترك
بتشبيه الوارد بن عليه من الخيال او مما يوجبه مرض او غلبة خلط من قبيل اضغاث الاحلام لا يتبع
…هو ولا تعبير بل لا تعبير له فروع للمعتزلة متفرعة على القدرة والعجز الاول اختلفوا في من — هو ولا تعبير بل لا تعبير له
يتمكن من حمل مائة من فقط ولا يتمكن من حمل مائة اخرى معها اى مع المائة الاولى فقيل هو عاجز عن
حملها اى عن حمل المائة الاخرى هذا هو المطابق لكلام الامدى وان كان الموجود في اكثر النسخ حملهما وقيل
هو لا يوصف بالعجز ولا بالقدرة بالنسبة الى الاخرى فلا يقال هو عاجز عن حمل المائة الاخرى ولا
هو قادر عليها وقيل هو قادر على حمل احدهما اى احدى المائتين من غير تعيين وغير قادر على
احدهما من غير تعيين اى هو قادر على حمل مائة غير معينة من هذه الجملة وليس بقادر على حمل مائة منها
غير معينة ايضا والكل اى جميع هذه الاقوال الثلثة مناقض لاصلهم ومذهبهم في وجوب تعلق القدرة بجميع — كانت
المقدورات فان المائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فالقول بانه عاجز
عنها او غير قادر عليها مناقض لذلك الاصل فان قيل مذهبنا ما ذكرتم لكن لا مطلقا بل بشرط
وهو انه لا تتعلق القدرة الواحدة في وقت واحد في محل واحد من جنس واحد باكثر من مقدور واحد
ولو كانت القدرة على حمل مائة قدرة على حمل مائة اخرى لكان ذلك مخالفا لاصلنا المشروط بما ذكرنا قلنا
في الرد عليهم المحل فيما نحن فيه هو المحمول المتحرك وهو مختلف يعنى ان المقدور هنا هو الحركة ومحلها المائتان
وهو متعدد لا واحد فلا يكون تعلق القدرة بحركتهما مخالفا لذلك الشرط فان قالوا المحل وان كان مختلفا — محل
الا انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى الاعتمادات في احد المائتين فهو لا يقدر على الجميع الا بزيادة
في القدرة موازية لاعتمادات المائة الاخرى حتى لو خلقه ذلك الزائد لكان قادرا على رفع الجميع قلنا هذا
وان كان في المائتين المتلاصقتين فما تقولون في مائة اخرى منفصلة عن المائة المحمولة فان قلتم انه متمكن
من حملها مع حمل الاولى مع انه لم يوجد له من القدرة غير ما يوازى اعتمادات الاولى فهلا يجوزون ذلك
في المائتين المتصلتين وان قلتم انه لا يتمكن من حملها بالقدرة التى يتمكن بها من حمل المحمولة فقد ناقضتم
اصلكم لا محالة لان المقدورين من جنس واحد في محلين مختلفين الفرع الثانى يجوز ان تتعدد كل منهما — شخصان ثمة
على حمل مائة من اذا اجتمعا عليه اى على حمل المائة وحملاها معا فقد اختلف المعتزلة ههنا فمنهم من قال وهو الكعبى

١٩٤

حملها فانه تعلقت كل واحد قدرة واحد فكل منهما يفعل في كل جزء من اجزاء المائة حال الاجتماع ما كان يفعله
حال الانفراد ويلزمه اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد فيستغنى بكل منهما عن الآخر — جزاء
وربما التزم هذا القائل جواز اجتماعهما وان كان مستبعدا بل مستحيلا ومنهم من قال وهو ابو هاشم — الضيمرى
الصيمرى والكعبى هذا حامل للبعض بحيث لا يشاركه فيه صاحبه وذاك حامل للبعض الآخر كذلك فلا
يثبت لهما فعلان في جزء واحد من المائة المحمولة ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا بد ان يكون فعل كل منهما في
بعض معين في نفس الامر ولا سبيل الى ذلك فان نسبة كل جزء من اجزاء المائة المذكورة الى كل واحد
من القادرين على السوية فلا يتعين شيء منها لفعل احدهما الفرع الثالث وهو مبنى على اثبات
القدرة الحادثة والتوليد ايضا قالوا القدرة الواحدة قد تولد في محال متفرقة كا حركات متعددة الى — آخر
جهات مختلفة فيجوز ان يحرك الشخص بقدرة واحدة جزءا الى جهة وجزءا الى جهة اخرى وجزءا ثالثا الى
جهة ثالثة وهكذا بان يضرب مثلا عليها دفعة فيتفرق في تلك الجهات واما في محال مجتمعة كالاجزاء — معها
متلاصقة فلا يجوز ان يولد القدرة الواحدة فيها حركات متعددة بان يتحرك معا الى جهة واحدة بل يمتنع
على عشرة اجزاء مجتمعة متلاصقة عشرة اجزاء من القدرة فالقدرة على تحريك كل جزء من تلك العشرة — باداء
المجتمعة غير القدرة على تحريك الجزء الآخر فيكون هناك عشر قدر بازاء عشرة اجزاء وبالجملة يجب
ان يكون عدد القدر القائمة بالقادر على التحريك مساويا لعدد الاجزاء المجتمعة والا اى وان لم يكن — ههنا كم
القدرة على تحريك جزء غير القدرة على تحريك الجزء الآخر بل جاز ان يكون القدرة على تحريك جزء قدرة
على تحريك جزئين لكان اى تلك القدرة وذكرها بتاويل التمكن قدرة على تحريك الاجزاء بالغة ما بلغت — …بلغت
اذ ليس عدد اولى من عدد فيلزم ان يقدر النملة على تحريك الجبل وهو باطل بالضرورة وقد عرفت
بطلان عدم الاولوية قال الامدى هذا الفرع مما اتفق عليه القائلون بالتوليد وهو
من قبيل تحكماتهم البارذة ودعاويهم الجامدة فانه اذا قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك
الاجزاء المتفرقة ويوجب في كل واحد منها حركة ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع انه لم
يحدث بالانضمام تغير ولا زيادة في الاجزاء بل لا فارق هناك سوى الاجتماع والافتراق لم يجدوا
الى الفرق سبيلا ولذلك قال ابو هاشم وغيره من فضلاء المعتزلة لا ندرى لذلك سببا غير انا وجدنا
ان ما يسهل علينا تحريكه عند الافتراق يعسر علينا ذلك عند الاجتماع وهذا الذى قالوه وان كان حقا — …يسهل
الا انه لا يدل على الوجوب اجتماع قدر موازية لا عداد الاجزاء المتلاصقة ولا على ان يكون هناك حركات
بعدد الاجزاء لجواز ان يقال جرى عادته تعالى بخلق القدرة على التحريك حال الافتراق دون الاجتماع
وان يقال ايضا جاز ان يتوقف التحريك في المجتمعة على وجود قدرة اخرى منضمة الى الاولى غير ان تكون

علة القدرة كعدد الاجزاء ولا مخلص لهم عن ذلك واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك
الا ترى انا نجد القادر على الشئ يمتنع عليه الشئ بالربط والتقييد وليس ذلك الا بسبب انضمام اجزاء
القيد الى رجليه وهو مبني على اصله في جواز منع القادر وقد بان بطلانه وان سلمنا صحة المنع فلا
نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه بل جاز ان يكون المنع لمعنى يختص بصورة القيد كما
وجد له فيما نحن فيه من الاجزاء المجتمعة وكيف لا والفرق واقع بينهما من جهة ان مانع القيد لا يزول
وان تضاعف القيد بخلاف الاجزاء المجتمعة فانه قال يزول المانع ثم بيان لو وجد قدر
موازية لعدد الاجزاء المنضمة ومما نقلناه تبين ان كلام الجبائي من تتمة الفرع الثالث كما
هو المطلب لكن الموجود في اكثر نسخ الكتاب هكذا الرابع اي من الفروع قال الجبائي الاجتماع
يمنع التحريك كالقيد فانه مانع عن الشئ لمن هو قادر عليه وهو اي كون القيد ما نعا من الفعل
فرع ان المعدوم مقدور حتى يتصور كون القادر على فعل ممنوعا منه اذ لا مجال للمنع بالقياس الى الفعل الموجود
لكنا بينا بطلان كون المعدوم مقدورا بما ثبت من وجوب كون القدرة مع الفعل لا قبله وبه اي بكون
الاجتماع مانعا عن التحريك منع الجبائي كون القادر على محل به من قادرا على محل الماية الاخرى معها
وحكم بانه ليس قادرا على محلها وفيه بحث لان كون الاجتماع ما نعا من الفعل يقتضي كون ذلك القادر
قادرا على محل الاخرى ممنوعا منه لا كونه ليس قادرا عليه الحادي عشر اي من مقاصد هذا النوع وكانه
سهو من الناسخ فان هذا البحث من فروع المعقولة لا من مقاصد النوع الرابع فان جعل كلام الجبائي
من تتمة الفرع الثالث كما فعله بعضهم في شرح هذا الكتاب كان هذا فرعا رابعا وان جعل فرعا
على حدة كان هذا فرعا خامسا واما جعله مقصدا حادي عشر فلا وجه له القدرة المحركة لمنه و
وهو هل يتعدد ويقوى على التصعيد والرفع الى الجهة الفوقانية منهم من جوزه ومنهم من منعه للفرق
بين الدحرجة والرفع ضرورة فان كل عاقل يجد تفاوتا بينهما ويعلم ان رفع شئ اشق واقوى من
تحريكه دحرجة وعليه اي على المنع البهشمية اي الطائفة التابعة لرأى ابي هاشم واوجبوا للتصعيد والرفع
زيادة قدرة واحدة على القدرة المحركة لمنه وسرح ولا يخفى ما فيه من التحكم اذ لا وجه لحصر الزيادة الكافية
على القدرة الواحدة لجواز الاحتياج الى ما يزيد عليها المقصد الثاني عشر بل الحادي
عشر لما عرفت القدرة مغايرة للمزاج من وجهين الاول المزاج واقع من الكيفيات المحسوسة بالقوة
اللامسة وذلك لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع المشهورة وهي بالحقيقة من جنسها الا
انها منكسرة ضعيفة بالنسبة اليها فيكون اثرها وحكمها من جنس احكام هذه الكيفيات الا انه يكون اضعف
من احكامها ولا شك ان احكام هذه الاربع وآثارها من جنسها ايضا فالمزاج واقع من جنس الكيفيات الملموسة

لمن ...
على محلها ...
لا كونه غير قادر عليه
المقصد
منهم ...
شئ اشق ...
جنس ...
منكسرة ...

دون القدرة فانها ليست مدركة باللمس وليس اثرها من جنس هذه الكيفيات فليست القدرة نفس
المزاج بل هي كيفية تابعة له الثاني المزاج قد يمانع القدرة كما عند اللغوب فان من اصابه لغوب واعياء
يصدر عنه افعاله بقدرته واختياره ومزاجه مانع عنه في تلك الافعال والشئ لا يمانع نفسه فالقدرة غير
المزاج المقصد الثالث بل الثاني عشر قال الامام الرازي لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود
في الحيوان الذي يتمكن به ان يصدر عنه افعال شاقة من باب الحركات ليست باكثرية الوجود عن الناس
ثم ان للقوة بهذا المعنى مبدأ ولازما اما المبدأ فهو القدرة اعني كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل
واما اللازم فهو ان لا ينفعل الشئ بسهولة وذلك لان من اول التحريكات اليه اذا انفعل عنها ضعف ذلك
عن اتمام فعله فلاجرم صار الانفعال دليلا على الشدة ثم انهم نقلوا اسم القوة الى ذلك المبدأ وهو القدرة
والى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثم ان القدرة وصفاتها كالجنس لها اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها
لازم هو الامكان لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة
فنقلوا اسم القدرة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقولون للابيض انه اسود بالقوة اي يمكن ان يصير اسود
وهو الحصول والوجود فعلا وان كان في الكيفية انفعالا لابناء على ان المعنى الذي وضع له لفظ القوة
اولا كان متعلقا بالفعل فلما سموا الامكان هنا قوة سموا الامر الذي يتعلق به الامكان وهو الوجود
والحصول فعلا والمهندسون يجعلون مربع الخط قوة له كانه امر ممكن في ذلك الخط خصوصا اذا اعتقد
ما ذهب اليه بعضهم من ان حدوث المربع بحركة ذلك الخط على مثله وكذلك قالوا وتر القائمة قوي
على ضلعيها اعني مربعه يساوي مربعيها واذا انتقش هذه المعاني على صحيفة خاطرك فلنرجع الى ما في
الكتاب فنقول القوة يقال للقدرة والمراد هنا جنسها اي المقصود في هذا المقصد بيان القوة التي
هي جنس القدرة وهو كما قاله ابن سينا مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وقولنا من حيث هو آخر للتنبيه
فيه اي في هذا الحد المعالج لنفسه فانه لو يؤثر من حيث هو عالم بصناعة الطب عامل بمقتضاها وينال من حيث
هو جسم ينفعل عما يؤثر فيه من الدواء وهذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان هو هذا الجسم والتحقيق
ان المعالج المؤثر هو النفس الناطقة والمعالج المتأثر هو البدن وهما متغايران بالذات فالاولى ان
يمثل بمعالجة الانسان نفسه في ازالة الاخلاق الردية التي هي امراض نفسانية وانما كان هذا القيد
موجبا لعموم الحد ودخول ما كان خارجا عنه لان المتبادر من لفظ الآخر هو المغاير بالذات فلما
قيد بالحيثية علم ان التغاير بالاعتبار كاف والقوة بهذا المعنى تنقسم الى اقسام اربعة لان الصادر
من القوة اما فعل واحد او افعال مختلفة وعلى التقديرين اما ان يكون لها شعور بما يصدر عنها
او لا فالاول النفس الفلكية والثاني الطبيعة العنصرية وما في معناها والثالث القوة الحيوانية والرابع

بقدرته واختياره

النفس النباتية وقد مرت الاشارة اليها قال الامام الرازي بعض هذه الاقسام صور جوهرية
وبعضها اعراض فلا يكون القوة مقولة عليها قول الجنس على قول العرض العام لامتناع اشتراك
الجواهر والاعراض في وصف جنسي ويقال القوة للامكان المقابل للفعل لانه اي هذا الامكان
سبب للقدرة عليه اي على الشيء الذي تعلق به هذا الامكان مجازا وذلك لان القدرة انما تؤثر وفق
الارادة التي يجب مقارنتها العدم المراد فلولا الامكان المقارن للعدم وهو الذي يقابل الفعل لم يؤثر
القدرة في ذلك المراد فهذا الامكان سبب للقدرة بحسب الظاهر ولما كان القدرة مسماة بالقوة اطلق
اسمها على سببها وانما لم يجعل الامكان المقابل للفعل لازما للقدرة كما زعمه الامام الرازي ووجهه بان
القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك كما نقلناه لان اللازم للقدرة على توجيهه هو الامكان الذاتي
لا المقابل للفعل وللتنبيه على ذلك قال المص وهذا اي الامكان المقابل المسمى بالقوة غير الامكان
الذاتي فانه اي الامكان الذاتي قد يقارن الفعل فان الاسود بالفعل يمكن سواده امكانا ذاتيا
وينعكس من الطرفين اي طرفي الوجود والعدم فان ممكن الوجود ممكن العدم ايضا وبالعكس دون
هذا الامكان المقابل فانه لا يتصور مقارنته للفعل ولا ينعكس اذ لا يمكن ان يكون وجود السواد
وعدمه مقابلا للقوة فان قلت قد علم مما ذكرت ان الامكان الذاتي اذا قيد بمقارنة العدم كان مقابلا للفعل
ومسمى بالقوة قلت قد يكون الامر كذلك كما في مثال السواد وقد لا يكون فان الهواء يمكن
ان يكون ماء بهذا الامكان دون الامكان الذاتي والنطفة يمكن ان يكون انسانا مع صدق قولنا
لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة فتامل وقد يقال القوة في العرف للقدرة نفسها وهذا تكرار
لما ذكر اولا ويقال القوة لما به القدرة على الافعال الشاقة وهذه العبارة توهم ان القوة بهذا المعنى
سبب للقدرة ومبدأ لها وليس كذلك بل الامر بالعكس فان القدرة مبدأ لهذه القوة ففي المباحث
الشرقية اي القوة بهذا المعنى كانها زيادة وشدة في المعنى الذي هو القدرة وقد يراد هنا
بالقدرة على الافعال الشاقة التمكن فيها ويقال القوة لعدم الانفعال والقوة بهذا المعنى من الكيفيات
الاستعدادية ومن معنى القدرة اذا خصت بالاعراض من الكيفيات النفسانية المقصد الثالث
عشر وفي النسخ المشهورة الرابع عشر الخلق ملكة تصدر عنها اي عن النفس بسببها الافعال بلا روية والكل ملكه
كمن يكتب شيئا من غير ان يروي في حرف حرف او يضرب الطنبور من غير ان يتفكر في نغمة نغمة او في نقرة نقرة
فالكيفية النفسانية اذا لم يكن ملكة لا تسمى خلقا واذا لم تكن ملكة ولم يكن بسببها الصدور والفعل عن
النفس لم يسم ايضا خلقا واذا كانت مبدأ له بعسر وتامل لم يكن خلقا واذا اجتمعت فيها هذه القيود
معا كانت خلقا وينقسم الخلق الى فضيلة هي مبدأ لما هو كمال ورذيلة هي مبدأ لما هو نقصان وغيرهما

وهو ما يكون مبدأ لما ليس شيئا منهما والنفس الناطقة من حيث تعلقها بالبدن وتدبيرها اياه
يحتاج الى قوى ثلث احديها القوة التي يعقل بها ما يحتاج اليه في تدبيره وتسمى قوة عقلية ملكية
وثانيها القوة التي بها يجذب ما ينفع البدن ويلائمه وتسمى قوة شهوانية بهيمية وثالثها ما يدفع
به ما يضر البدن ويؤلمه وتسمى قوة غضبية سبعية ولكل واحد من هذه القوى احوال ثلثة طرفان
ووسط فالفضيلة الخلقية هي الوسط من احوال هذه القوى والرذيلة هي الاطراف من تلك الاحوال
وغيرهما اي غير الفضيلة والرذيلة ما ليس شيئا منهما اي من الوسط والاطراف فالفضائل الخلقية
اصولها ثلثة هي الاوساط من احوال القوى المذكورة والرذائل الخلقية اصولها ستة هي اطراف
تلك الاوساط ثلثة منها من قبيل الافراط وثلثة منها من قبيل التفريط كلا طرفي كل الامور ذميم
فالعفة هيئة للقوة الشهوية متوسطة بين الفجور الذي هو افراط هذه القوة والخمود الذي هو تفريطها
والشجاعة هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو افراط هذه القوة والجبن الذي
هو تفريط فيها والحكمة هيئة للقوة العقلية العملية متوسطة بين الجربزة التي هي افراط هذه القوة و
والبلاهة التي هي تفريطها فهذه الاوساط الثلثة اصول الفضائل الخلقية ومجموعها تسمى عدالة
ومقابل العدالة من واحد هو الجور دون المحض فقد ظن بعضهم ان الحكمة المذكورة هنا هي التي جعلت
قسمة للحكمة النظرية حيث قيل الحكمة اما نظرية واما عملية وهو ظن باطل اذ المقصود من هذه
الحكمة ملكة تصدر عنها افعال متوسطة بين افعال الجربزة والغباوة والمراد بتلك الحكمة العملية العلم
بالامور التي وجودها من افعالنا والفرق بين العلم المذكور والملكة المذكورة معلوم بالضرورة
وقد تبين مما نقلناه ايضا ان الحكمة المذكورة هنا مغايرة للحكمة التي قسمت الى النظرية والعملية
لانها نوع العلم بالاشياء مطلقا سواء كانت مستندة الى قدرتنا اولا ومما يجب التنبه له ان الافراط
المذموم انما يتصور في القوة العقلية العملية دون النظرية فان هذه القوة اعني النظرية كلما كانت اشد
واقوى كانت افضل واعلى وان العدالة المركبة من العفة والشجاعة والحكمة تكون افضل من كل
واحدة من اجزائها لا من الحكمة النظرية اذ لا كمال اشرف من معرفته تعالى بصفاته ومعرفة افعاله في المبدأ
والمعاد والاطلاع على حقائق مخلوقاته واحوالها وليست هذه داخلة في العدالة كما يظهر بادنى تامل
في مقالتهم كمن له قطع سلبية والخلق مغاير للقدرة لان الخلق يعتبر فيه صدور الافعال بسهولة من
غير تقدم روية وليس يعتبر ذلك في اصل القدرة وايضا لا يجب في الخلق ان يكون مع الفعل كما وجب
ذلك عند الاشاعرة في القدرة فالفرق بينهما ظاهر سيما ان جعل نسبة القدرة الى الطرفين على
السواء فان الخلق لا يتصور فيه ذلك بل لابد ان يكون متعلقا باحد طرفي الفعل واحد الضدين والله اعلم

خاتمة في تفسير كيفيات نفسانية قد يلتبس مما مر في النوع الثالث والرابع الاول من هذه الامور
القريبة المحبة فيل هي الارادة فمحبة الله لنا ارادته لكرامتنا ومثوبتنا على التابيد ومحبتنا لله تعالى
ارادتنا لطاعته وامتثال اوامره ونواهيه وقد يقال محبتنا الله تعالى سبحانه كيفية روحانية
مترتبة على تصور الكمال المطلق الذي فيه على الاستمرار ومقتضية للتوجه التام الى حضرة القدس بلا فتور
وقرار واما محبتنا لغيره فكيفية تترتب على تخيل كمال فيه من لذة او منفعة او مشاكلة تخيلا مستمرا كمحبة
العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده والصديق لصديقه الثاني من تلك الامور عند المعتزلة
ان الرضا هو الارادة فان لم يرض الله لعباده الكفر لم يكن مريدا له ايضا وعندنا ان الرضا هو ترك الاعتراض
فالكفر مع كونه مرادا له ليس مرضيا عنده لانه يعترض عليه الثالث الترك بحسب اللغة هو عدم فعل
المقدور سواء كان هناك قصد من التارك اولا كما في حالة الغفلة والنوم وسواء تعرض لضده اولم
يتعرض واما عدم ما لا قدرة عليه فلا يسمى تركا ولذلك لا يقال ترك فلان خلق الاجسام وقيل
ان كان قصدا اى عدم فعل المقدور انما يسمى تركا اذا كان حاصلا بالقصد فلا يقال ترك النائم
الكتابة ولذلك يتعلق به اى بالترك الذم والمدح والثواب والعقاب فلولا انه اعتبر فيه القصد لم يكن
كذلك قطعا وقيل انه اى الترك من افعال القلوب لانه انصراف القلب عن الفعل وكف النفس عن ارتكابه
وقيل هو اى الترك فعل الضد لانه مقدور والعدم اى عدم الفعل مستمر من الازل فلا يصلح اثرا للقدرة
الحادثة وقد يقال دوام استمراره مقدور لانه قادر على ان يفعل ذلك الفعل فيزول استمرار عدمه فمن هذه
الجهة صلح ان يكون العدم اثرا للقدرة فالحق ولا بد ان يكون كلا الضدين مقدورين حتى يكون ارتكاب
احدهما تركا للآخر فاذا لم يكن احدهما او كلاهما مقدورا لم يصح استعمال الترك هناك فلا يقال ترك التقعد في
الصعود الى السماء ولا ترك حركته الاضطرارية حركة الاختيارية ولا ترك حركته الاضطرارية الصعود الرابع
من تلك الامور العزم هو جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة المنبعثة من الآراء العقلية
والشهوات والنفرات النفسانية فان لم يترجح احد الطرفين على الآخر وان ترجح حصل العزم وهذا
كله اى الذي ذكرناه في تفسير ما عدا الترك انما يصح اذا لم تفسرها اى الارادة بالصفة المخصصة لاحد
طرفي المقدور بالوقوع بل بالميل وما يقتضيه من اعتقاد النفع او ظنه اما اذا فسرناها بالصفة المخصصة
فلا يصح لان الصفة المخصصة قد تخصص ما لا يكون محبوبا ولا مرضيا والعزم قد يكون سابقا على الفعل الذي
يجب ان تقارنه الصفة المخصصة النوع الخامس من انواع النفسانية بقية الكيفيات النفسانية وفيه
في هذا النوع مقصدان الاول اللذة والالم بديهيان لان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز
كل واحد منهما عن صاحبه ويميزهما عما عداهما بالضرورة فلا يعرفان لتحصيل ماهيتهما فان الاحساس الوجداني

يجزيانهما قد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا يتاتى لنا تحصيل مثله بطريق الاكتساب كما في
في سائر المحسوسات على ما مر وهذا مما لا يخفى على ذي انصاف نعم قد يقصد في المحسوسات شرح الاسم
وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظي وقيل اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي
من حيث هو مناف والملائم هو كمال الشيء الخاص به كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة والسماع
الهادئ الطيب المناسبة للقوة السامعة وكالظفر اى الغلبة والرفعة والتغلب للغضبية وكادراك
حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم لان الشيء قد يلائم من وجه
دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة
دون ادراكه من حيث انه مناف فانه الم لا لذة وبهذا ايضا ظهر فائدة قيد الحيثية في تعريف الالم قال
الامام الرازي قد كان اي كون اللذة عين الادراك المخصوص لم يثبت البرهان فانا ندرك الوجدان
عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة من لذة ونعلم ايضا ان ثمه ايضا ادراكا للملائم الذي هو تلك
الاشياء واما ان اللذة هل هي نفس ذلك الادراك او غيره وانما ذلك الادراك سبب لها اى للذة
وانه هل يمكن ان يحصل اللذة بسبب آخر مغاير لذلك الادراك ام لا وانه هل يمكن حصول ذلك الادراك
دون اللذة اولا يمكن فلم يتحقق شيء من هذه الامور بدليل فوجب التوقف فيه اى في الكل القيام
البرهان وكذا الحال فيما بين الالم وادراك المنافي فان قلت كيف سلك هذه المناقشات وقد
اختار ان تصورهما بديهي واجلى من تصور الملائم والمنافي قلت لعله اوردها على تقدير احتياجهما
الى التعريف دون استغنائهما عنه وايضا تصور الكنه مانع من الالتباس وبداهة تصورهما على وجه ابلغ
مما ذكر في تعريفهما لا يستلزم تصور كنههما وقال ابن زكريا الطبيب الرازي لا لذة اى ليست اللذة
امرا محققا موجودا في الخارج بل هي امر عدمي هو زوال الالم واليه اشار بقوله وما يتصور منها اى من اللذة
انما هو دفع الم من الآلام كالاكل فانه دفع الالم الجوع والجماع فانه الالم دغدغة المني لا وغيره وبالجملة ليست
اللذة الا العود الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها اعني زوال الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية
ولا نمنع كن جواز ان يكون ذلك اى دفع الالم وزواله احد اسبابه اى احد اسباب حصول اللذة او بالعود
الى الحالة الملائمة تحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا يشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم
عادت بزوال ما ليست طبيعية حصل ادراكها الذي هو اللذة انما يا رعه في مقابلة احدهما انه اى اللذة
ويذكر الضمير للنظر الى الخبر دفع الالم فان من المعلوم البين ان اللذة امر ورآء زوال الالم وما يتبعهما
انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم ومماسة على انه قد تحدث اللذة بطريق سواه ما نوجب
اللذة دفعه بلا شوق اليه ولا ان يخطر بالبال حتى يقال انها اى اللذة التي اوجبها ذلك الشيء دفع الالم

وغير ملائم بل مناف من حيث اشتماله على ما يتنفر الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملائم يكون لذة صح

فان من المعلوم البين ان اللذة امر ورآء زوال الالم وما يتبعهما انه لا يمكن ان يحصل اللذة بطريق آخر سوى دفع الالم ومماسته صح

الشوق اليه اذ لا امكان للشوق بدون الشعور وكذا الموجب للذة دفعة مثل النظر الى وجه مليح
والعثور على مال بغتة والاطلاع على مسئلة علمية فان الانسان يلتذ بهذه الاشياء ولم يكن له الم
لفقدانها فقد ظهر ان دفع الالم على تقدير كونه سببا لحصول اللذة ليس سببا مساويا لها وقد
يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشياء ومشتاقا اليها في ضمن جميع جزئياتها ومتالما لفقدانها
وان لم يكن له شعور بهذه الخصوصيات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل
له جزئيات آخر زال بعض آخر وهكذا فلا يحصل لذة بلا زوال الم ثم قال الحكماء الالم سببه الذاتي
تفرق الاتصال فقط بالتجربة وهذا مذهب جالينوس فالحار انما يوجع ويولم لانه تفرق الاتصال
وكذا البارد يلزمه تفرق الاتصال لانه يسد بكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى ما يتكاثف اليه
ويلزم من ذلك تفرقها مما ينجذب عنه والاسود الحالك المظلم يولم لسده جمعه والابيض البرق لسده تفريقه
والمر والحامض من المذوقات يولمان لفرط التفريق والعفص والعابض لفرط التكثيف المستتبع
للتفريق وكذا الحال في المشمومات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات العنيفة تولم بالهز لتفريق
التابع لعنف الحركة الهوائية عند ملاقات الصماخ وبالجملة اتفق الاطباء على ان تفرق الاتصال سبب
ذاتي للوجع وانكر الامام الرازي فان من عرض اي جرح يده بسكين شديد الحدة في الغاية لم
يحس بالالم الا بعد زمان فلو كان ذلك اي تفرق الاتصال سببا ذاتيا مولما لامتنع التخلف عنه فحين
تخلف الالم عن القطع والتفريق ظهر انه ليس سببا لذلك بل تفرق الاتصال الحاصل بالقطع يعد
العضو لسبق المزاج الذي هو المولم وحصوله يستدعي زمانا واما ان كان قليلا فربما يبتدئ العضو المقطوع
بالاستحالة الى مزاج مبني يحصل الالم الذي سببه وربما احتج الامام على ما انكره من كون تفرق الاتصال
سببا ذاتيا للالم بان التفرق عدم الاتصال عما من شانه ان يكون متصلا وهو عدمي فلا يجوز ان
يكون سببا ذاتيا للالم الذي هو وجودي بالضرورة واحتج ايضا على ذلك بان التغذي مداخلة
الغذاء لجميع الاجزاء ولا يتصور هذه المداخلة الا بتفريق فيما بين الاجزاء فالغذاء انما يصير جزءا من المتغذي
بالتخلل بان يفرق اتصال اجزاء المتغذي ويتوسط بينها ويتشبه بها والاغتذاء حاصل لاكثر اجزاء
المتغذي في اكثر الاوقات فيكون التفرق ايضا حاصلا لاكثر الاجزاء في اكثر الاوقات فيجب ان يولم التغذي
وليس كذلك لان المتغذي لا يجد الما اصلا فلا يكون التفرق مولما بالذات ان التحلل لا يحصل الا بتفرق
الاتصال مع انه غير مولم بل نقول ان اعضاء البدن لا شك انها دائما في التحلل ولا معنى له الا ان ينفصل
عن العضو ما كان متصلا به وليس هذا التحلل مختصا بظاهر العضو دون باطنه وذلك لان الحمى المحللة
هي الحرارة الساوية في ظاهر العضو وباطنه فيكون تفرق الاتصال شاملا لظواهره واعماقه مع انه لا الم فيه

فان قيل

فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو والتحلل يقع في اجزاء صغيرة جدا فلصغر هذا التفرق لم
يحصل الالم قلنا ان كل واحد من تلك التفرقات وان كان صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات جملة لان
هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن دون جزء بل هي حاصلة في جميع الاجزاء فالتفرق الناشي
منها يعم الاجزاء كلها فلو كان مولما بالذات لعم الالم الاعضاء باسرها لا يقال تلك التفرقات مولمة الا
ان الالم لما كان مستمرا لم نحس بها كما في الكيفيات المستمرة لانا نقول لا نعني بالالم الا المعنى المخصوص الذي
يحس الحي من نفسه فاذا لم يحس به مع سلامة الحس والتوجه الى ادراكه دل على عدمه قطعا فان قيل الحس شاهد
بان تفرق الاتصال مولم قلنا تفرق الاتصال يستعقب سوء المزاج الذي هو المولم بالذات فان اختلاط
العناصر لما زال بالتفرق عاد طبيعة كل منها الى اقتضاء الكيفية الخارجة عن الاعتدال فالفاعل للمزاج
السيء هو طبايعها لا التفرق العدمي فلا يلزمنا جعل العدمي سببا للوجودي واحتج في الملخص بوجه آخر الرازي
وهو ان الفلاسفة متفقون على ان الكيفيات والصور الحادثة في الاجسام التي تحت كرة القمر انما يحدث
عن مبدا عام الفيض وانما تختلف الاعراض والصور في تلك الاجسام لاختلافها في الاستعداد فالجسم المركب
مختص بصورة او كيفية لان مزاجه افاده استعداد القبول لتلك الصورة او الكيفية من واهب الصور فعلى
هذا يكون السبب القريب للذة والالم ثبوتا وانتفاء سوء المزاج لا التفرق وزاد ابن سينا للالم سببا
آخر فقال السبب القريب للالم امران احدهما هو تفرق الاتصال على ما ذكره جالينوس وثانيهما هو
سوء المزاج وهو على قسمين متفق ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه
الطبيعي ويتمكن فيه بحيث يصير كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه
الطبيعي بل يخرجه عن الاعتدال والمولم من هذين سوء المزاج المختلف ولذلك اي ولان سوء المزاج
المختلف سبب للالم لا يولم الشيء العفوية ما لا يولم الاشد بل تلك الشيء اشد التهابا من الحرارة الكبيرة
ولو كان المولم تفرق الاتصال فقط لم يكن الامر كذلك بخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم ويدل عليه
برهان اني ولمي اما الاني فان حرارة الموقوف اكثر من حرارة صاحب الغب لكن لان حرارة الدق
مستقرة في جوهر الاعضاء الاصلية ومدمنة لها وحرارة الغب واردة من مجاورة خلط صفراوي
على اعضائه على مزاجها الطبيعي حتى اذا سجى عنها ذلك الخلط كانت باقية على امزجتها الاصلية فالثاني
من المذكورين اعني حرارة الغب مدرك دون الاول فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب
اضطرابا عظيما دون المدقوق واما اللمي فان الاحساس شرطه مخالفة لكيفية الحاس وكيفية المحسوس اذ
مع الاتفاق بين كيفيتهما لا يحصل تاثير للحاس من المحسوس فلا يكون هناك احساس لكونه مشروطا
بالتاثير فاذا تمكنت الكيفية النافذة في العضو وابطل ذلك التمكن كيفية العضو الاصلية كان سوء المزاج

غير صح

المتنف على ما عرفت فليس ثمه كيفيتان متخالفتان فلم يكن فعل وانفعال فلا حس به اى بالمنافرة الذى هو
تلك الكيفية الغريبة فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة
فتحقق المنافاة والاحساس بالمنافى الذى هو الالم ولذلك اى ولان شرط الاحساس التاثر المتوقف على المخالفة
والمنافاة فان المحسوسات اذا استمرت زمانا يضعف الشعور بها متدرجا اذ بسبب استمرارها تقل المخالفة
بينها وبين كيفية الحاس بها فيضعف التاثر والاحساس ايضا حتى ربما لم تستشعر بها اى بتلك المحسوسات
المستمرة لحصول الموافقة بين كيفيتي الحاس والمحسوس وان شئت شاهدا على ما ذكرناه فتفرس من داخل
الحمام فانه عند دخوله فيه تستشتي الماء الحار كيف تسخره منه ويتاذى به وذلك المخالفة كيفية بدنه لكيفية
الماء فاذا فرق لا تدرك سخونته بل ربما استبرده لسبب زيادة سخونة بدنه لاجل الهواء على سخونة الماء
المفصل الثانى الصحة على ما ذكره ابن سينا فى الفصل الاول من القانون ملكة او حالة
لم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون راسخة وقد لا تكون كصحة الناقة تصدر عنها اى
تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع لها سليمة غير ماؤفة وهذا التعريف يعم انواعها
اذ يدخل فيه صحة الانسان وسائر الحيوانات وصحة النبات ايضا اذ لم يعتبر فيه الا كون الفعل الصادر
عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية والتوليد سليمة
وجب ان يكون صحيحا وربما تخص الصحة ويعرفها بالحيوان او الانسان فيقال الصحة كيفية لبدن الحيوان
الى جزء ما مر او يقال كيفية لبدن الانسان الى اخر كما وقع الجميع فى كلام ابن سينا اما الاول فكما عرفت
واما الثانى فقد ذكره فى الفصل الثانى من سابعه فاطيمور ياس منطق الشفاء فانه قال هناك الصحة
ملكة فى الجسم الحيوانى يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعى غير ماؤفة وكانه لم يذكر
الحالة ههنا اما للاختلاف فيها واما لعدم الاعتداد بها واما الثالث فقد ذكره فى الفصل الثانى من التعليم
الاول من الفن الثانى من كتاب القانون حيث قال الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان فى مزاجه وتركيبه
بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سالمة واورد الامام الرازى على جعلها اى جعل الصحة من الحالة والملكة
اى من الكيفيات النفسانية سوالا هو ان مقابلها المرض وليس منها اذ اجناسه اى انواعه المندرجة
تحته باتفاق الاطباء ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال وشئ اى هذه الامور المذكورة
اما من الكيفيات المحسوسة او من مقولة الوضع او عدم فان سوء المزاج الذى هو مرض انما يحصل اذا صار
احدى الكيفيات الاربع ازيد او انقص مما ينبغى بحيث لا يبقى الافعال سليمة فهناك امور ثلثة تلك
الكيفية وكونها غريبة منافرة واتصاف البدن بها فان جعل المرض الذى هو سوء المزاج عبارة عن تلك
الكيفية كان يقال الحمى هى تلك الحرارة الغريبة كان من الكيفيات المحسوسة وان جعل عبارة عن كون تلك الكيفية

١٩٩

عن صح

غريبة منافرة كان من باب المضاف وان جعل عبارة عن اتصاف البدن بها كان من قبيل الانفعال واقتصر
المص من هذه الاقسام الثلثة على الاول فلذلك حكم بان سوء المزاج من المحسوسات واما سوء التركيب
فهو عبارة عن مقدار او عدد او شكل او وضع او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شئ منها من الكيفيات
النفسانية وهو ظاهر وكون هذه الامور غريبة منافرة من قبيل المضاف واتصاف البدن بها من مقولة
ان ينفعل واقتصر المص منها على اعتبار الوضع فعد سوء التركيب منه واما تفرق الاتصال فظاهر
انه امر عدمى فلا يكون كيفية نفسانية ومنهم من اجاب عن ذلك بان عبارات الاطباء فيها مسامحة و
والمقصود ان انواع المرض كيفيات نفسانية غير معتدلة تابعة للامور المذكورة ومخلة بالافعال ولا
ولا شئ منها اى من الكيفيات المحسوسة والوضع والعدم بكيفية نفسانية فلا يكون شئ من سوء المزاج و
وسوء التركيب وتفرق الاتصال من الكيفيات النفسانية فلا يكون المرض الذى هو جنسها منها ايضا
فلا يكون الصحة منها ايضا لانها تكون عبارة اما عن امور وجودية مقابلة للامور التى سميناها مرضا كـ
المزاج الملائم والهيئة الملائمة والاتصال الملائم واما عن امور عدمية هى عدم تلك الاشياء المسماة بالمرض
وعلى التقديرين لم يكن الصحة كيفية نفسانية اللهم الا اذا ثبت ان هناك كيفيات اخر مغايرة لتلك
الوجوديات وهذه العدميات وجعل الصحة عبارة عنها لكن ذلك مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة و
واورد الامام الرازى فى المباحث المشرقية على هذا الحد الذى ذكر للصحة شكوكا واجاب عنها ايضا الاول
لم قدم الملكة على الحالة فى الذكر وانما تكون الكيفية النفسانية التى هى الصحة اولا حالة ثم تصير ملكة قلنا
الملكة تقع على كونها صحة والحالة اختلف فيها فقيل هى صحة وقيل واسطة فقدمت لذلك او لان الملكة
غاية الحالة والعلة الغائية متقدمة فى الذهن وان كانت متاخرة فى الوجود الثانى فيه اى فى الحد
اضطراب اذ اسند فيه الفعل وصدوره الى الموضوع والى الصحة فان قوله يصدر عنها الافعال يدل على
ان مبدا الافعال هو تلك الحالة والملكة وقوله من الموضوع يدل على ان مبداها هو الموضوع ولا يكون
المسند اليه للفعل بحسب الواقع الا احدهما لامتناع صدور فعل من شيئين على ان يكون كل منهما فاعلا
على حدة قلنا الموضوع فاعل للفعل السليم والصحة آلة فى صدور الفعل السليم عنه فقوله عنها اراد به لاجلها
وبواسطتها كما اشرنا اليه وقد صرح بهذا المعنى فى التعريف الثانى والثالث ايضا واما ما يقال من ان اصل
الفعل هو الموضوع وفاعل سلامته هو الحالة والملكة فليس بشئ الان بما ذكرناه الثالث السليم هو الصحيح
فالتعريف دورى اى تعريف للشئ بنفسه حيث عرف الصحة بالصحة قلنا السلامة الماخوذة فى تعريف صحة
البدن هو صحة الافعال والصحة فى الافعال محسوسة معلومة بمحاذيه الحس والصحة فى البدن غير محسوسة فتعرف
عن المحسوس بالمحسوس لكونه اجلى فلا اشكال واذا عرفت هذا الذى ذكرناه من حد الصحة وما يتعلق به

فاعل صح

فالمرض خلاف الصحة ومقابلها فهي حالة او ملكة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها غير سليمة بل مأووفة وهذا
يعم انواع الامراض في الحيوانات والنباتات وقد يخص على قياس ما تقدم في الصحة بالحيوان او الانسان
وانت خبير بما يرد على هذا الحد مما ذكره الامام من عدم اندراج المرض في الكيفيات النفسانية وبان المرض على
هذا الحد تقابل الصحة تقابل التضاد وفي القانون ان المرض هيئة مضادة للصحة وفي الفصل الثاني من سابعة
قاطيغورياس الشفاء مثل ذلك وفي الفصل الثالث من هذه المقالة السابعة ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة
عدمي لست اقول من حيث هو مزاج او الم وهذا يدل على ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وفي المباحث المشرقية
لا مناقضة بين كلاميه اذ في وقت المرض امران احدهما عدم الامر الذي كان مبدأ للافعال السليمة وثانيهما مبدأ
الافعال المأووفة فان سمي الاول مرضا كان التقابل تقابل العدم والملكة وان جعل الثاني مرضا فالتقابل من
قبيل التضاد والاظهر ان يقال ان اكتفي في المرض بعدم سلامة الافعال فذلك يكفيه عدم الصحة المقتضية
للسلامة وان اثبت هناك آفة وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها وكان ابن سينا كان مترددا في
ذلك فلا واسطة بينهما اي بين الصحة والمرض المعرفين بهذين التعريفين اذ لا خروج عن النفي والاثبات
فالكيفية التي بها تصدر الافعال عن موضوعها اما ان تكون افعالها سليمة او غير سليمة فالاولى الصحة والثانية
هي المرض واثبت جالينوس بينهما واسطة وسماها الحالة الثالثة فقال الناقه ومن ببعض اعضائه آفة او
مرض مدة كالشتاء ويصح مدة كالصيف لا صحيح ولا مريض وانت تعلم ان ذلك اي اثبات الواسطة بينهما
انما هو لاهمال شروط التقابل من اتحاد المحل والزمان والجهة ونعلم انه اذا روعي شروط التقابل بين الصحة
والمرض فلا واسطة بينهما اصلا لان العضو الواحد في زمان واحد من جهة واحدة لا يخلو من ان تكون افعاله
سليما او غير سليم فلا يتصور واسطة بين الصحة والمرض المعرفين بما مر اذا روعي الشرائط المعتبرة في
التقابل وكذا كل متقابلين يمتنع بينهما الواسطة فانما هو اي امتناع الواسطة بينهما باعتبار شرائط التقابل
فانه اذا اهمل شيء من شرائطه جاز ارتفاعهما معا وقد يثبت الواسطة بينهما قال ابن سينا من ظن ان بين
الصحة والمرض وسطا هو لا صحة ولا مرض فقد نسي الشرائط التي يجب ان تراعى حتى ما له وسط وما ليس له
وسط وتلك الشرائط ان يفرض الموضوع واحدا بعينه في زمان واحد ويكون الجهة والاعتبار واحدة وحينئذ
ان جاز ان يخلو الموضوع عنهما كان هناك واسطة والا فلا واذا افرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد
في زمان واحد فلا بد ان يكون اما معتدل المزاج سوي التركيب بحيث يكون فعله سليما واما ان لا يكون كذلك
فلا واسطة الا ان يحد الصحة والمرض بحد آخر ويشترط فيه شروط لا حاجة اليها مثل ان يشترط في حد الصحة سلامة
جميع الافعال فيخرج سالم البعض ومن كل عضو فيخرج من كان ببعض اعضائه ما وفا وفي كل وقت فيخرج من
يصح مدة ويمرض مدة وان لا يكون هناك استعداد لتغير بسهولة الزوال فيخرج الناقه والشيخ والطفل وشرط

في حد المرض

في حد المرض فيه جميع الافعال من جميع الاعضاء في جميع الاوقات فيخرج الامور المذكورة من حد ايضا
فيثبت الواسطة قطعا الا ان النزاع يكون لفظيا

الفصل الثالث من

فصول الكيف في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه مقصدان الاول انها اي الكيفيات المخصوصة بالكميات
عارضة للكم اما وحدها فللمنفصلة كالزوجية والفردية العارضتين للعدد وكذلك الاولية والتركيب
وساير الاعراض الذاتية للاعداد وللمتصلة التثليث والتربيع اي فالتثليث والتربيع فانهما عارضان
للمثلث والمربع وكذلك التخميس والتسديس وغيرهما من الماهيات العارضة للسطوح الكثيرة
الاضلاع واما مع غيرها كالخلقة فانها مجموع شكل وهو عارض للكم المتصل من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر مع اعتبار
لون قال الامام الرازي هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية التي تعرض اولا وبالذات للكميات وبتوسطها
لغيرها ويدخل في ذلك ما يكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه كالخلقة فانها كذلك بواسطة
جزئها الذي هو الشكل فان قيل الخلقة عارضة للجسم الطبيعي اذ لولاه لم يكن خلقة قلنا العرض للكمية اما ان
يعرض لها من حيث انها كمية او من حيث انها كمية شيء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان
اللون حامله الاول هو السطح الذي هو نهاية الجسم بتوسط الجسم التعليمي ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون
وكلا جزئي الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة بالذات للكم قال ويتوجه على هذا ان يكون
اللون والضوء داخلين في هذا النوع من الكيفيات لان حاملهما الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء في عمق
الجسم وقد يقال اللون قد يكون نافذا في داخل الجسم وكذلك الضوء في المضيء بالذات كالشمس فلا يختصان
بالسطح والمتبادر من قوله وكالزاوية ان الزاوية كالخلقة في انها مركبة من الكيفية المختصة بالكميات مع غيرها
وليست كذلك كما يدل عليه قوله فانها هيئة احاطة الضلعين بالسطح مثلا في ملتقاهما لا باستقامة فالزاوية
هي تلك الكيفية الهيئة لا الامر المركب من تلك الهيئة والضلعين والسطح كما يتوهم واشار بقوله مثلا الى ان
ما ذكره تعريف للزاوية المسطحة دون مطلقها المتناول للزاوية المجسمة وتلخيصه ان الزاوية المسطحة
هيئة عارضة للسطح عند ملتقى خطين يحيطان به من غير ان يتحدا خطا واحدا فانه اذا اتصل خطان على نقطة
في سطح من غير ان يتحدا كذلك عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة بحداسه فيما بين الخطين المتصلين هي الزاوية
وقد يطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل وليس يعتبر في تحققها احاطتهما
بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كما اذا كان الخطان مستقيمين ولا يعتبر ايضا ان يكون هناك
خط آخر يحيط معهما به ولا ان يكون ذانك الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف
الشكل اذ لا بد فيه من الاحاطة التامة فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلاثة وكل واحدة
من زواياه يتوقف على ضلعين فقط فقولنا من غير ان يتحدا احترازا عما اذا اتصل قوسان على نقطة و

اذا م

وصاد بها فوساقه احد واما قوله بالاستقامة تستغنى عنها اذ لا احاطة اصلا مع الاستقامة ثم
ان الزاوية على التعريف المذكور من مقولة الكيف ومنهم من جعل الزاوية من باب الكم لقبولها التفاوت
والتساوى وانتهاى اى ولانها توصف بالاصغر والاكبر وبكونها نصفا وثلثا للزاوية اخرى ولا اشتراك
هذه الصفات اعراض ذاتية للكم فتكون الزاوية كما ولذلك عرف السطح بانه سطح احاطة به خطان
يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا والجواب انه اى هذا الاستدلال لا يتم ان لو كان
عروض تلك التفاوت والتجزى لها اى للزاوية بالذات حتى يلزم كونها كما وانه ثم بل عروضها لها يجوز ان
يكون لانه اى لان هذا المعروض الذى هو الزاوية عارض للكم كما فى الشكل فانه يعرض له ذلك بواسطة
معروضه الذى هو الكم ويبطله اى يبطل كون الزاوية من الكم انها يبطل بالتضعيف وبتقدم اما القائمة
فانها كلها يبطل بالتضعيف مرة واحدة بحيث لا يبقى هناك زاوية اصلا واما الحادة فانها يبطل اذا كان
نصف قائمة بالتضعيف مرتين كذلك بخلاف الكم فانه يزيد بالتضعيف ولا يبطل فلا يكون الزاوية القائمة
ولا الحادة المذكورة من مقولة الكم فلا يكون مطلق الزاوية من هذه المقولة ايضا ولو ابدل التضعيف بالزيادة
ليشمل البطلان الزوايا كلها فان كل زاوية زيد عليها ما يجعلها مساوية لقائمتين لم يبق هناك زاوية اصلا
واما التضعيف فقد لا يبطل المنفرجة ولا الحادة التى هى اصغر من نصف قائمة واكبر منه اذ يجوز ان يبقى هناك
زاوية فى الجهة الاخرى من الخط الاول نعم يلزم من تضعيف المنفرجة بطلان بعضها وكذا الحال فى تلك الحادة اذا
ضعفت مرارا وقد يكتفى بذلك فى الاستدلال لان الكم اذا ضعف لم يبطل منه شئ بل يزداد ابدا ومما يدل على
ان الزاوية ليست سطحا انها لا تقبل الانقسام على موازاة الوتر فان الخط الواصل بين ضلعيها يحدث مثلثا هى بعينها
احدى زواياه كما يشهد به التخيل الصحيح واتفاق المهندسين عليه قاطع ومنهم من جعل الزاوية من الاضافة
فقال هى تماس خطين من غير ان يتحدا وبطلانه ظاهر فان التماس لا يوصف بالصغر والكبر بخلاف
الزاوية ومنهم من جعلها من مقولة الوضع وذهب جماعة الى انها امر عدمى اعنى انتهاء السطح عند نقطة مشتركة
بين خطين يحيطان به فهذه اقوال خمسة اوردها بعضهم فى رسالة صنفها لتحقيق الزاوية وما قيل فيها
المقصد الثانى قال المهندسون الخط المستقيم خط تقع النقط المفروضة
فيه كلها متوازية اى على سمت واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وقالوا انه اذا اثبت احد طرفيه
على حاله وادير الخط المستقيم على سمت واحد حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة وهى شكل اى سطح
يحيط به خط فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه اى من تلك النقطة الى ذلك الخط سواء فتلك النقطة
مركز الدائرة وذلك الخط محيطها والخطوط الخارجة منها اليه انصاف اقطارها والخط المستقيم الخارج من المركز
الى المحيط من الجانبين قطرها وهو منصف لها ثم اذا اثبت قطر نصف الدائرة على وضعه وادير نصف الدائرة

حتى عاد

٧-١

حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الكرة فهى جسم يحيط به سطح فى وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها اليه
اى الى ذلك السطح سواء فتلك النقطة مركز الكرة وذلك محيطها وتلك الخطوط انصاف اقطارها والمستقيم
الواصل من المركز الى المحيط فى الجانبين قطرها واذا اثبت احد ضلعى المربع المتوازى الاضلاع وادير ذلك
المربع حتى عاد الى وضعه الاول حصل الاسطوانة والعبارة الظاهرة ان يقال اذا اثبت احد اضلاع
سطح متوازى الاضلاع وادير حصل الاسطوانة المستديرة وهو شكل يحيط به دائرتان متوازيتان
من طرفيه هما قاعدتاه يتصل بينهما سطح مستدير يفرض فى وسطه خط وان كل خط يفرض على سطحه بين قاعدتيه
وذلك لان الخط المتوسط هو ذلك الضلع المثبت والسطح الواصل بين القاعدتين انما ترسم من الضلع الآخر
الموازى للمثبت كما ان القاعدتين ارتسمتا من الضلعين الباقيين المتوازيين فلذلك كانتا متوازيتين
واذا اثبت الضلع المحيط بالقائمة اى احد ضلعى القائمة من المثلث وادير المثلث حتى يعود الى وضعه
الاول حصل المخروط المستدير وهو جسم احد طرفيه دائرة هى قاعدته والآخر نقطة هى راسه ويصل بينهما
سطح يفرض عليه اى على ذلك السطح الخطوط الواصلة بينهما اى بين محيط الدائرة وتلك النقطة مستقيمة
واعلم ان ما نقلناه عنهم انما ذكروه لتسهيل تخيل هذه الامور لا لان وجودها فى انفسها يكون بهذا الطريق
كيف والخط عندهم عرض حال فى السطح الحال فى الجسم فلا يمكن حصول السطح بحركة الخط المتاخر عنه فى الوجود
ولا حصول الجسم من حركة السطح المتاخر عنه ومن هذا القبيل ما قيل انه اذا فرض نقطتان تحركت احديهما الى الاخرى
على سمت واحد حصل الخط المستقيم واذا اثبت احد طرفيه وتحرك الخط مسافة قبل ان يصل الى وضع
الاستقامة حصل المثلث واذا فرض تحرك خط على مثله بحيث يكون قائما عليه وانما حصل المربع الذى هو فى
اصطلاحهم سطح متساوى الاضلاع قائم الزوايا فالحاصل وهذا الذى ذكره المهندسون من الخطوط
والسطوح والجسمات كلها امور وهمية لا نعلم وجودها خارجة وعلمها مبنى عليهم الذى يدعون فيه اليقين
وقد يقال قامت البراهين على وجودها فى مواضعها وان سلم كونها امورا وهمية فلا ينافى ذلك كون
احكامها نفسية الا ترى ان العدد المركب من الوحدات التى هى امور اعتبارية له احكام صادقة
يقينية ومن انكر كونها يقينية فقد كابر وكذا الحال فى المباحث الهندسية يعلمها من زاولها فان
فان قيل لا كمال فى معرفة احوال الموهومات قلنا ان الموهومات قد يكون عارضة فى نفس
الامر للاعيان الموجودة فيحصل لتلك الاعيان بسبب ذلك احكام مطابقة للواقع وقد يستدل بها احكام
علم الهيئة من الحساب والهندسة تنبيه على ما مر وعلى جعل الحاقه من الكيفيات المختصة بالكميات وهو
ان المعتبر من انواع المقولات العشر ما يندرج تحت واحدة منها فقط ولو اعتبر المركبات فى المقولات
وانواعها حصلت مقولات غير متناهية اى غير محصورة بل كثيرة جدا بحسب الادراك والحاصلة منها

ثنا وتلك العشرة وصلت ايضا انواع غير منحصرة فيما ذكروه من انواعها بحسب التركيب الممكن
فيما بين تلك الانواع كان يركب مثلا الاقسام الاربعة التي للكيف بعضها مع بعض وعلى هذا كان ينبغي ان لا
تعد الخلقة من الكيفيات المختصة بل بالكميات لكونها مركبة من نوعين منها اعني الشكل واللون ولكنهم قالوا الخلقة ايضا
وصلت داخلة في هذا النوع باعتبار وحدة عرضت لمجموع الشكل واللون بحسبها اي بحسب تلك الوحدة
بالحسن والقبح بمعنى ان الشكل اذا قارن اللون حصلت منهما كيفية وحدانية باعتبارها يصح ان يقال
للشيء انه حسن الصورة او قبيح الصورة وفيها اي الحسن والقبح بحسب الصورة غير الحسن والقبح العارضين للشكل
وحده او للون وحده قال المص وهذا عذر غير واضح لانهم ان ادعوا ان بين الشكل واللون وحدة حقيقية
منعناها وان اكتفوا بالوحدة الاعتبارية جاز اعتبارها في كل امرين يجتمعان وقد يقال قد اعتبر الوحدة بينهما
في متعارف الناس حيث عبر عنهما بالخلقة ووصف الشخص بحسبهما بحسن الصورة وقبحها فلذلك عدوهما
كيفية واحدة وادرجناها فيما اندرج فيه جزؤها كما عرفت ولم يجد لها نظيرا في ذلك فاكتفينا بها الفصل
الرابع من فصول الكيف في الكيفيات الاستعدادية ومن امثلة الاستعداد نحو القبول والانفعال ويسمى ضعفا
ولا قوة كالممراضية واما الاستعداد نحو الدفع واللاقبول ويسمى قوة ولا ضعفا كالمصاحة واما قوة الفعل
كالقوة على المصارعة فليست منها اي من الكيفيات الاستعدادية كما ظنه قوم وجعلوا اقسامها ثلثة قال
المصارعة مثلا تتعلق بعلم بهذه الصناعة وصلابة الاعضاء ليلا يتأثر بسرعة ولا يمكن عطفها بسهولة و
وتتعلق بالقدرة على هذا الفعل وليس منها اي من هذه الثلثة التي تتعلق بها المصارعة ليس من هذا
الجنس الذي هو الكيفية الاستعدادية لان العلم والقدرة من الكيفيات النفسانية وصلابة الاعضاء من
الكيفيات الملموسة على ما مر المقصد الرابع من مراصد الموقف الثالث في النسب
اي المقولات النسبية وفيه مقدمة لبيان انها موجودة في الخارج اولا وفصلان لبيان مباحث ما اتفق
على وجوده اعني الاين ثانيا على راي المتكلمين وثالثا على راي الحكماء المقدمة اثبت الحكماء المقولات النسبية و
وانكرها المتكلمون الا الاين فانهم اعترفوا بوجوده وانكروا وجود ما عداه منها لوجوه الاول الاعراض
النسبية لو ثبتت في الامور الموجودة اما اولا فلان هذه الاعراض لا بد لها من محل ولا شك ان محلها يتصف
بها فله المناسبة بالمحلية والاتصاف وهذه النسبة موجودة ايضا على ذلك التقدير ويعود الكلام فيها بان
يقال هذه النسبة ايضا لها محل يتصف بها فله المناسبة ثالثة موجودة وهكذا الى لا نهاية له فهذا التسلسل
واما ثانيا فلان الوجود الزائد على ماهيتها لما مر المناسبة من اتصافها بالوجود وهذه النسبة ايضا
موجودة على ذلك التقدير فلوجودها المناسبة ثالثة وهكذا وهذا سريان واما ثالثا فلان الاجزاء الزمان
بعضها الى البعض نسبة بالتقدم والتأخر فلو كانت النسب موجودة في الاعيان لكان التقدم والتأخر موجودين

مع موصوفيهما ومامع المتقدم متقدم فيكون التقدم الموجود مع الزمان المتقدم متقدما على التأخر الموجود مع
الزمان المتأخر فللمتقدم تقدم آخر وهكذا للتأخر تأخر آخر فهناك تسلسل ثالث بل رابع ايضا الوجه
الثاني لو وجدت النسب لوجدت الاضافة لانها من النسب لكونها نسبة متكررة وهي لا تتحقق الا بوجود المنتسبين
مجتمعين ومن اقسام الاضافة التقدم والتأخر فتوجد المتقدم والمتأخر من اجزاء الزمان معا وانه باطل
قطعا الوجه الثالث لو وجدت النسب في الخارج لزم اتصاف الباري تعالى بالحوادث لان له مع كل حادث
اضافة اليه بانه موجود معه وله قبله اي قبل كل حادث اضافة اخرى اليه بانه متقدم عليه وله بعده
اضافة ثالثة اليه بانه متأخر عنه وهذه الاضافات حادثة اما التي مع الحادث او بعده فلا شبهة في
حدوثها واما التي قبله فقد زالت حال وجوده والقديم لا يزول واثبتها اي الاعراض النسبية ضرار
والصواب كما في المحصل معمر فانه من قدماء المتكلمين لما راى الحجة التي ذكرها الحكماء على وجودها اذعن
لها وحكم بوجودها وحيث لم يجد دفعا للتسلسلات المذكورة التزم التسلسل ومن ثمة اثبت اعراضا غير متناهية
تقوم بعضها ببعض ولا تخلص له من برهان التطبيق واحتج الحكماء على وجود الامور النسبية بان
كون السماء فوق الارض ومقابلة الشمس لوجه الارض وامثالها من النسب مما نعلم ضرورة اي نعلم
بالضرورة انها ثابتة حاصلة سواء وجد هناك فرض فارض واعتبار معتبر او لم يوجد ولنا بل
ان يقول ان ادعيتم ان الفوقية مثلا من الموجودات الخارجية منعناه بل هذا هو المتنازع
فكيف يدعى الضرورة فيه وان قلتم السماء موصوفة بالفوقية في الخارج فذلك لا يستلزم وجود الفوقية
فيه لجواز اتصاف الاعيان الخارجية بالامور العدمية فان زيدا اعمى في الخارج وليس العمى موجودا
خارجيا وقد يستدل على ذلك ايضا بان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية التي حصلت
بعد العدم لا يكون عدمية والا كان نفي النفي نفيا وهو محال ويجاب عنه بان حصول الفوقية بعد ما لم
يكن عبارة عن اتصاف الشيء بها بعد ما لم يكن متصفا وذلك لا يستلزم وجودها كما عرفت واجابوا عن
ادلة الخصم بانها انما تنفي كون جميع النسب موجودة في الخارج اي هذه الادلة تدل على سلب الموجبة الكلية
ونحن نقول به فان من الاضافات والنسب امورا موجودة في الخارج حقيقتها انها اضافة كالفوقية والمماثلة
ونظائرهما ومنها اضافات لا تحقق لها في الخارج بل يخترعها العقل عند ملاحظة امرين كالتقدم والتأخر بين
امرين لا يمكن اجتماعهما كاجزاء الزمان والقسم الاول منهما ينتهي عند حد اي يجب انتهائه الى حد لا يتجاوز
دون الثاني اذ لا يقف عند حد لا يمكن للعقل ان يتجاوزه ويفرض اضافة اخرى بعده وعلى هذا فقد انحلت
تلك الادلة واندفع التسلسل في الامور الخارجية لجواز ان ينتهي السلسلة الى نسبة موجودة يكون ما بعدها من النسب
اعتبارية اذ ليس يلزم من وجود الفوقية في نفسها ان يكون حلولها في محلها امرا موجودا ايضا ولا من وجود

حلولها وجود حلول الحال وكون هذه النسب متوافقة فى الماهية لا يقتضى اشتراكها فى الوجود لجواز ان يكون
بعض افراد ماهية موجودا وبعضها معدوما وقد يجاب عن بعض تلك الادلة بكونه منقوضا بالاين
الفصل الاول فى مباحث المتكلمين فى الاكوان وفيه مقاصد سبعة الاول
المتكلمون وان انكروا سائر المقولات النسبية فقد اعترفوا بالاين وسموه بالكون والجمهور منهم على ان المقتضى
للحصول فى الحيز هو ذات الجوهر لا صفة قائمة به فهناك شيئان ذات الجوهر والحصول فى الحيز المسمى عندهم
بالكون وزعم قوم منهم اعنى مثبتى الحال ان حصول الجوهر فى الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر فسموا الحصول فى الحيز
بالكائنية والصفة التى هى علة الحصول بالكون فهناك ثلثة اشياء ذات الجوهر وحصوله فى الحيز وعلته قال
الامام الرازى فى الاربعين هذا عندنا باطل اذ حصول الصفة للشئ معناه تحيزها تبعا لتحيزه فاذا فرض ان
حصول الجوهر فى الحيز معلل بقيام صفة اخرى بالجوهر كان كل واحد من الحصول وتلك الصفة متوقفا
على الآخر فيلزم الدور والجواب ما قد عرفته فى المرصد الاول من هذا الموقف وهو انا لا نسلم ان معنى القيام
ما ذكر بل هو الاختصاص الناعت مع انه ان سلم ان معنى القيام ذلك فلا نسلم لزوم الدور لانه قد يكون
ذات الصفة لا قيامها بالجوهر علة للحصول ويكون تحيزها الذى هو قيامها معللا به اى بالحصول فلا دور
وقوله ربما قال اشارة الى ما وجد فى نسخة اخرى من الاربعين هكذا قيام الصفة التى هى علة للحصول ان توقف
على التحيز اى الحصول فى الحيز لزم الدور لانه لما عللنا حصول الجوهر فى حيزه بتلك الصفة القائمة به كان الحصول
متوقفا على قيامها به والمفروض ان قيامها به متوقف على ذلك الحصول فهو الدور ويرد عليه ما مر من ان
العلة ذات الصفة من حيث وجودها فى نفسها ولا يلزم من هذا توقف الحصول على قيامها بالجوهر والا اى وان لم
يتوقف قيام الصفة على الحصول فى الحيز جاز انفكاك العلة التى هى تلك الصفة القائمة بالجوهر عن المعلول الذى
هو الحصول فى الحيز لانه لما لم يتوقف قيامها به على الحصول امكن القيام بدون الحصول فامكن ان يوجد تلك الصفة
قائمة بالجوهر خالية عن معلولها الذى هو الحصول وقد يقال ان التوقف بمعنى عدم جواز الانفكاك لا يوجب
دورا ممتنعا وتذييل عليها فى كتاب الاربعين انه ان عنى بالتوقف وجوب تاخر الموقوف عن الموقوف عليه
لم يلزم من عدم التوقف امكان حصول العلة بدون المعلول وان عنى به عدم جواز وجوده بدون الموقوف
عليه لم يلزم من التوقف بهذا المعنى الدور لجواز ان يكون العلة والمعلول متلازمين مع كون المعلول محتاجا الى علته
بلا عكس قال المص وهو اى ما ذكره هذا القائل غير وارد على كلام الامام يظهر ذلك عليك اذا تاملت
وقد وجهه بعض تلامذته بان مجرد امتناع الانفكاك من الجانبين وان لم يستلزم دورا ممتنعا الا ان
هنا امرا آخر يستلزمه اذ قد صرح الامام بان قيام الصفة بالشئ معناه ان تحيزها تابع لتحيزه ولا شك ان
تحيز الجوهر تابع لقيام الصفة لكونها علة له فيلزم الدور الممتنع وهذا مردود اما اولا فلانه لا يصرح بذلك

المعنى فى هذه النسخة بل فيها ان قيام الصفة المذكورة بالجوهر اما ان يتوقف على حصوله فى الحيز او لا
يتوقف فاستفسار هذا القائل متعلق بما ذكر فيها واعتراضه وارد عليه واما ثانيا فلان هذا
التمسك بمعنى القيام وجه مستقل كما فى النسخة الاولى فلا وجه لجعله جزء الدليل آخر واما ثالثا فلان هذا التوجيه
اختيار للشق الاول وهو ان قيام الصفة متوقف على الحصول توقف تاخر وقد ابطله هذا القائل
بان عدمه لا يستلزم امكان وجود العلة بدون المعلول كما نقلناه عنه لا للشق الثانى المذكور فى الكتاب
تنبيه على ما يتمسك به من اثبت الكون علة للكائنية مع الجواب عنه اما التمسك فهو انهم قالوا الاحياز
الخيرية الممكنة للتحيز الذى هو الجوهر نسبتها اليه سواء فان ذات الجوهر يقتضى حصوله فى حيز ما اى حيز
كان وانما يقتضى حصوله فى حيز ما مخصوص بحسب ما يقارنه من شرط بعينه اى بعين ذلك الحيز المخصوص فحصوله
فيه فهناك امران احدهما الكائنية اعنى الحصول فى الحيز المخصوص وثانيهما الكون الذى هو نسبة اى المقتضى
لنسبته الى الحيز المخصوص وحصوله فيه فالفرق بين الكون الذى هو المقتضى وبين الحصول فى الحيز اعنى
الكائنية المقتضاة ظاهر واما الجواب فهو قوله لكنا اى لكن نسلم ان نسبة الجوهر الى الاحياز الممكنة
على السوية وانه لا بد لحصوله فى حيز معين من مقتض خارج عن ذاته لكن الكلام فى ثبوت ذلك المقتضى وانه
ماذا فنحن لا نسلم ان حصوله فى الحيز متعلل بصفة اخرى قائمة به مسماة بالكون كما يزعمون فان الحصول
فى الحيز المخصوص انما هو لسنده عندنا بخلق الله تعالى فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى له المقصد الثانى
انواع الكون اربعة هى السكون والحركة والافتراق والاجتماع وذلك لان حصوله اى حصول الجوهر فى الحيز اما
ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا والثانى فهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر فهو قسمان لانه ان كان ذلك
الحصول مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله فى حيز آخر فحركة وعلى هذا فالسكون
حصول ثان فى حيز اول والحركة حصول اول فى حيز ثان فيرد على الحصر اى على حصر القسم الثانى فى الحركة
والسكون الحصول فى اول الحدوث اى حصول الجوهر فى الحيز فى اول زمان حدوثه فانه كون غير مسبوق
بكون آخر لا فى ذلك الحيز ولا فى حيز آخر فلا يكون سكونا ولا حركة فذهب ابن الهذيل الى بطلان الحصر
وقال الجوهر فى اول زمان حدوثه كائن لا متحرك ولا ساكن وقال ابو هاشم واتباعه انه اى الكون
فى اول الحدوث سكون لان الكون الثانى فى ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص
الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهو اى السكون
اللبث والمسبوقية بكون آخر قيل منهم تركيب الحركة من السكنات اذ ليس فيها الا الاكوان الاول فى
الاحياز المتعاقبة ثم منهم من التزم ذلك وقال الحركة مجموع سكنات فى تلك الاحياز فان قيل فى
ابطال ما التزمه هذا القائل الحركة لا شك انها ضد السكون فكيف يكون الحركة مركبة منه فان احد الضدين

لا يكون جزءا للآخر قلنا في رد هذا الابطال ليست الحركة والسكون متضادين على الاطلاق بل الحركة
من الحيز ضد الكون فيه اذ لا يتصور اجتماعهما اصلا واما الحركة الى الحيز فلا تنافي الكون فيه فانها
اى الحركة الى الحيز نفس الكون الاول فيه وذلك لان الخروج عن الحيز السابق عليه عين الدخول فيه وهو
اى الكون الاول فيه مماثل للكون الثاني فيه لما مر من اشتراكهما في اخص صفات النفس وانه اى الكون الثاني
فيه سكون باتفاق فكذا هذا اى الكون الاول لان المتماثلين لا يختلفان قال الآمدي ذلك
الاشتراك لا يوجب التماثل لان المتخالفين قد يشتركان في بعض الصفات ولا نسلم انهما ذكرنا اخص
صفاتهما وايضا يلزمهم ان يكون الكون الثاني حركة لانه مثل الكون الاول وهو حركة باتفاق فكذا الثاني قال
الآمدي وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه واشار المص بقوله الا ان يعتبر اى يلزمهم ان يكون
الكون الثاني حركة الا ان يعتبر في الحركة ان لا يكون مسبوقة بالحصول في ذلك الحيز لا ان يكون مسبوقة بالحصول
في حيز آخر كما مر اذ على هذا لا يكون الكون الثاني حركة لانه مسبوق بكون آخر في ذلك الحيز ويكون الكون الاول
حركة عن المكان السابق مع كونه سكونا في هذا المكان والحاصل انا لا نعتبر في الكون المسبوقية بكون آخر
حتى يكون الكون في اول زمان الحدوث سكونا ويلزم ح ان يكون الحركة مركبة من السكنات لكنا نعتبر
في الحركة عدم المسبوقية بالكون في ذلك الحيز ولا نكتفي بما مر من كونها مسبوقة بالكون في حيز آخر حتى لا يلزمنا
ان يكون الكون الثاني حركة وانما حملنا عبارة الكتاب على اعتبار الامرين معا في الحركة اذ لو حملت على اعتبار
الاول فقط كما هو ظاهرها لزم ان يكون الكون في اول زمان الحدوث حركة ولا قائل به ثم اورد
على جواب الاشكال لا بقوله وقد ح اى حين اذ كم اعتبر في الحركة ما ذكرنا اندفع ذلك الاشكال لكن لا يكون
الحركة مجموع سكنات لان الكون الثاني سكون وليس جزءا للحركة وهو مردود بانهم يدعون ان جميع اجزاء
الحركة سكنات لا ان كل سكون يجب ان يكون جزءا للحركة وهو ظاهر فان الكون في اول الحدوث سكون عندهم
وليس جزءا للحركة اصلا فالنزاع في ان الكون في اول زمان الحدوث سكون او ليس بسكون لفظي فانه ان
فسر السكون بالحصول في المكان مطلقا لان ذلك الكون سكونا ولزم تركب الحركة من السكنات لانها من
الاكوان الاول في الاحياز كما عرفت وان فسر بالكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز لم يكن ذلك
الكون سكونا ولا حركة بل واسطة بينهما ولم يلزم ايضا تركب الحركة من السكنات فان الكون الاول في
المكان الثاني اعني الدخول فيه هو عين الخروج عن المكان الاول ولا شك ان الخروج عن الاول حركة فكذا
الدخول فيه واما الاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان
يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا امكان التخلل
دون وقوع التخلل لجواز ان يكون بينهما خلاء اى مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين فانهم يجوزونه فالاجتماع

واحد لا يتصور الا على وجه واحد هو ان لا يمكن تخلل ثالث بينهما والافتراق يختلف على وجوه متنوعة
فمنه قرب ومنه بعد متفاوت في مراتب البعد ومنه تجاور جعلها من اقسام الافتراق وسيصرح
بان المجاورة غير الاجتماع واعلم ان الاجتماع قائم بكل جزء اى جوهر بالنسبة الى الآخر لا انه امر واحد
قائم بهما معا فانه غير جائز عندهم لما مر من ان العرض الواحد لا يقوم بشيئين الا على ان يقوم بكل واحد
منهما وهو ظاهر ولا ان يقوم بهما معا والا لم يكن واحدا حقيقة او وضع احدهما اى ولا ان الاجتماع
وضع احد الجوهرين بالنسبة الى الآخر فانهم اى المتكلمين لا يثبتون اى الوضع ويثبتون الاجتماع
فالجوهران المجتمعان كل منهما له اجتماع بالآخر قائم به فهناك اجتماعان متحدان بالماهية ومختلفان
بالهوية فاحفظ هذا الذي ذكرناه فانه مما يذهب على كثير من عظماء الصناعة الكلامية فمنهم من
يتوهم ان اجتماعا واحدا قائم بمحلين ومنهم من يتوهم ان الاجتماع من مقولة الوضع والله اعلم
المقصد الثالث الكون اى الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة
الحس وكذا انواعه الاربعة على راى المتكلمين موجودة اذ حاصلها كما علمت من وجه التقسيم عائد الى
الكون الذي هو نوع واحد في الحقيقة والمميزات التي بها تميزت تلك الانواع بعضها من بعض امورا
اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة ككونه مسبوقا بكون آخر اما في مكان آخر كما في الحركة او في ذلك المكان
كما في السكون على راى او غير مسبوق به اى بكون آخر على معنى انه لا يعتبر كونه مسبوقا بكون آخر كما في
السكون على راى آخر وكامكان تخلل ثالث بينهما وعدمه كما في الافتراق والاجتماع ولا شبهة في ان
هذه الامور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وقال الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان
يكون متحركا فالمجردات لا توصف بالسكون الذي هو امر عدمي عندهم اذ ليس من شانها الحركة تسمية
قلنا ليس في الخارج الا الكون والفصول المميزة المذكورة امور اعتبارية لا فصول حقيقية منوعة كان
تسميتها انواعا مجازا وانما هو نوع واحد تعرض له صفات متخالفة لا توجب اختلافا في الماهية بل ربما
لا توجب ايضا اختلافا في الهوية الشخصية اذ الكون الواحد بالشخص تعرض له انه اجتماع بالنسبة الى
جزء وافتراق بالنسبة الى جزء آخر ولو فرضنا جوهرا فردا خلقه الله تعالى وحده لم يتصف باجتماع
ولا افتراق ما دام منفردا واذا خلق الله تعالى بعد ذلك غيره بحسب عرضا له والكون الثابت له
اولا باق بحاله لم يتغير ذاته الشخصية بل صفته المقصد الرابع فيما اختلف
في كونه متحركا وذلك في صورتين الاولى اذا تحرك جسم من مكان الى آخر فاتفقوا على حركة الجواهر الظاهرة
منه لانها قد فارقت احيازها واختلفوا في الجوهر المتوسط الباطن منه فقيل متحرك والا لكان ساكنا
اذ لا واسطة بينهما فيما هو قابل لهما بعد اول زمان حدوثه وليس بساكن اذ لو سكن مع حركة باقي الاجزاء

لزم الانفكاك والانفصال لبعض الاجزاء عن بعض والحس يكذبه ولانه اى الجوهر المتوسط داخل في
الكل فهو داخل في حيز الكل فيكون متحيزا ايضا وقد خرج الجوهر المتوسط عنه اى عن حيز الكل الى
حيز آخر اذ المفروض ان الكل خرج بتمامه عن حيزه فيكون هو ايضا متحركا وقيل الجوهر المتوسط
غير متحرك اذ حيزه الجواهر المحيطة به وانه لم يفارقها ولم ينفصل عنها فهو مستقر في حيزه فلا يكون متحركا
والاولون القائلون بكونه متحركا جعلوه اى جعلوا حيز الجوهر المتوسط هو البعد المفروض الذي يشغله
الجوهر المتوسط وهو بعض من حيز الكل ولا شك انه قد فارقه فيكون متحركا فالاختلاف راجع الى تفسير
الحيز كما صرح به وكذلك اختلف في المستقر في السفينة المتحركة فقيل انه ليس بمتحرك كالجوهر المتوسط
وقيل متحرك وكيف لا وانه اولى بالحركة من الجوهر المتوسط اذ هو يفارق بعض السطح المحيط به اعني
الجواهر الهوائية التي احاطت به من فوقه بخلاف المتوسط فانه لا يفارق شيئا من السطح المحيط به والحق انه
نزاع لفظي يعود الى تفسير الحيز كما ينبه عليه آنفا فان قررنا البعد المفروض كان المستقر في السفينة
المتحركة متحركا كالجوهر المتوسط لخروج كل منهما من حيز الى آخر وان قررنا بالجواهر المحيطة لم يكن الجوهر
الوسطاني مفارقا لحيزه اصلا واما المستقر المذكور فانه يفارق بعض الجواهر المحيطة به دون
بعض وان فسر الحيز بما اعتمد عليه ثقل الجوهر كما هو المتعارف عند الجمهور لم يكن المستقر مفارقا لمكانه اصلا
الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحق اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر آخر من
جهة الى جهة بحيث تبدل المحاذاة بينهما فالمستقر في مكانه متحرك والزم على هذا القول ما ذكره بقوله اى
على الجوهر المستقر جوهران كل منهما الى جهة مخالفة لجهة الآخر يجب ان يكون الجوهر المستقر متحركا الى جهتين
مختلفتين في حالة واحدة وهو باطل بالضرورة فيقال لدفع هذا الالزام الحركة قسمان قسم يزول به المتحرك
عن مكانه وقسم لا يزول به عنه بل يزول به مكانه عنه وذلك الذي ذكرتموه من كون الشيء الواحد
في حالة واحدة متحركا الى جهتين انما يمتنع في حركة يزول بها المتحرك عن مكانه دون ما يزول بها المكان عنه
كما في الصورة التي فرضتموها وشدد النكير عليه اى على قول الاستاذ ولا معنى له اى للانكار والتشديد
لانه نزاع في التسمية فان الاستاذ اطلق اسم الحركة على اختلاف المحاذاة سواء كان مبدأ الاختلاف في المتحرك
او في غيره فلذلك اجتماع الحركتين الى جهتين فالتزمه كما ان جماعة اطلقوا اسم السكون على الكون مطلقا
فلزمهم تركب الحركة من السكنات بل كون الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني فالتزموها
والمخالفون له يطلقونه على القسم الاول ولا مشاحة في الاصطلاحات المقصد الخامس المتفق
القائلون بالاكوان على انه يجوز وجود جوهر فرد يحيط به ستة جواهر ملاقية له من جهاته الست الا ما نقل
عن بعض المتكلمين من انه منع ذلك ولم يجوز ملاقاة الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من لزوم تجزيه

والكل صح

وهو

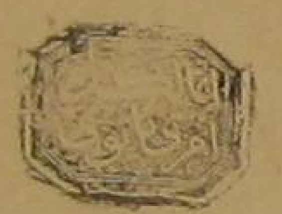
وهو مكابرة وانكار للمحسوس فان الحس يشهد بالتلاقي بين الجواهر من جميع الجهات وهو مانع
من تأليف الاجسام من الجواهر الفردة فانه اذا لم يمكن التلاقي من جميع الجوانب كيف يتحصل منها الجسم الطويل
العريض العميق بل لا يكون هناك الا جواهر متباينة غير متلاقية ولا ممكنة التلاقي واتفقوا ايضا على المجاورة
والتأليف بين ذلك الجوهر والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا فقال الشيخ الاشعري والمعتزلة المجاورة اى
الاجتماع الذي هو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتخللهما ثالث كما مر غير الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر
بحيزه بل هي امر زائد عليه وذلك لحصوله اى حصول الكون للجوهر حال الانفراد عما عداه من الجواهر وهناك
دون المجاورة فانها غير حاصلة للجوهر حال انفراده عن غيره فيتغايران قطعا وقال الشيخ والمعتزلة
ايضا التأليف والمماسة غير المجاورة بل هما امران زائدان على المجاورة يتبعان المجاورة ويحدثان عقيبها
وقالوا ايضا المباينة اى الافتراق المقابل لما تقدم ضد للمجاورة التي هي شرط للتأليف فلذلك تنافي
المباينة التأليف لان فقد الشرط ينافي المشروط لا لانه ضده اى لا لان المباينة ينافيه بل الافتراق
ضد التأليف ثم قال الشيخ وحدة المجاورة القائمة بالجوهر الفرد واحدة وان تعدد المجاور وكذا
المماسة والتأليف فيتعدد كل واحد منهما بحسب تعدد المولف معه والمماس له فههنا اى فيما اذا
احاط بالجوهر الفرد ستة من الجواهر في جهاته الست بالاتفاق وست مماسات ومجاورة واحدة
فقط اى المماسات الست بعينه عن كون سابع يخصصه بحيزه وقالت المعتزلة المجاورة بين الجوهر
الرطب والجوهر اليابس تولد تأليفا واحدا بينهما قائما بهما ثم اختلفوا فيما اذا تألف الجوهر مع
ستة من الجواهر فقيل يقوم بالجواهر السبعة تأليف واحد فانه لما لم يعقل قيامه بجوهرين لم
يبعد قيامه بالكثير واليه اشار بقوله فههنا اى فيما اذا احاط بجوهر واحد ستة من الجواهر في جهاته
تأليف واحد وانما جاز قيامه بالكثير فلا فرق بين الاثنين والكثير وقيل ههنا ست تأليفات لامتناع
عندهم انفراد كل جزء من الجواهر السبعة بتأليف على حدة وابطلوه اى ابطلوا هذا وحدة التأليف
الذي ذهب اليها الطائفة الاولى بانه قد مر ان المباينة مضادة لشرط التأليف اعني المجاورة فيكون منافية
له ولا شك انه يزول بمباينة واحد تأليف جوهر واحد من الستة اى مع الجوهر المحاط بها و
تأليف الخمسة معه باق بحاله فظهر التغاير اذ ما بطل غير ما لم يبطل ضرورة لاستحالة ان يبطل
التأليف الواحد من وجه دون وجه وقال الاستاذ ابو اسحق المماسة بين الجوهرين نفس المجاورة بينهما و
انهما متعددتان بحسب تعدد المجاور والمماس ضرورة فالمباينة على رايه ضد لهما حقيقة وذلك لانها
ضد المجاورة بالاتفاق والمجاورة عين المماسة والتأليف على اصله فيكون المباينة عنده ضد
المماسة والتأليف حقيقة وقال القاضي اذا اختص جوهر بحيز اى اذا حصل فيه ثم توارد عليه

ابو بكر صح

مماسات ومجاورات من جواهر آخر ثم زالت تلك المماسات والمجاورات عنه فالكون الحاصل لذلك
الجوهر قبل وبعد اى قبل المماسات وبعدها واحد لم يتغير ذاته ولم يتعدد وانما تعددت الاسماء
بحسب اعتبارات فان الكون الحاصل له قبل انضمام الجواهر اليه يسمى سكونا والكون المتجدد له حال
الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتاليفا وتجاورا ومماسة والكون المتجدد له بعد
زوال الانضمام يسمى مباينة والاكوان المختلفة على اصله ليست غير الاكوان الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز
المختلفة وهذا الذى ذكره القاضى اقرب الى الحق بناء على اصول اصحابنا من عدم اشتراط البنية المخصوصة
لقيام عرض من الاعراض بمحله ومن امتناع ان يكون الجوهر او ما قام به موثرا فى حكم جوهر آخر لان حكم
الجوهر يمتنع ان يستفاد مما ليس قائما به سواء كان مباينا له او غير مباين واقتصر المص على حكاية هذا
المذاهب والسنه على ان قول القاضى اقرب الى الصواب ولم يتعرض لما اورده الامدى من
تزييفها لانه زيادة تضييع للاوقات فروع على اصول اصحابنا فى الاجتماع والافتراق الاول الجوهر
الفرد المنفرد عن غيره يتصور له ستة مماسات معينة لان ما يماسه لا يكون الا معينا وضدها اى
عند تلك المماسات المعينة ست مباينات غير معينة لان ما يباينه من الجواهر غير معين فان ضم اليه جوهر
واحد كان فيه خمس مباينات غير معينة مضادة لخمس مماسات معينة وعلى هذا النحو اذا ضم اليه
جوهر ثالث او اكثر هذا اذا كانت المباينة قبل المماسة واما اذا كانت بعدها فقال الشيخ فى قول
تضادها اى تضاد المماسات الست المعينة ست مباينات غير معينة كما فى القسم الاول وقال فى قول آخر
تضادها ست من المباينات معينة من المباينات الطارية على المماسات المعينة قال الامدى وهذا
بناء من الشيخ على ان المماسة وكذا المباينة عرض غير الكون المخصص للجوهر بحيز كما هو مذهبه ويرد
عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف ويكون الاختلاف عائدا الى التسميات
كما ذكره القاضى الفرع الثانى الجوهر المتوسط بين الجوهرين الكائنين فى حيزين بينهما احياز
كلما قرب من احدهما بعد عن الآخر بالنسبة فقال الاصحاب قربه من احدهما عين البعد من الآخر
وقال الاستاذ غيره وهو اى الاستاذ قد يقرب من احدهما ولا يبعد من الآخر بان يتحرك الآخر معه
الى جهة حركته بمقدار حركته فيبطل ما قاله الاصحاب اللهم الا ان يراد اى يكون مرادهم بما قالوا ان الكون
واحد اى الكون الموصوف بالقرب عين الكون الموصوف بالبعد كما هو مذهب الاستاذ وليس له امر زايد
على الكون من المباينة والمجاورة فيكون النزاع لفظيا اذ مرادهم ان نفس الكون لا يختلف انما المختلف هو
الاعتبارات ومراده ان الكون المأخوذ مع ما وصف به مختلف قال الامدى اذا ضم جوهر ثالث
الى احد هذين الجوهرين فلا شك انه قريب من المنضم اليه وبعيد من الآخر فقال الاصحاب قربه من احدهما



عين بعد



عين بعده من الآخر وقال الاستاذ القرب غير البعد الا ترى انه اذا فقد انضمام الجوهر البعيد الى
القريب زال بعد المتوسط عن ذلك البعيد ولم يزل قربه من القريب قال وما ذكره الاستاذ مبنى على
ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد له ست مباينات لستة جواهر فاذا
جاور جوهرا زالت مباينة واحدة وبقيت خمس مباينات على ما هو اصله والحق ما ذكره الاصحاب
فانه مبنى على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما يختلف التسميات كما ذكره القاضى الفرع الثالث
الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا آخر من جهة فهل يقال انه مباين كذلك الجوهر الآخر من الجهة الاخرى
كما ذهب اليه بعض المتكلمين لعدم حصول المماسة بينهما فى تلك الجهة الاخرى ام لا يقال ذلك كما ذهب اليه
الاستاذ لانه لا يمكن المجاورة والمماسة من تلك الجهة الاخرى فى اى حين هو مماس له من الجهة الاولى وهذا
نزاع لفظى لانه ان اعتبر فى المباينة امكان المماسة فى تلك الحالة فالحق هو الثانى وان لم يعتبر فالحق هو
الاول الفرع الرابع يجوز المباينة والافتراق فى جملة جواهر العالم بحيث لا يتصف شئ منها
بالاجتماع مع غيره كما اذا انحلت وزالت تركيبها بالكلية وقيل لا يجوز التجاور بين الكل ولا بد فى
المباينة من امكان المجاورة قال المص ويكفى بعنى فى الوصف بالمباينة جوازها اى جواز المجاورة
بين الكل بدلا ولا شبهة فى هذا الجواز انما الممتنع هو المجاورة بين الكل على الاجتماع ثم قال والذى
حداني وبعثني على ايراد هذه الابحاث امران احدهما معرفة اصطلاح القوم وكيفية ما ذهبوا اليه
فى حقيقة الاكوان تسليما تعليل للتحقيق لها اى الى حقيقة الاكوان مما قالوا من لوازمها واحوالها
بمعنى انه اذا عرف الاصطلاح لم يسع الخطأ فى المسائل المبنية على الاصطلاحات المختلفة واذا حقق ما قالوا
فى تغير الاكوان واحوالها فربما يتوصل به الى معرفة حقيقتها وثانيهما ان لا يظن بكتابنا هذا اعواز
لها اى لهذه الابحاث قصورا فيه والا فلا يجدى الباحث المذكورة فى المطالب المهمة التى هى العقايد
الدينية وما يتوقف عليها زيادة طائل وفائدة ولولا هاتان الغايتان المذكورتان لم تطول
الكتاب بذكرها وليس من دأب الاصحاب فى الكلام بل كفى المرام بالاحاطة الضابط لما هو مقتضى
المقام واذكر اى احفظ وتذكر هذا العذر الذى مهدناه لك ههنا الذى عسى ما نعود عليه من قبيل
هذه الابحاث فى غير هذا الموضع فيكف بالنصب على انه جواب الامر عنى لما تتكل اى لو مكن والله اعلم
المقصد السادس منهم من جعل المماسة كونا قائما بالجوهر كالقاضى واتباعه اطلق
القول بتضاد الاكوان على معنى ان كل كونين فهما متضادان لان الكونين المجتمعين فرضا اما ان
اوجبا تخصص الجوهر بحيز واحد او بحيزين والاول اجتماع المثلين لان كل واحد من الكونين مثل الآخر
والمثلان ضدان لا يجتمعان بل لا يتصور وجودهما فى الجوهر الا على سبيل التعاقب كالذا كان مستقرا

في حيز واحد اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني مماثل للكون الموجود في الزمن الاول
لقيام كل واحد منهما مقام الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز والثاني يوجب حصول الجوهر في آن واحد في
حيزين فامتنع اجتماع الكونين مطلقا فهما متضادان ومن جعلها اي المماسة كونا مخصوصا قائما بالجوهر
وجوز قيام المماسات المتعددة بالجوهر الواحد كالشيخ والاستاذ فلم يجعلها اي الاكوان اضدادا
ولا متماثلة بل مختلفة لجواز اجتماعها في جوهر واحد قال الآمدي والاشبه هو الاول اذ ليس في
ان المجاورة فالمماسة والمباينة اعتبارات موجبة للاختلاف في التسمية المقصد السابع
في اختلافات للمعتزلة في احكام الاكوان بناء على اصولهم احدها انهم بعد اتفاقهم على بقاء الاعراض
اختلفوا في بقاء الحركة فنفاه الجبائي واكثر المعتزلة اذ لو بقيت الحركة كانت سكونا والتالي باطل اما
الملازمة فاذ لا معنى للسكون الا الكون المستمر في حيز واحد والحركة هي الكون في الحيز الثاني عقيب
الكون في الحيز الاول فلو كانت باقية كانت في الزمن الثاني كونا مستمرا في الحيز الثاني فيكون عين
السكون واما بطلان التالي فلتضاد الحركة والسكون ومن المستحيل ان يكون احد الضدين
عين الآخر هاو بالجملة فالحاصل اي فالكون الحاصل في الآن الثاني في الحيز الثاني سكون بالاتفاق
فيجب ان يكون الحاصل في الآن الثاني كونا آخر متجددا الا الكون الاول الذي هو حركة والا
فالسكون هو الحركة بعينه والضرورة تدفعه كيف والحركة التي هي الكون الاول في الحيز الثاني توجب
الخروج عن ذلك الحيز اي الحيز الاول دون السكون الذي ذكرناه وهو الكون الثاني في الحيز الثاني
فانه لا يوجب ذلك الخروج فيتغايران قطعا ويمكن الجواب بمنع بطلان التالي بما مر من ان
المنافي للسكون والمضاد له هو الحركة من الحيز فانها لا يجامع الكون فيه لا الحركة اليه فانها لا تنافي
السكون فيه فجاز ان يكون الحركة الى المكان عين السكون فيه وقولهم الحركة توجب الخروج عن الحيز
الاول ليس بصحيح لانها لا توجب الخروج عنه بل الحركة هو الخروج عن الحيز الاول وانه تقرر الحصول
في الحيز الثاني الذي هو السكون فان قلت لا يخفى ان الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج عن الاول
كما ذكرتم الا ان الكون الثاني في الحيز الثاني ليس عين الخروج عن الاول فهما متغايران قلنا انما
انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين في الحيز الثاني اذ على تقدير اتحادهما كان الثاني منهما كالاول
عين الخروج عن الحيز الاول وبه قال ابو هاشم اي انه قال ببقاء الحركة وبان الكون الاول
في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون الذي في الزمان الثاني المسمى بالسكون ثانيها اي ثاني الاختلافات
انه ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل واستثنى الجبائي ومن تابعه
صورتين اي قالوا ببقاء السكون الا في صورتين الاولى ما اذا سكن جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات المتجددة

فاسكه الله تعالى في الجو من غير ان يكون تحته ما يقله فلا بد ههنا من تجدد السكون فيه وانما
ذهب الى ذلك لان من اصله ان الطاري الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا
لا متجددا آناً فآناً لغلبه في ذلك الجسم الثقيل بما يتجدد فيه من الاعتمادات الصورة الثانية السكون المقدور
للحي فانه لا بد ان يكون متجددا اذ لو بقي لم يكن مقدورا لان تأثير القدرة انما هو الاحداث ولا
يتصور الاحداث حال البقاء فيجب في دوام الحي بالحركة ولم يتحرك بل استمر على ما كان عليه من السكون ان
لا يأثم اذ لا اثم على اصلهم الا على امر مقدور والسكون المضاد للحركة اذا كان باقيا لم يكن مقدورا
فلا يكون آثما به وهو خلاف الاجماع بخلاف ما اذا كان السكون متجددا اولا يترتب هذا الذي ذكره
الجبائي في اثبات الصورة الثانية ابو هاشم فلم يجد عنه مخلصا والتزم الاثم والعقاب بعدم
الفعل في هذه الصورة مع انتفاء القدرة على ضد المتلزم لعدمه اذ ليس هنا شيء يتصور صدوره
عنه سوى هذا الضد الذي هو السكون فلقب بالذمي اما لانه رجع عن مقتضى اصولهم في ان الثواب و
العقاب انما يتعلقان بما يصدر عن المكلف بقدرته وسن مذهبه في الذم واما لانه اثبت الاثم
والعقاب بامر يدرك بالذهن وليس صادرا عن المكلف اصلا ثالثها قال الجبائي الحركة والسكون
مدركان بحاسة البصر واللمس فان من نظر الى الجوهر او لمسه مغمضا العينين وهو اي ذلك ساكن او متحرك
ادرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين اي حالتي السكون والحركة وعلم انه اما ساكن واما متحرك ومنعه ابو هاشم واحتج بان الحركة عين السكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك الكون هو السكون
بعينه في الزمن الثاني كما هو مذهبه ثم ان السكون ليس مدركا بالحواس اذ لو كان مدركا لكان مدركا
بخصوصه اذ الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود بل بخصوصية المدرك واللازم باطل فان خصوصية
الكون في الاحيان المعينة غير مدركة الا ترى ان راكب السفينة قد لا يدرك حركة السفينة ولا
سكون الشط فانها اذا كانت سهلة الجري على الماء غير مضطربة عليه فان راكبها لا يدرك تفرقة
بين خصوصيات اكوانها في الاحيان الهوائية المتبدلة عليها بخرقها الهواء بل ربما توهم انها ساكنة
في حيز واحد من الهواء وان الشط يتحرك الى خلاف جهة حركتها ومن نقل في النوم الى غير حيزه يتبدل
عليه كونه بكون آخر فاذا استيقظ لم يدركه ولم يجد اختلافا في حاليه مع القطع باختلاف الكونين
المخصصين له بالحيزين ونظير ذلك فيمن كان هاويا في الجو مبتدلا لاحيان عليه فلو علم عيناه
وهو في حيز وانتقل عنه في نومه الى حيز آخر ثم استيقظ فانه لا يجد تفرقة بين كونه في حيزيه بخلاف
ما لو لون في نومه بغير لونه فانه يدركه ويميز عن لونه السابق بنظر رابعها قال الجبائي التأليف
ملموس ومبصر اي مدرك بالقوة اللامسة والباصرة اذ كثيرا نفرق بين الاشكال المختلفة ونميز بعضها

عن بعض وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة او لمسها فلا بد ان يكون تلك التأليفات
محسوسة بهاتين الحاستين ومنعه ابنه في احد قوليه فقال ذلك الفرق قد يكون بالنظر الى الالوان
اى المجاورات المختلفة المولدة للتأليفات المتفاوتة او المحاذيات المتخالفة او غيرها من الامور المتعلقة
بالجواهر سوى التأليف واحتج ابو هاشم على سبيل بانه لو رأى التأليف وهو امر واحد قائم بالصفحتين كان اذا
رئى فاما بالصفحة العليا فقد رئى فاما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده وانما يصح هذا الاحتجاج
على اصله لو لم نقل ان المدرك جواهر الصفحة العليا وتأليف جواهرها بعضها مع بعض لا تأليف الصفحتين بعض
انه لا نقول ان تأليف جواهر الصفحة العليا مع ما تحتها مدرك حتى ينتقض عليه هذه المعارضة بل نقول
ان المرئي تأليف جواهر الصفحة العليا فيما بينها على ان لقائل ان يقول اذا جاز عندك قيام تأليف
واحد بجوهرين فلم لا يجوز انقسامه بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر فلا يلزم رؤية الصفحتين
معا خامسها قال الجبائي التأليف يختلف باختلاف الاشكال لما مر من انا نفرق بين الاشكال المختلفة
وما هو الا بالنظر الى التأليفات المختلفة فانه لو قدر التساوي والتشابه في تأليفات الاجسام لما
اختلفت اشكالها ومنعه ابنه وقال ان التأليفات متجانسة لان التأليفين مشتركان في اخص صفة
النفس وهو القيام بمحلين على اصله الفاسد وان سلم ذلك الاصل ففيه اى في هذا الاستدلال مصادرة
لانه يجوز ان يكون التأليفات مختلفة ومشتركة في عارض يلزمها وكون ما ذكره من اخص صفات التأليف
انما يثبت اذا لم يكن التأليفات مختلفة فالمقدمة المذكورة في الدليل متوقفة على ثبوت المط وهو المصادرة
سادسها قال الحكماء التأليف قد يقع مباشرا بالقدرة كمن يضم اصبعيه ومنعه ابنه اذ يمتنع وقوع
التأليف دون المجاورة المولدة له وهذا لازم على الجبائي لاتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا
يكون مباشرا بالقدرة الحادثة دون توسط السبب وان كان ذلك باطلا على اصول اصحابنا سابعها
ذهب اكثر المعتزلة الى ان تجاور الجوهر الرطب والجوهر اليابس وان ولدت التأليف بينهما كما
مر فليست المجاورة المذكورة شرطا له لانها لو كانت شرطا للابتداء اى شرطا للتأليف في ابتداء حدوثه
لكانت شرطا له في الدوام كاصل المجاورة فانه شرط للتأليف ابتداء ودواما وليس الامر كذلك كما
كالثوابت والصخور الصم الصلاب وكونها فانها لا رطوبة فيها اصلا مع قوة التأليف فيما بين
جواهرها وهو اى هذا الاستدلال منقوض بالقدرة فان تعلقها بالمقدور عندهم شرط لوجوده ابتداء
لا دواما ومنهم من قال انها اى المجاورة بين الرطب واليابس شرط للدوران فان التأليف الذي
تصعب معه الفك والتجزية لا يتحقق بدون الرطوبة واليبوسة ويتحقق معهما فهذا التأليف دائر مع
المجاورة المذكورة وجودا وعدما فتكون شرطا له ومع ضعفه اى ضعف الدوران وعدم دلالته على ان المدار

من الجسم العليا وما تحتها لزم رؤية
الصفحتين معا وذلك لان
تأليفا واحدا قائم بكل جزء من
جزئي الصفحتين صح صح

الجبائي صح

شرطا

شرط للتأثير فلعل ذلك اى الاختلاف بين المجاورات في صعوبة التفكيك والتجزية عائد الى
اختلاف اجناس التأليف كما ذهب اليه الجبائي لا الى رطوبة بعض الجواهر المتجاورة ويبوسة بعضها
الفصل الثاني في مباحث الاين على رأي الحكماء وفيه مقاصد ثلثة عشر
الاول قال الحكماء الجسم اما ان يكون متحركا او لا يكون والثاني هو الساكن لان السكون عندهم كما مر عدم
الحركة عما من شانه ان يتحرك والحركة عرفها ارسطو ومن تابعه بانها كمال اول لما بالقوة اى للمحل يكون
بالقوة من حيث هو بالقوة وبيان ذلك ان كل ما هو بالقوة من الموجودات فانه لا يكون بالقوة من
كل وجه والا فعدم محض اذ يكون حينئذ بالقوة في كونه موجودا فلا يكون موجودا اصلا ويلزم ايضا ان يكون
بالقوة في كونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يكون بالفعل من وجه ولو في كونه موجودا
ومتصفا بالقوة لا اقل من ذلك ويكون بالقوة من وجه آخر لانا فرضناه كذلك فظهر ان الموجود
يستحيل ان يكون بالقوة من جميع الوجوه فاما بالفعل من جميع الجهات كالعقول على رأيهم او بالفعل
في بعضها وبالقوة في بعضها والقسم الاول يستحيل عليه الحركة لانها طلب لشيء وتوجه اليه وذلك غير
متصور فيه لان جميع ما يمكن ان يكون له فهو حاصل بالفعل فلا طلب ولا حركة بل لا تغير فيه ولا
انتقال من حال الى حال اصلا بخلاف القسم الثاني اذ يتصور فيه الحركة والانتقال التدريجي ايضا واذا عرفت
هذا فنقول المتحرك اى الموصوف بالحركة له حركة بالفعل حال اتصافه بها فهي اى الحركة امر حصل
بعد ان لم يكن حاصلا له عند استقراره في مكانه او على حالة فهي اى ذلك الامر الحاصل بعد ما لم يكن
كمال له اى للمتحرك اذ معنى الكمال وذلك هو شان الكمال المطلق المذكور في ضمن المقيد اى معنى الكمال هو الحاصل
بالفعل سواء كان مسبوقا بالقوة كما في حركات الحيوانات او غير مسبوق بها كما في الكمالات الدائمة الحصول
والحركات الازلية على رأي الفلاسفة وانما سمي الحاصل بالفعل كمالا لان في القوة نقصانا والفعل
تمام بالقياس اليها وهذه التسمية لا يقتضي سبق القوة بل يكفيها تصورها وفرضها وقد يعتبر في مفهوم
الكمال كونه لايقا بما حصل فيه لكنه ليس بمعتبر هيهنا اذ لا يجب ان يكون الحركة لايقة بصاحبها وانه اى
ذلك الامر الذي هو الحركة تؤدي المتحرك الى حصول ممكن آخر له وهو الحصول في المنتهى مثلا فهذا الممكن
الآخر كمال ثان اذا حصل ما بالفعل وذلك الامر الذي المؤدي اليه وهو الحركة الحاصلة كمال اول بالقياس
الى ذلك الممكن الذي يترتب عليه ويجب ان يكون ثابتا بالقوة ما دامت الحركة ثابتة بالفعل ثم انه اى
المتحرك ما دام متحركا بالفعل فسيحه اى من الكمال الاول الذي هو الحركة بعد بالقوة فيما يتوالى ذلك
الكمال الاول انما ثبت لما هو بالقوة من وجهين احدهما ذلك الكمال الثاني الذي في حال الحركة وثانيهما
نفس هذا الكمال الاول وتوضيحه ان الجسم اذا كان في مكان مثلا وامكن له حصوله في مكان آخر فله هناك امكانات

امكان الحصول في المكان الثاني والحصول فيه كمال الا ان التوجه يتقدم على الحصول لا محالة فوجب ان يكون
الحصول بالقوة ما دام التوجه بالفعل فالتوجه كمال اول للجسم الذي يجب ان يكون بالقوة في كمالاته
الذي هو الحصول ثم ان التوجه ما دام موجودا فقد بقي منه شيء بالقوة فالحركة تفارق سائر الكمالات بخاصيتين
احديهما انها من حيث ان حقيقتها هي التادي الى الغير والسلوك اليه تستلزم ان يكون هناك مطلوب ممكن
الحصول غير حاصل معها بالفعل ليكون التادي نادبا اليه وليس شيء من سائر الكمالات بهذه الصفة
وثانيهما انها تقتضي ان يكون شيء منها بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى المقصد فاذا
وصل اليه فقد انقطعت حركته وما دام لم يصل فقد بقي من الحركة شيء بالقوة فهوية الحركة مستلزمة لان
يكون محلها حال اتصافه بها مشتملا على قوتين قوة بالقياس اليها واخرى بالقياس الى ما هو المقصود بها
اما القوة التي بالنسبة الى المقصود فمشتركة بلا تفاوت بين الحركة بمعنى القطع والحركة بمعنى التوسط فان
الجسم ما دام في المسافة لم يكن واصلا الى المنتهى واذا وصل اليه لم يبق حركة اصلا اما القوة الاخرى ففيها
تفاوت بينهما فان الحركة بمعنى القطع حال اتصاف الحركة المتحرك بها يكون بعض اجزائها بالقوة وبعضها
بالفعل فالقوة والفعل في ذات شيء واحد والحركة بمعنى التوسط اذا حصلت كانت بالفعل ولم يكن فيها
قوة متعلقة بذاتها بل بنسبتها الى الحدود المسافة وتلك النسب خارجة عن ذاتها عارضة لها كما اطلع
عليه فقد انكشف لك ان الحركة كمال بالمعنى المذكور للجسم الذي هو بالقوة في ذلك الكمال وفيما يتادى اليه
ذلك الكمال وبقيد الاولية يخرج الكمالات الثانية وبقيد الحيثية المتعلقة بالاول يخرج الكمالات الاول
على الاطلاق اعني الصور النوعية لانواع الاجسام والصورة الجسمية للجسم المطلق فانها كمالات اول لما بالقوة
لكن لا من هذه الحيثية بل مطلقا لان تحصل هذه الانواع والجسم المطلق في انفسها انما هو بهذه الصور وما
عداها من احوالها تابعة لها بخلاف الحركة فانها كمال اول من هذه الحيثية فقط وذلك لان الحركة في
الحقيقة من الكمالات الثانية بالقياس الى الصور النوعية والجسمية وانما اتصفت بالاولية لاستلزامها
ترتب كمال آخر عليها بحيث يجب كونه بالقوة معها فهي اول بالقياس الى ذلك الكمال ولهذه وكونه بالقوة
معها لا مطلقا وكونه اي كون المتحرك بالقوة انما هو باعتبار عارض للمتحرك وذلك العارض هو الكمال
الثاني المقصود حصوله بالحركة ونفس الحركة ايضا فان المتحرك موصوف بالقوة باعتبار هذين العارضين
لا باعتبار ذاته بل ذاته بالفعل في صورته الجسمية والنوعية فلا يصح ان يقال لما بالقوة وسواء ان يحمل
الحركة بالقوة في ذاته لانه اذا كان بالقوة في ذاته لم يتصور اتصافه بالحركة فقوله لما بالقوة معناه
لما هو بالقوة في شيء من عوارضه لا في ذاته والا اي وان لم يرد به هذا المعنى اي المتحرك كمالا اي بحسب ذاته
وصورته ايضا كما كان كمالا بحسب حركته والمقصود انه ان لم يرد به كونه بالقوة في عارضه بل اريد كونه با

بالقوة في ذاته لم يصح لانه ليس بالقوة في ذاته بل بالفعل فلذلك اي فلان كونه بالقوة انما هو باعتبار
عارض اعتبرنا الحيثية اذ لو اريد كونه بالقوة في ذاته كما يتبادر من العبارة لم يكن لاعتبار الحيثية
معنى وحاصل ما ذكره ان قيد الحيثية يفيد ان القوة بحسب العارض دون الذات وذلك ايضا في
كونه احترازا عما ذكرناه قال المص في انطباق هذا الحد على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم
نظر اذ لا منتهى لها الا بالوهم فليس هناك كمالات اول هو الحركة وثان هو الوصول الى المنتهى نعم اذا
اعتبر وضع من الاوضاع واعتبر ما قبله دون ما بعده كانت الحركة السابقة كمالا اول بالقياس الى ذلك
الوضع الا ان هذا منتهى بحسب الوهم دون الواقع فيكون بمنزلة ما اذا اعتبر حد من الحدود الواقعة في اثناء
مسافة الحركة وجعل ذلك منتهى للحركة السابقة عليه ولا شبهة في ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا
اولا بحسب نفس الامر لا بمجرد التوهم فقط وفي الملخص ان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان
كل عاقل يدرك التفرقة بين كون الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فمما لا
يتصورها الا الاذكياء من الناس وقد اجيب عنه بان ما اورده يدل على تصورها بوجه ما
والتصديق بحصولها للاجسام لا على تصور حقيقتها وهذا الذي ذكره المعلم الاول واتباعه في تحديد
الحركة قريب مما قاله قدماؤهم من انها خروج من القوة الى الفعل بالتدريج فانهم قالوا الخروج من
القوة الى الفعل اما ان يكون دفعة او لا دفعة والثاني هو المسمى بالحركة فحقيقة الحركة هو الحدوث
او الحصول او الخروج من القوة الى الفعل اما يسيرا يسيرا او لا دفعة او بالتدريج وكل واحد من
هذه العبارات صالحة لافادة تصور الحركة لكن المتاخرون منهم عدلوا عن ذلك لان التدريج هو وقوع
الشيء في زمان بعد زمان بل نقول هو وقوع الشيء في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على
تصور الآن المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج
وتصور اللادفعة موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة
في تعريف الحركة منتهى تحليلها الى تصور الزمان الذي هو مقدار الحركة فالتعريف دوري والى هذا
اشار بقوله فيقع في تعريفه اي تعريف التدريج الزمان وهو يعرف بانه مقدار الحركة فيلزم الدور
قال الامام الرازي اجاب بعض الفضلاء عن ذلك بان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج
ويسيرا يسيرا تصورات اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما سببان لهذه الامور في
الوجود لا في التصور فجاز ان نعرف حقيقة الحركة بهذه الامور الاولية التصور ثم يجعل الحركة معرفة
للآن والزمان الذين هما سببا هذه الامور في الوجود قال وهذا جواب حسن وبقولهم بالتدريج
او ما في معناه وقع الاحتراز عن مثل تبدل الصورة النارية بالهوائية فانه انتقال من قوة الى فعل دفعة

بل كونا وفاقا المقصد الثانى ذهب ارسطو الى ان الحركة تقال
بالاشتراك اللفظى لمعنيين الاول التوجه الى المقصد وهو كيفية وصفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا
بين المبدا والمنتهى اللذين للمسافة ولا يكون فى حيز من الاحياز الواقعة فيما بين المبدا والمنتهى
آنين بل يكون فى كل آن فى حيز آخر ويسمى الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اى
حد من حدود المسافة يفرض لا يكون هو قبل آن الوصول اليه ولا حاصلا فيه وثانيها كون الجسم فيما
بين المبدا والمنتهى بحيث اى آن يفرض يكون حاله فى ذلك الآن مخالفا لحاله فى آنين محيطين به والاعتراض
بان تصور الآن والقبلية والبعدية يتوقف على تصور الزمان المتوقف على تصور الحركة فيلزم الدور
مردود بان هذه الامور جلية غير محتاجة الى التعريف كما اشرنا اليه وهو اى الحركة بهذا المعنى امر موجود
فى الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له فى المبدا ولا فى المنتهى بل فيما بينهما
مستمرة من اول المسافة الى الآخر فان هذه الحالة توجد دفعة وتستمر الى المنتهى ويستلزم اختلاف
نسب المتحرك الى حدود المسافة كما عرفت فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود
سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار هو الحركة بمعنى القطع كما مر
فان قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة عن التوسط المطلق لانه امر كلى ولا وجود للكليات فى الخارج
فان الحركة الموجودة هى الحصول فى حد معين وذلك الحصول امر آنى غير منقسم فى امتداد المسافة والذى
يليه يكون مغايرا له فيكون الحركة مركبة من امور آنية الوجود متتالية فيلزم تركب المسافة من اجزاء
لا تتجزى وهو باطل عندهم قلنا الحركة بمعنى التوسط امر موجود فى الآن ومستمر باستمرار الزمان على معنى
انه موجود فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان كالبياض الواحد الموجود فى الآن مع استمراره فى الزمان
وهى متشخصة بوحدة الموضوع والزمان وما فيه فالحركة الواحدة بالعدد هى التوسط بين المبدا والمنتهى
الحاصل لموضوع واحد فى زمان واحد فى شئ واحد فاذا فرضت المسافة حدود معينة فعند وصول
المتحرك الى واحد منها يعرض لذلك التوسط ان صار حصولا فى ذلك الوسط ووصولا الى ذلك الحد وهذا
امر زائد على ذاته الشخصية عارض فاذا خرج الجسم عن ذلك الحد فقد زال عنه عارض من عوارض ذاته
المتشخصة وحصل عارض آخر ثم ان تعاقب هذه العوارض بحيث لا يمكن فرض عارض ثالث بين
عارضين متعاقبين منها لا يمكن تصوره الا بتتالى النقط فى المسافة فاذا امتنع هذا امتنع تتالى
العوارض ايضا وهى بهذا المعنى اى الحركة بمعنى التوجه والتوسط تنافى الاستقرار اى استقرار المتحرك
فى حيز واحد سواء كان منتقلا عنه او منتقلا اليه اما منافاته الاول فظاهرة واما منافاته الثانى
فلانه لو استقر بعد المبدا فى حيز لكان حاصلا فى المنتهى لا متوسطا بينه وبين المبدا فيكون الحركة ضدا

للسكون فى الحيز المنتقل عنه وللسكون فى الحيز المنتقل اليه ايضا كلاف
من جعله اى الحركة الكون فى الحيز الثانى فانها اذا جعلت نفس الكون فى الحيز الثانى كانت مضادة
للسكون فى المنتقل عنه دون السكون فى المنتقل اليه كما مر واعلم ان مبناه اى مبنى ما ذكر من
الحركة بمعنى التوسط ووجودها فى الخارج اتصال الاحياز فى انفسها وعدم تفاصلها الى امور لا تنقسم اصلا
بناء على نفى الجزء الذى لا يتجزى وسنتكلم عليه وسنوضح القول فيه وذلك لان الجسم اذا كان مركبا من
الجواهر الافراد فاذا تحرك لم يكن هناك حركة واحدة ومتحرك واحد بل هناك حركات ومتحركات بعدد
تلك الجواهر فالمتحرك الواحد هو الجوهر الفرد الواحد واذا كانت المسافة مركبة من تلك الجواهر وفرضنا
ان جوهرا واحدا انتقل من جوهر الى جوهر آخر متصل به فقد حصل الحركة قطعا وليس هناك توسط
بين المبدا والمنتهى بل ليس هناك الا الكون فى الجوهر الاول وليس بحركة قطعا والكون فى الجوهر الثانى
وهو الحركة المعرفة بالكون الاول فى الحيز الثانى واما اذا قيل بامتناع الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فا
لجسم اذا انتقل من مكان الى آخر فلا بد ان يكون بينهما امتداد منقسم فى جهة الحركة هو المسافة فالمكان
الاول مبدا لتلك المسافة والمكان الثانى منتهاها وتلك المسافة يمكن ان يفرض فيها حدود غير منقسمة فى
امتداد الحركة والمسافة نقطا كانت او خطوطا او سطوحا لا يمكن فرضها متتالية والا كانت المسافة مركبة
من اجزاء لا تتجزى اما بالفعل او بالقوة وذلك محال فالمتحرك فيما بين مبدئها ومنتهاها حالة مخصوصة
شخصية يختلف نسبتها الى تلك الحدود بحسب الآنات المفروضة التى لا يمكن ايضا فرضها متتالية بل
كل آنين مفروضين بينهما زمان يمكن ان يفرض فيه آنات اخر المعنى الثانى للحركة هو الامر الممتد من اول
المسافة الى آخرها وهو الحركة بمعنى القطع ولا وجود لها الا فى التوهم لاستحالة وجودها فى الاعيان اذ عند
الحصول فى الجزء الثانى من المسافة يبطل نسبتها اى نسبة الحركة والاظهر ان يقال يبطل نسبته اى نسبة
المتحرك الى الجزء الاول منها ضرورة فلا يوجد هناك امر ممتد من مبداها الى منتهاها وبعبارة اخرى
المتحرك ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فلا وجود لها فى
الخارج اصلا فان قلت اذا وصل الى المنتهى فالحركة اتصفت حال الوصول بانها وجدت فى جميع ذلك
الزمان لا فى شئ من اجزائه قلت حصول الشئ الواحد فى نفسه على سبيل التدريج غير معقول لان
الحاصل فى الجزء الاول من الزمان لا بد ان يكون مغايرا لما يحصل فى الجزء الثانى لامتناع ان يكون الموجود
عين المعدوم فيكون هناك اشياء متغايرة متعاقبة لا يتصل بعضها ببعض ايضا لا حقيقيا لامتناع
ان يتصل المعدوم بالموجود كذلك ويكون كل واحد منها حاصلا دفعة لا تدريجا فلا وجود للحركة
بمعنى القطع فى الخارج نعم لها وجود فى الذهن فانه لما ارتسم نسبته اى نسبة المتحرك الى الجزء الثانى

الذي ادركه في الخيال مثلا ان يزول نسبته الى الجزء الاول الذي تركه عنه اي عن الخيال بتخيل امر ممتد
يعني ان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه ونسبة الى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال
صورة كونه في المكان الاول وقبل زوالها عن الخيال ارتسمت عنه صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت
الصورتان في الخيال فيشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شيء واحد ممتد كما يحصل من القطرة النازلة
والشعلة المدارة امر ممتد في الحس المشترك فنرى لذلك خطا او دائرة كما مر في صدر الكتاب في
في مباحث اغلاط الحس وانما لم يكن الحركة بمعنى القطع مرتسمة مثلها لان اجتماع الصور فيها انما هو
في الخيال لا في الحس المشترك وانت تعلم من هذا الذي ذكرناه في تحقيق الحركة بمعنى القطع وتصويرها
ان قبولها للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام لا يمنع ان يكون من امرا وهميا لان قبولها
لهذه الامور انما هو بحسب التوهم فان الامر الممتد الموهوم يتصف بها قطعا فلا يتم دليل اثبات
الزمان وذلك اما لان العمدة في اثباته قبوله للزيادة والنقصان والتعدد والانقسام كما
مر ويجوز ان يكون قبوله لها في التوهم فقط وذلك لا يمنع كونه امرا وهميا واما لان الزمان مقدار
الحركة بمعنى القطع على المذهب المختار عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود لم يكن لمقدارها ايضا
وجود فيكون هذا معارضا لادلة وجوده فلا يترتب عليها مدلولها وهو المراد بعدم تماميتها
وقد سلف منا في مباحث الزمان تحقيق ان الموجود من الحركة والزمان امر لا ينقسم في امتداد
المسافة وانهما يرتسمان في الخيال الحركة والزمان المنقسمين في ذلك الامتداد خارج الذهن
المقصد الثاني فيما تقع فيه الحركة من المقولات عندهم ذهب جماعة الى
ان معنى وقوع الحركة في مقولة هو ان تلك المقولة مع بقائها بعينها تتغير من حال الى حال على سبيل
التدريج فيكون تلك المقولة هي الموضوع الحقيقي لتلك الحركة سواء قلنا ان الجوهر الذي هو موضوع
تلك المقولة موصوف بتلك الحركة بالعرض وعلى سبيل التبع او لم يقل وهو باطل لان السواد مثلا ليس
هو ان ذات السواد يشتد لان ذلك السواد ان عدم عند الاشتداد فليس فيه اشتداد قطعا
وان بقي ولم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فيه ايضا وان حدثت فيه صفة زائدة فلا اشتداد ولا
اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته والمفروض خلافه وذهب اخرون الى ان معنى وقوعها
في مقولة هو ان تلك المقولة جنس لتلك الحركة قالوا ان من الاين ما هو قار ومنه ما هو
سيال وكذا الحال في الكم والكيف والوضع فالسيال من كل جنس من هذه الاجناس هو الحركة
فيكون الحركة نوعا من ذلك الجنس وهو ايضا باطل اذ لا معنى للحركة الا تغير الموضوع في صفاته على سبيل
التدريج ولا شك ان التغير ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة نسبية اضافية و

والمتبدل ليس كذلك فاذا كان المتبدل في الحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها جنسا للتبدل الواقع
فيها والصواب ان معنى وقوعها فيها هو ان الموضوع يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او
من صنف الى صنف او من فرد الى فرد وهي اي المقولات التي تقع فيها الحركة اربع كما هو المشهور
الاول الكم وهو اي وقوع الحركة فيه على اربعة اوجه لان الحركة في الكم اما بطريق الازدياد او الانتقاص
والاول اما ان يكون بانضمام شيء اولا والثاني اما ان يكون بانفصال شيء اولا الاول التخلخل وهو
ازدياد حجم الجسم من غير ان ينضم اليه جسم آخر وسنبين اي يدل على ثبوته ان الماء اذا انجمد صغر حجمه
واذا ذاب عاد الى حجمه الاول فتبين اي ظاهر مكشوف انه لم ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه
ثم عاد ذلك الجسم الجزء او ما يشابهه اليه حين هو عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد
بلا انضمام فيتحقق التخلخل والتكاثف فيه وايضا فالقارورة الضيقة الراس تكب على الماء فلا
يدخلها اصلا فاذا امصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع حيث لا يتصل براسه هواء من خارج
ثم كبت عليه دخلها وبهذا الطريق يملؤون الرساسات الطويلة الاعناق الضيقة المآخذ جدا
بماء الورد وما ذلك الدخول الا لخلاء حدث فيها بان يخرج المص منها بعض الهواء ويبقى مكان ذلك
البعض الخارج خاليا لامتناعه على رايهم بل لان المص اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي
تخلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ام اوجد فيه اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في
في الماء تكاثفا فصغر حجمه او عاد بطبعه الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيه اي في ذلك الزجاج
الماء ضرورة امتناع الخلاء وثبت ههنا التخلخل والتكاثف معا ايضا فهذا الذي ذكرناه في اثبات
التخلخل يعطي وسائله وكيفيته ولا يفيد العلم بعلته واما لميته اي لمية امكانه وصحته كما سنوضحه
هو ان الهيولى في بعض الاشياء كما في العناصر قابلة للمقادير المختلفة بتوارد تلك المقادير عليها بحسب
ما يعرضها من الاسباب الخارجة عن ذاتها لذلك الوارد عليها من تلك المقادير المختلفة فاذا ورد
عليها مقدار اكبر مما كان لها ثبت التخلخل واذا ورد ما هو اصغر منه ثبت التكاثف ولا يلزم من كون
الهيولى لا مقدار لها في ذاتها ان يكون الكل كذلك اي ان يكون كل الاجسام بحيث يتوارد عليه المقادير
المختلفة على سبيل البدل لجواز ان يختص البعض من الاجسام بمقدار معين لا يتعداه الى غيره لاسباب
متصلة تقتضي اختصاصه بذلك المقدار او يختص البعض بمقدار معين لان مادته لا تقبل الا ذلك
المقدار المعين كما هو رايهم في الافلاك فان كل واحد منها له مادة مخالفة في الحقيقة لمادة الآخر وكل واحد
منها لا يقبل الا مقدارا مخصوصا عند بعضهم ولما كان القول بان مادة الافلاك لا يقبل الا مقدارا
معينا بناء في القول بان الهيولى لا مقدار لها في نفسها وما كان كذلك نسبته الى المقادير كلها على حد

اي في ذلك الهواء المتخلخل البرد
الذي في الماء تكاثفا فصغر حجمه
او عاد بطبعه الى مقداره الذي
كان له قبل المص فدخل فيه صح

ليس لها في ذاتها مقدار وما لا
مقدار له في حد ذاته كان نسبته
الى المقادير على سواء فقد يكون
الهيولى صح

ولا يلزم من تحققه اى تحقق المصحح تحقق الاثر حتى يلزم ثبوت التخلخل والتكاثف

عن ذلك بقوله وبالجملة فهو الذى ذكرناه من حال الهيولى مصحح للتخلخل والتكاثف فى جميع الاجسام بل يجوز
ان يكون مع المصحح مانع يمتنع به تحقق الاثر كالصور النوعية فى الاجسام الفلكية فان كل واحد منها يقتضى لزومها
لهيولاها واختصاصها بمقدار معين وكالجزئية فى الاجسام العنصرية فان الجزء ما دام جزءا يستحيل ان يكون
مقداره مساويا لمقدار كله اما اذا انفصل امكن ان يتصف بمقدار الكل ولا يجوز الانفصال فى اجزاء الفلك
عندهم بخلاف العناصر فيتجه عليهم كونه ان يكون قطعة من البحر حال انفصالها عنه قابلة لمقدار كلية البحر
الوجه الثانى التكاثف وهو ضد التخلخل يعنى انه انتقاص حجم الجسم من غير ان ينفصل عنه فابلة لمقدار جزء
وقد مر ما دل على امكانه ولميته واعلم انهما اى التخلخل والتكاثف المذكورين فى الحركة الكمية غير الانتفاش
وهو ان يتباعد الاجزاء بعضها عن بعض ويداخلها اوجسم آخر غريب كالقطن المنفوش وغير الاندماج
وهو ضده فهو ان يتقارب الاجزاء الوحدانية الطبع بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كالقطن
الملفوف بعد نفشه وان كان يطلق عليهما الاسم اى يطلق اسم التخلخل على الانتفاش واسم التكاثف على
الاندماج باشتراك اللفظ فان هذين اى الانتفاش والاندماج من مقولة الوضع فان الاجزاء بسبب
حركتها الاينية الى التباعد او التقارب يحصل لها هيئة باعتبار نسب بعضها الى البعض وقد يطلق اسم التخلخل
على الرقة اى رقة القوام واسم التكاثف على الثخانة وهو ان المذكوران اعنى التخلخل والتكاثف بمعنى الرقة و
الثخانة من باب الكيف فلكل واحد منهما ثلثة معان اثنان منها من مقولتى الكيف والوضع وواحد منها
حركة فى مقولة الكم الوجه الثالث النمو وهو ازدياد حجم الجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار نسبة
طبيعية بخلاف السمن والورم اما السمن فانه على ما قيل ليس فى جميع الاقطار اذ لا يزداد به الطول و
اما الورم فليس على نسبة طبيعية الوجه الرابع الذبول وهو عكسه اى عكس النمو فهو انتقاص حجم الجسم
بسبب ما ينفصل عنه فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية قال الامام الرازى قد يشتبه النمو والذبول
بالسمن والهزال والفرق ان الواقف فى النمو قد يسمن كما ان الزائد فى النمو قد يهزل وتحقيقه
ان الزيادة اذا احدثت المنافذ فى الاجزاء الاصلية ودخلت فيها وتشبهت بطبيعتها واندفعت
اجزاء الاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار على نسبة واحدة مناسبة لطبيعة النوع فذلك هو النمو واما
الشيخ اذا صار سمينا فان اجزاءه الاصلية قد جفت وصلبت فلا تقوى الغذاء على تدويتها والنفوذ
فيها فلذلك لا يتحرك اعضاءه الاصلية اى الزيادة فلا يكون ناميا لكن لحمه يتحرك الى الزيادة فيكون ذلك
نموا فى اللحم الا ان اسم النمو مخصوص بحركة الاعضاء الاصلية قال والمشهور ان النمو والذبول من
الحركات الكمية وهو بعيد عندى فان الاجزاء الاصلية والزائدة فى المعدى باق كل واحد منها على
مقداره الذى كان عليه نعم ربما تحرك كل واحد منها فى اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة فى الكم

٢١٦

وقد اجيب عنه بان الاجزاء الاصلية زاد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه قبله وانكار هذا
مكابرة اقول ان كان انضمام الزائد بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير به المجموع متصلا واحدا
فى نفسه فالصواب ما قاله المجيب والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركات
الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا الثانية من المقولات التى تقع فيه الحركة الكيف ويسمى الحركة فيه
بحسب الاصطلاح استحالة كما يسود العنب ويسخن الماء فقد انتقل الجسم من كيفية الى اخرى على سبيل التدريج
فلا بد ههنا من امرين احدهما انتقال الجسم من كيفية الى اخرى وثانيهما ان لا يكون ذلك الانتقال دفعة بل تدريجا
ومن الناس من انكر ذلك اى انتقال الجسم من كيفية الى اخرى فانكر عنه لا يصير باردا الماء البارد حارا وزعم
ان ذلك الذى يدرك من انقلاب احدهما الى الآخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانقلابا فى الكيفية بل هو مكون
واستتار له لاجزاء كانت متصفة بالصفة الاولى كالبرودة مثلا وبروز ظهور لاجزاء كانت متصفة بالصفة
الاخرى كالحرارة مثلا وهما اى هذان القسمان من الاجزاء اعنى المتصفة بالصفة الاولى والمتصفة بالصفة الاخرى
موجودان فيه اى فى ذلك الجسم دائما الا ان ما يبرز منهما اى من ذلك الاجزاء يحس بها ويكيفها وما كمن منها
لا يحس بها وبكيفها وهؤلاء اعنى اصحاب الكمون والبروز زعموا ان الاجسام لا يوجد فيها ما هو بسيط
صرف بل كل جسم فانه مختلط من جميع الطبائع المختلفة لكنه يسمى باسم الغالب الظاهر فاذا لقيه ما يكون الغالب
عليه من جنس ما كان مغلوبا فيه فانه يبرز ذلك المغلوب من الكمون ويحاول مقاومة الغالب حتى يظهر و
توسلوا بذلك الى انكار الاستحالة وانكار الكون والفساد وهذا القول باطل والا لكانت الاجزاء الحارة
كامنة فى الماء البارد جدا بل وفى الجمد ايضا وانه ضرورى البطلان ومع ذلك ينبهك على بطلانه ويقول
ان صح كون الاجزاء الحارة فى الماء البارد لمن ادخل يده فيه كان يجب ان يحس حرها اى يحس بحرارة باطنه او يقل
برده بحيث يدرك صاحب اليد التفاوت وهو باطل اذ ربما يجد باطنه ابرد البتة من ظاهره وايضا فان
شرها اذا صادف جبلا من كبريت صيّر كله نارا مشاهدة ونعلم بالضرورة ان ذلك الذى يشاهد فيه
من النار كله لم يكن كامنا فيه كيف ولو كان فى ذلك الجبل بعض من تلك الاجزاء النارية لاحرقته فوجب ان
يكون حدوث النار فيه بطريق الكون دون البروز من الكمون وذهب جماعة من القائلين بالخليط
الى الحار مثلا اذا صار باردا فقد فارقته الاجزاء الحارة ومنهم من قال الجسم انما يصير حارا بدخول اجزاء
نارية فيه من خارج ومنهم من قال ينقلب بعض اجزائه نارا ويختلط بالاجزاء المائية فهذه الطائفة يعترفون
بالكون والفساد دون الاستحالة وهذه الاقوال ايضا باطلة كما لا يشتبه على ذى فطنة وح فقد صح انتقال
الاجسام من كيفية الى اخرى واما ان ذلك الانتقال بالتدريج وكانهم قنعوا فيه بالاكتفاء من انتقال الماء
الى السخونة يسيرا يسيرا الثالثة من تلك المقولات الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة عن مكانه

فيهما

المكان لايكون حركة اينية ولكن يتبدل بها وضعه لانه يتغير بها نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما حاوية
واما محوية واذا تغيرت تلك النسبة تغيرت الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وكلام ابن سينا توهم انه
الذي وقف على الحركة الوضعية دون من قبله من الحكماء وليس الامر كذلك فان الفارابي قال في عيون المسائل
حركات الافلاك دورية وضعية وفي حركة كل جزء منه اي من الفلك حركة مكانية نظر وتامل فمنهم من قال لا حركة
له بالفعل بل بالعرض فكيف يتحرك في الخارج ما لا وجود له فيه بل في كل اي تحرك جزء الفلك مع كونه مفروضا
امر موهوم ومنهم من قال بتبادل النصفين الاعلى والاسفل وتغير نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة الحاوية
او المحوية مع عدم حركتها غير معقول لان مبدء هذا التبادل والتغير قائم بتلك الاجزاء لا بالامور الخارجة
عنها فعليك بالتامل حتى يظهر لك ما هو الحق من هذين القولين فان قلت اذا كان لكل واحد من اجزائه متحركا
حركة مكانية على القول الثاني لزم ان يكون الفلك ايضا متحركا حركة مكانية قلت ليس يلزم من تحرك الاجزاء عن
امكنتها وانيها ان يكون مجموعها كذلك واما الكواكب فهي متحركة حركة اينية على القول بان المكان هو البعد و
ويطلق المتكلمون على حركتها كما يطلق على حركة من يطوف حول شيء مع انها حركة مكانية يتبدل بها امكنته بلا
شبهة الرابعة من تلك المقولات الاين وهو اي المتحرك في الاين النقلة التي يسميها المتكلم حركة فان المتكلمين
اذا اطلقوا الحركة ارادوا بها الحركة الاينية المسماة بالنقلة وهو المتبادر في استعمالات اهل اللغة ايضا
وقد يطلق عندهم على الوضعية دون الكمية والكيفية ثم ان في الحركة شبهة عامة مر ان يقال المتحرك في
الاين ان كان له من مبدء المسافة الى منتهاها اين واحد فليس متحركا في الاين بل هو ساكن مستقر على
اين واحد وان كان له اين متعددة فاما ان يستقر على واحد من تلك الاين في اكثر من آن
واحد فقد انقطعت حركته واما ان لا يستقر فلا يكون في كل اين الا آنا واحدا ولا شك ان تلك الاين
لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الاين متعاقبة كانت فذلك الزمان شيء من تلك الاين
لزم انقطاع تلك الحركة الاينية واذا كانت تلك الاين متعاقبة كانت الآنات متتالية وهو باطل عندهم
وهكذا يقال في الحركة الكمية والوضعية والكيفية ولا مخلص عنها الا بان يقال المتحرك في الاين من مبدء المسافة
الى منتهاها اين واحد مستمر هو كونه متوسطا بين المبدء والمنتهى لكنه غير مستقر بل يختلف نسبة الى حدود
المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاين بحسب الفرض وكما
انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان متلاقيان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان يفرض في ذلك
الاين المستمر اينان متصلان بل كل اينين مفروضين في ذلك الاين المستمر يمكن ان يفرض بينهما
اين آخر كما ان نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما نقطة اخرى فلا يلزم تتالي الآنات
ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا نقول للمتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة في كل

ان يفرض

ان يفرض يكون له فيه كيفية اخرى مفروضة ولا يمكن ان يفرض في تلك الكمية الكيفية غير القارة
كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين يفرض فيها يمكن ان يفرض فيما بينهما كيفيات اخر كما ان كل آنين
يفرض في الزمان يمكن ان يفرض بينهما آنات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وباقي المقولات لا يقع
فيها حركة اما الجوهر فلا شك انه يتبدل صورته بصورة اخرى لكن هذا التبدل دفعي لا تدريجي كما سبق
فيكون من قبيل الكون والفساد دون الحركة في الجوهر ومنعه اي منع تبدل الصورة بعض المتكلمين وقال
لا كون ولا فساد في الجواهر والتبدل الواقع فيها انما هو في كيفياتها دون صورها فانكر الكون وتكلم
الاستحالة وهو ان ذلك البعض من قال العنصر واحد وذلك الواحد اما النار والباقية من العناصر انما
حصلت من النار بالتكاثف عن غلظ القوام على مراتب متفاوتة فان الهواء كثيف بالقياس الى النار والماء
اكثف منه والارض اكثف من الماء او الارض والباقية تكونت منها بالتخلخل اي برقة القوام او هو اي
ذلك الواحد متوسط بين العنصرين المذكورين وهذا المتوسط اما الماء او الهواء والبواقي تكونت منه
بالتكاثف والتخلخل معا فان فرض انه الماء كان حصول الارض بالتكاثف وحصول الباقيين بالتخلخل
وان فرض انه الهواء كان حصول النار بالتخلخل وحصول الباقيين بالتكاثف والطبيعة العنصرية الثابتة
لذلك العنصر الذي هو الاصل محفوظة ثابتة في الاحوال اي في جميع مراتب التكاثف والتخلخل ولا تبدل
في الصور اصلا بل في الكيفيات وابطله اي قول ذلك البعض ابن سينا بوجهين الاول انه مبرهن
فيما بعد كما سنطلع عليه ان كل ما يصح عليه من الاجسام الكون والفساد اعني تبدل الصورة بصورة
اخرى يصح عليه الحركة المستقيمة المقتضية لخروج الجسم عن مكانه وينعكس هذه الموجبة الكلية بالعكس
المستوي الى قولنا بعض ما يصح عليه الحركة المستقيمة يصح عليه الكون والفساد فثبت تبدل الصور
في بعض الاجسام وبطل القول بكونه محالا الوجه الثاني اختصاص الجزء المعين من الجسم العنصري كالماء
مثلا بحيز طبعا اي بحيز معين من الاحياز الطبيعي لذلك الجسم انما يكون لصورته اي صورة ذلك الجزء وما الا
اعني استناد ذلك الاختصاص الى صورة ذلك الجزء ايضا انما يتصور اذا كانت تلك الصورة حادثة فان ذلك الاختصاص
لا يجوز ان يستند الى ذات الصورة من حيث هي لانا نعلم ان الاجزاء المتساوية في الصورة حاصلة
في احياز متباينة ولا يجوز ايضا ان يستند الى ناقل نقل ذلك الجزء الى ذلك الحيز اذ لو فقدنا عدم الناقل
لكانت اجزاء العنصر حاصلة في احيازها ولا بد لحصولها فيها من سبب ولا سبب سوى ان الجزء المعين
كان في ابتداء تكونه حاصلا في حيز تخصص به حدوثه عن الفاعل واستمر بعد ذلك فيه باقتضاء صورته
وانما كان في ابتداء التكون حاصلا في ذلك الحيز لكونه متصورا بصورة اخرى حالها على قياس هذه الصورة
وهكذا الى ما لا نهاية له وجواب الاول ان الاصل ان اخذ خارجيا منعنا صدقه لعدم وجود الموضوع عندنا

فلا يلزم صدق العكس وان اخذ حقيقيا صدق وكان العكس كذلك اى حقيقيا ايضا ولا يلزم من صدق
العكس حقيقيا صدقه خارجيا لانه اى الموجب الجزئى الخارجى اخص من الموجب الجزئى الحقيقى وصدق الاعم
لا يلزم صدق الاخص فلا يفيد الوجود اى فلا يفيد البيان المذكور ان فى الخارج جسما واحدا موجودا يصح عليه
الكون والفساد لجواز ان يصدق الموجبة الجزئية الحقيقية مع السالبة الكلية الخارجية التى يدعيها وجواز الكون
مع وجوب الحدوث شرط جواز ان يكون مخصص الاجزاء باحيانها امرا مفارقا ونسبته الى الكل بنوع
اذ يجوز ان يكون المفارق متعددا على وجه يقتضى ذلك الاختصاص فى تلك الاجزاء فلا اعتماد على شئ من هذين
الوجهين بل المعتمد فى ابطال نفى الكون والفساد هو التجربة فالتعويل على المشاهدة الدالة على ان العناصر
ينقلب بعضها الى بعض كما سياتى فى الموقف الرابع ثم نقول فى بيان ان تبدل الصورة بالاخرى لا يجوز ان يكون
تدريجيا فلا يكون حركة بل كونا وفسادا الصور لا يقبل الاشتداد بان يتحرك محل الصورة الى صورة اخرى اقوى
منها ولا التنقص بان يتحرك محلها الى صورة اضعف منها على قياس الكيفيات التى يقع فيها الحركة بل الصور
لا يقبل الانتقال التدريجى مطلقا بان ينتقل محل الصورة الى صورة اخرى سواء اسواء كانت الاخرى
اقوى او اضعف او مساوية لان فى الوسط اى وسط الاشتداد او التنقص بل فى وسط الانتقال التدريجى
ان بقى نوعه اى نوع الجوهر المنتقل منه لم يكن التغير فى الصورة اى لم يكن فيها اشتداد ولا تنقص بحسب ذاتها
بل فى لوازمها وصفاتها ولو قيل ان بقى شخصه لكان اشمل وان لم يبق نوعه او شخصه كان ذلك عدم الصورة
لا اشتدادها ولا تنقصها ولا الحركة فيها اذ لا بد ان يحصل عقيبها صورة اخرى فيقول تلك المتعاقبة ان
كانت فيها ما يوجد اكثر فى آن واحد فقد سكنت الحركة فى الصورة والا كانت كلها آنية الوجود فان تعاقبت
بلا فصل تتالت الآنات وان وجد فيها بين متعاقبين زمان خال عن تلك الصور الآنية كانت الحركة
منقطعة ونقض هذا الدليل بالحركة فى الكيف وغيره من المقولات واجيب عنه بان بقاء الموضوع بدون
الكيفيات وساير الاعراض جائز فلا يلزم من خلوها عنها ابتداء المتحرك حال كونه متحركا كما يلزم ذلك من
خلو المتحرك عن الصور المتعاقبة لان المتحرك فى الصورة اما الجسم او المادة ولا وجود لشئ منهما خاليا عن الصورة
وكون المتحرك معدوما حال كونه متحركا محال بالبديهة وفيه بحث لانه يلزم فيها محال آخر وهو انه اذا خلا
الموضوع فى زمان الكيفيات المتعاقبة مثلا لم يكن له فى ذلك الزمان حركة فى الكيف كما ذكرنا لان الحركة
كما ينتفى بانتفاء المتحرك ينتفى بانتفاء ما فيه الحركة بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات آنية الوجود لا يوجد
شئ منها فى الازمنة الواقعة بين تلك الآنات فان سميت مثل هذه حركة لم يكن الحركة منطبقة على الزمان
منقسمة بانقسامه وقد صرحوا بان الحركة والزمان والمسافة متطابقة بحيث ينقسم كل منها بانقسام الآخر
ويكون قطعة منها واقعة بازاء قطعة من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لا لانتفاء لازم الحركة عنها ولا يجبر

عن ذلك الامام من ان المتحرك فى الكيف مثلا له فيما بين الحركة ومنتهاها كيفية واحدة سيالة كما عرفت مبدا حر
ومثل هذا الحال السيال الذى يتبدل افراده على محله مع بقاء المحل بشخصه لا بد ان يكون عرضا ليقوم
محله بدونه فلا يتصور حركته فى الصور المتعاقبة لما قلنا وايضا فمبدا الحركة اى ما يقوم به الحركة وهو
المتحرك موجود لا محالة فى زمان كونه متحركا والمادة وحدها لا توجد وحدها فان المادة لا يتحصل ذاتا معينة
موجودة الا بالصورة المعينة فلا يمكن حركتها الا اذا كانت من مبدا حركتها الى منتهاها متصورة بصورة
معينة فيمتنع ان يتحرك بصورة فى الصورة بالضرورة وقد يقال تحصل المادة بتشخصها انما يكون بتصورها فيه منها
لا بصورة واحدة معينة فلا يلزم امتناع حركتها ويجاب بانها مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع
صورة اخرى ذات متحصلة تخاصم مغايرة لذات الاول وليس لشئ من تلك الذوات المتحصلة
حركة وانتقال من حالة الى حالة اخرى فلا حركة اصلا وهذا الجواب كما ترى مبنى على ان الهيولى ليست
الا انها بالقوة لا يتحصل موجودة الا بصورة معينة لما ثبت عندهم من ان وحدتها وتعددها واتصالها
وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت فى ذاتها متحصلة بالفعل لما كان كذلك وللبحث فيه مجال واما
المضاف فطبيعته غير مستقلة بنفسها بالمفهومية بل هى تابعة لغيرها فان كان متبوعها قابلا للاشد
والاضعف قبلهما المضاف ايضا والا فلا مع ان الاضافة تابعة لمعروضها فى الحركة بل فى التغير
مطلقا لانها لو تغيرت بلا تغير فى معروضها لكانت مستقلة بالمفهومية وعلى هذا فان كانت الاضافة
عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها كما اذا افترض ان ماء اشد سخونة من
ماء آخر وتحرك فى الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الآخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع
من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة
تبعا لحركته فى معروضها الكيفى اعنى السخونة التى هى من الكيف وكذلك اذا كان جسم فى مكان اعلى ثم تحرك
فى الاين حتى صار فى مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر تحرك فى الكم حتى صار اعظم مقدارا او كان
على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه فى الوضع سواء اخس اوضاعه فقد انتقل الجسم من هذه الصور ايضا من اضافة
الى اخرى تدريجا وتبعا لحركته فى معروضها وكما لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير متبوعاتها
فى انفسها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره فى هذه الاضافات مع بقاء متبوعاتها على حالها لما عرفت
من انها لو تغيرت فى انفسها بلا تغير فى معروضها لاستقلت بالمفهومية وهذا الدليل بعينه جار فى ساير الاعراض
النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية ومنقوض بالاين والوضع فانهما من الاعراض النسبية مع وقوع
الحركة فيهما بلا تبعية لشئ وح نقول لم لا يجوز ان ينتقل الموضوع من مضاف الى آخر تدريجا فان كونه غير مستقل
بالمفهومية لا ينافى ذلك واما متى فقال ابن سينا فى النجاة ان وجوده للجسم مع الحركة اى ثبوته له بتوسط

الحركة فان ما لا حركة فيه ولا تغير لم يتصور له متى فكيف يقع فيه الحركة اذ لو وقعت فيه لم يكن ثابتا بعد
له واعترض عليه بانه يجوز ان يكون ثبوته للجسم متوسطا بنوع من الحركة ويقع فيه نوع آخر منها ونقول
ايضا ان كل حركة تقع في متى فلو كان في متى حركة لكان لمتى متى آخر وهو محال اذ يلزم ان يكون للزمان
زمان واعترض بانه يجوز ان يكون عروض متى للزمان لذاته لا لزمان آخر كعروض القبلية والبعدية
وقال في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعيا اذ الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى
شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن فاذا
فرض زمانان مشتركان في آن فقبل ذلك الآن يستمر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول
وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك لان نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني
فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين آحاد المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال
من بعض تلك الاجزاء الى البعض دفعيا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان
الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان
كالفجر والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا ايضا لا دفعيا ثم قال في الشفاء ويشبه ان يكون حال
متى كحال الاضافة في ان الانتقال فيه يكون تبعا للانتقال في شيء آخر من كم او كيف فيقع التغير في
ذلك الشيء اولا ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل واليه اشار بقوله
وهو اي متى كالاضافة في قبول الحركة على سبيل التبعية لانه نسبة تابعة لموضوعها فلا يستقل با
بالمقومية والتبدل وقد عرفت ما فيه وكذا الملك فانه ايضا مقولة نسبية تابعة لموضوعها في التبدل
والاستقرار واما مقولتا ان يفعل وان ينفعل فاثبت بعضهم فيهما الحركة وابطل قول هذا المثبت
بان المنتقل من التسخن الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين معا لان التبرد
توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ومن المحال ان يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد
متوجها الى الضدين واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا بعد وقوف التسخن فبينهما زمان
سكون كما بين الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار
وكذا الحال في التسخين والتبريد ولقائل ان يقول ان التسخن له مراتب مختلفة في القوة و
والضعف فيجوز ان ينتقل التسخن من مرتبة الى اضعف منها وهكذا الى ان يصل بالتدريج الى مرتبة
من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين ولا انقطاع الحركة في اثنائها بل عند ابتدائها وانتهائها
انتهاها اي الحركة فيهما تبع الحركة في غيرهما لانهما ايضا حالتان نسبيتان فلا يستقلان في الثبات والتغير
فالحركة فيهما تابعة اما في التي ارادية كانت او طبيعية او في الآلة واما في القابل وذلك لان العزيمة قد

بسم

٢١٥

قد يسنح سنوحا اوليا والطبيعة قد تكون كذلك والآلة قد تكل هكذا في جميع الصور يتبدل الحال اولا
اما في الارادة او في الطبيعة او في الآلة على سبيل التدريج ثم يتبعه التبدل في الفاعلية كذلك واما
القابل فربما ينتقص قبوله واستعداده لتمام الفعل شيئا فشيئا فيقع الحركة فيه اولا ويتبعها الحركة في الفاعلية
وانت خبير بان التبدل في الثانية يستلزم التبدل في الثالثة فيقع الحركة في المقولتين تبعا والله اعلم
الفصل الرابع العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية والا دامت الحركة بدوامها الى
بدوام الاجسام وامتنع السكون على الاجسام لان مقتضى ذات الشيء وحده يبقى ببقائها وايضا فالجسمية
عامة للاجسام كلها والحركة مختصة ببعضها غير عامة لها فان من الاجسام ما هو ساكن دائما وايضا فيلزم
على تقدير كون الجسمية علة اتحادها في الجملة الجهة اي اتحاد الاجسام كلها في جهة الحركة الطبيعية واللازم
باطل لان جهات الحركات الطبيعية مختلفة فبعضها الى الفوق وبعضها الى التحت وهذان الدليلان
مبنيان على اشتراك الجسمية بين جميع الاجسام وسيأتي الكلام عليه وايضا فلانها اي الحركة التي علتها
الجسمية اما لطلب فينقطع الحركة عنده اي عند حصول ذلك المطلوب ببقاء الجسمية التي هي علتها فيلزم
التخلف اي تخلف المعلول عن علته واما لا لطلب فيتحرك الجسم اما الى جميع الجهات معا وانه محال بالضرورة
واما الى بعضها وانه ترجيح بلا مرجح وليست علة الحركة الطبيعية هي الطبيعة وحدها ايضا لانها ثابتة
مستمرة فيلزم ثبات معلولها الذي يقتضيه لذاتها والحركة ليست ثابتة لما عرفت من انها متجددة
متقضية ويلزم ايضا دوام الحركة بدوام الطبيعة فيمتنع السكون على الاجسام المتحركة بالطبع فلا يكون شيء
من الامكنة طبيعيا بل هي اي بل العلة للحركة الطبيعية هي الطبيعة مع مقارنتها لحالة غير
ملائمة لها فان تلك الحالة تترك طبعا طلبا للملائم اما في الاين فكالحجر المرمي الى فوق واما في الكيف
فكالماء المسخن قسرا واما في الكم فكالذابل ذبولا مرضيا فان هذه الحالة المنافية ما دامت باقية
كانت الطبيعة محركة للجسم لترده الى الحالة الملائمة وكلما اجزاء الحركة بحسب اختلاف القرب والبعد من تلك
الحالة المطلوبة فاذا اوصلته الطبيعة اليها انقطعت الحركة الطبيعية لانتفاء احد جزئي علتها اعني مقارنة
الحالة الغير الملائمة هكذا قالوا ويتجه عليهم ان يقال الملائم غاية مطلوبة ولا يتصور الغاية الا في الحركة
الارادية اذ لا بد من الشعور بالغاية حتى يمكن طلبها فلا يكون الحركة الطبيعية التي لا شعور معها
طلبا للملائم واذا لم يكن للطبيعة مطلوب ان يكون هي مع الحالة التي لا يلائمها مقتضية للحركة وفيه
اشكال اذ ليست الحركة الطبيعية الى جهة اولى من الجهة الاخرى وقد يجاب بان ثبوت الغاية لا يتوقف
على الشعور والارادة وتلخيصه ان الفعل اذا ترتب عليه امر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له فان كان له
مدخل في اقدام الفاعل على ذلك الفعل يسمى غرضا بالقياس الى الفاعل وعلة غائية هي المحتاجة

جام
الى الشعور دون الغاية فانها قد تبعث بلا شعور اذ لا بعد في ان يكون بعض الامكنة ملائما لبعض الا
فاذا افرض خارجا عن مكانه الملائم له اقتضى طبيعته الحركة اليه ويكون هذه الحركة طلبا طبيعيا لذلك
المكان لا اراديا موقوفا على الشعور والارادة وكذا نقول في الكيفيات والكميات وملائمة بعضها لبعض
الاجسام ويعلم من ذلك الذى مر ذكره في الحركة الطبيعية ان العلة للحركة الارادية ليست هى النفس لثباتها
وعدم اختلافها بعني ان النفس ثابتة مستمرة فلا يكون وحدها علة للحركة التى هى متجددة غير ثابتة والنفس
غير مختلفة في نوع واحد من الاجسام ذوات الانفس مع اختلاف الحركة الارادية فيه وكذا النوع بل في فرد منه
ولا ايضا هى التصور الكلى الحاصل للنفس لان نسبته الى الحركات الجزئية وكذا الارادة الناشية من التصور الكلى
لا يكون الا كلية متساوية النسبة الى جزئيات الحركة فلا يصدر شئ من تلك الجزئيات عن النفس مع تصورها وارادتها
الكليين بل انما هى اى علة الحركة الارادية تصورات جزئية يترتب عليها ارادات جزئية فالمائل هى تتعدد لان
لكل خطوة ارادة جزئية تابعة لتصور جزئى قالوا ان الحركة الاختيارية المكانية سبع ارادة متعلقة
بمجموع تلك الحركة ثم ان المسافة التى لتلك الحركة يمكن ان يفرض فيها حدود جزئية يتجزى بها المسافة الى اجزائها
الجزئية فالمتحرك يحتاج بعد الارادة المتعلقة بمجموع الحركة الى ان يتخيل حدا معينا وينبعث عنه ارادة جزئية
متعلقة بقطع ذلك الجزء من المسافة الذى انفصل بذلك الحد وهكذا يتوالى التخيلات المستتبعة للارادات
فيتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة ولو فرض انقطاع التخيل انقطعت الارادة والحركة
واما علة الحركة القسرية فهى القوة التى احدثها القاسر في المتحرك المقصد الخامس
الحركة يتبع امورا ستة الاول ما به الحركة اى سببها الفاعلى فان الحركة امر ممكن الوجود فلا بد لها من
علة فاعلة الثانى ما له الحركة اى محلها فانها عرض فلا بد لها من محل يقوم له الثالث ما فيه الحركة
اى المقولة من المقولات الاربع المتقدمة الرابع ما منه الحركة اى المبداء الخامس ما اليه الحركة
اى المنتهى وذلك اى اقتضاء الحركة ثبوت المبداء والمنتهى بالفعل انما يكون في الحركة المستقيمة واما
في الحركة المستديرة الفلكية فلا يكون ثبوتهما الا بالفرض اذ ليس هناك وضع هو مبدا الحركة او منتهاها
الا بحسب الفرض كما مر السادس المقدار اى الزمان فان كل حركة يكون في زمان بالضرورة واقتضاء
الحركة لهذه الامور الاربعة من حيث انها انتقال من حالة الى اخرى تدريجا المقصد
السادس قد علمت آنفا ان الحركة متعلقة بامور ستة فوحدتها متعلقة بوحدتها اى بوحدة هذه
الامور الستة لا بغيرها ضرورة ووحدتها اى وحدة الحركة كما مر في مباحث الوحدة اما شخصية او نوعية
او جنسية فنقول اى في بيان وحدتها تلك الحاث احدها في وحدتها الشخصية ولا بد فيها من وحدة
ما له الحركة فان العرض الواحد بالشخص محله واحد بالشخص ايضا ضرورة انه لا يقوم العرض الواحد

سواء صح

بالشخص بمحلين ولا بد ايضا في وحدتها الشخصية من وحدة ما فيه الحركة اعنى المقولة اذ الشئ الواحد
قد يستحيل وينمو معا في زمان كونه قاطعا للمسافة فيكون كل من الاستحالة والنمو وقطع المسافة
حركة على حدة وان اتحد المحل وانما تعددت الحركة هنا مع اتحاده من حيث اختلف ما فيه الحركة
اختلافا جنسيا موجبا لاختلاف الحركة بالجنس كما سيأتى بل قد يعرض له اى للشئ الواحد انواع
من الاستحالة كالتسخن والتسود والتروح في الفاكهة مثلا فيتعدد الحركة لاختلاف ما فيه بحسب النوع
وان اندرجت تلك الانواع في جنس واحد هو الكيف المحسوس بل نقول اذا تعددت المسافة
وما في حكمها بحسب الشخص تعددت الحركة بحسبه لان الحركة في مسافة تغاير الحركة في مسافة اخرى
قطعا ويتبع ذلك اى وحدة ما فيه الحركة وحدة ما منه وما اليه اذ لو اختلف المبدا والمنتهى لم يكن
ما فيه واحدا بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة ما فيه واشتراط ما فيه يغنى عن اشتراط وحدتهما
ولا يكفى في الوحدة الشخصية للحركة وحدة ما منه وما اليه دون اعتبارها وحدة ما فيه لجواز اتحادهما
بالشخص مع تعدد الحركة بان يكون الطرق مختلفة فيما بين مبداء معين ومنتهى معين كما يتوجه الجسم تارة
من البياض الى الغبرة الى العودية الى السواد وتارة منه اى من البياض الى الصفرة الى الخضرة الى النيلية
الى السواد وتارة منه الى الحمرة الى القتمة الى السواد فالحركة من البياض الى السواد المعينين ان تفرض
على هذه الوجوه فيكون المبدا والمنتهى واحدا مع تعدد الحركة بواسطة تعدد ما فيه وكذا الحال فيما اذا
سلك الجسم من مبداء معين الى منتهى معين تارة على الاستقامة وتارة على الانحناء فظهر ان اعتبار
وحدتهما لا يغنى عن اعتبار وحدة ما فيه كما كان اعتبار وحدته مغنيا عن اعتبار وحدتهما ولقائل
ان يقول اذا لم يلاحظ وحدة الزمان لم يكن وحدة ما فيه مستلزمة لوحدتهما ولا اختلافهما مستلزما
لاختلاف ما فيه فان جسما واحدا قد يتحرك في مسافة واحدة تارة صاعدا وتارة هابطا واذا لوحظ
وحدة الزمان كان وحدتهما مقتضية لوحدته ايضا ولا بد في وحدة الحركة من وحدة الزمان اذ
الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر ضرورة وذلك بناء على ان المعدوم لا يعاد بعينه فانه لو جاز اعادته
كذلك لجاز ان يكون الحركة في زمان غير الحركة في زمان آخر فظهر انه لا بد للحركة في وحدتها الشخصية
من وحدة الموضوع بالشخص ومن وحدة الزمان ومن وحدة ما فيه وليست وحدة لازمة له لوحدتها
لما مر من وقوع الاستحالة والنمو وقطع المسافة في جسم واحد في زمان واحد واذا اتحدت هذه الثلثة
اتحد المبدا والمنتهى ايضا وكانت الحركة واحدة شخصية قطعا ولو اعتبر وحدتهما مع وحدة المحل والزمان
لكفى ولزم وحدة ما فيه كما اشرنا اليه الا ان الاعتبار الثلثة اولى من اعتبار الاربعة والمآل فيهما واحد
وسواء انه لا بد في تشخص الحركة من وحدة امور خمسة من تلك الستة لان الاختلاف واحد منها اى واحد

شخصية فان المتحرك يتحرك ما قد يتحرك حركة آخر قبل انقطاع حركته والحركة الصادرة عنها واحدة شخصية صح

كان يستلزم تعدد الحركة كما لا يخفى واما وحدة المحرك فلا عبرة به فى كون الحركة واحدة شخصية متصلة
اتصال المسافة ولا تأثير فى تلك الحركة لوجوب الاثنينية فيها غير ما يتوهم من استناد بعضها الى محرك والبعض
الى محرك آخر ولا يجرى فيها بالفعل ولا فصل بسبب اختلاف الاستناد الا ترى ان الحركة الفلكية مع اتصالها
فى نفسها يعرض لها انقسامات وهمية بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يبطل وحدتها
الشخصية فان قيل المحرك الثانى ان لم يكن له اثر لم يكن محركا وان كان له اثر فان كان اثره عين اثر
المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصى وان كان غيره فقد تعدد الاثران
اعنى الحركتين قلنا نختار ان الاثرين متغايران وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية تأثيرهما
اى تأثير الاتحاد فى وحدتها النوعية ولا يخفى ان ما يعتبر فى الوحدة النوعية بعض ما يعتبر فى الوحدة
الشخصية وذلك لان الشخص هو النوع مع قيود مشخصة له ونريد ما يعتبر من الوحدات فى الوحدة النوعية
هى وحدة ما فيه ووحدة ما منه ووحدة ما اليه فان هذه الامور الثلثة اذا اتحدت بالنوع كانت
الحركة واحدة بالنوع واذا تنوعت كانت الحركة متنوعة او لو اختلف ما فيه للحركة بحسب النوع كان
كل من الحركات الواقعة فى تلك الانواع المختلفة نوعا من الحركة وان اتحدت ما منه وما اليه اما فى الكيف
فمثل ان يأخذ الجسم فى الحركة تارة من البياض الى الصفرة الى الحمرة الى القتمة الى السواد واخرى من البياض
الى الغبسة الى الخضرة الى النيلية الى السواد فان ما فيه الحركة هاهنا مختلف بالنوع وكذا الحركة مع اتحاد المبدا
والمنتهى بالنوع واما فى الاين فمثل ان يتحرك الجسم من مبدا الى منتهى معينين تارة على الاستقامة واخرى
على الاستدارة فان المستدير والمستقيم مختلفان بالماهية لا بالعوارض فكذلك الحركتان الواقعتان
عليهما واذا كانت الحركة مختلفة بالنوع لاختلاف ما فيه مع اتحاد ما منه وما اليه فاختلافها بالنوع لاختلاف
ما فيه منضما الى اختلافهما كان اولى كالتسود والتبخر فانهما مختلفان بالماهية لاختلاف الامور الثلثة
فيهما وكذلك ما منه وما اليه فانهما اذا اختلفا بالنوع اختلف ماهية الحركة وان اتحد ما فيه كالصاعدة
والهابطة فى الحركة الاينية وكالتسخن والتبرد فى الحركة الكيفية فان الحركتين فى كل واحد من هذين المثالين
مختلفتان بالماهية لاختلاف المبدا والمنتهى فيهما بالنوع مع اتحاد ما فيه فان قيل تنوع المبدا والمنتهى فى المثال الثانى ظاهر فان السخونة مخالفة بالماهية للبرودة بخلافه فى المثال الاول لان الاختلاف
بين المبدأين انما هو باعتبار ان عرض لاحدهما الفوقية وللآخر التحتية وذلك لا يوجب اختلافا فى الماهية
قلنا انهما وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالبداية والنهاية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا
القدر كاف فى اختلاف الحركة بالماهية كذا فى المباحث المشرقية ولا عبرة فى الوحدة النوعية للحركة بوحدة
المحرك لان الامور المختلفة بالنوع قد تشترك فى نوع واحد من الاثر ولما مر من ان تعدد الحركة بتعدد المحرك لو كان بحسب

النوع لا يوجب تعدد الحركة بحسب الشخص فى الحركة واذا لا يوجب اختلاف المحرك بحسب النوع اختلاف
الشخص فى الحركة فالنوع اولى بان لا يوجبه ذلك الاختلاف لان كل ما يوجب اختلاف النوع يوجب
اختلاف الشخص بالضرورة من دون عكس كلى كحركة الحجر الى العلو قسرا وحركة النار اليه طبعا لا يختلف
بالنوع من حيث هما كذلك اى من حيث استنادهما الى محركين مختلفين بالنوع اعنى القاسر والطبيعة
بل هاتان الحركتان متفقتان فى الماهية ولا عبرة ايضا بوحدة ما له الحركة فان تنوع المحل لا يوجب
تنوع الحال وان كان تعدد المحل مطلقا يوجب تعدد الحال بحسب الشخص فسواد الانسان وسواد الجماد
نوع واحد وكذا حركتهما اذا لم يختلف هناك ما فيه وما اليه وما منه وذلك لان اضافة الحركة بل العرض
مطلقا الى الموضوع امر خارج عن ماهيتهما فلا يكون اختلاف المعروضات موجبا لاختلافها ولا بوحدة
الزمان لانه نوع واحد لا يختلف حقيقته فلا فائدة فى اعتبار وحدته فى الوحدة النوعية فى وحدة الحركة بحسب النوع
بخلاف اعتبار وحدة الشخصية فى وحدتها الشخصية فان قلت تنوعه واختلافه بالماهية فهو عارض
للحركة ومقدار لها واختلاف العوارض بالنوع لا يوجب التنوع فى المعروضات كما ان تنوع المعروضات
لا يوجب تنوع عوارضها ثم انها الوحدة الجنسية وما يعتبر فيها من الوحدات بعض ما يعتبر فى الوحدة
النوعية لان النوع هو الجنس مع قيود منوعة له وانما هى وحدة ما فيه فقط فالحركة الواقعة فى كل جنس
جنس من الحركة فالحركة الاينية كلها متحدة فى الجنس العالى وكذا الحركات الكيفية والكمية وبترتب اجناس
الحركات بحسب ترتب الاجناس التى تقع تلك الحركات فيها فالحركة فى الكيف جنس هى فوق الحركة فى الالوان
وهكذا الى ان ينتهى الى الحركات النوعية المتناهية الى الحركات الشخصية الفصل السابع
الحركات منها ما هى غير متضادة ومنها ما هى متضادة وقد علمت فى مباحث التقابل ان لا تضاد الا بين الانواع
الحقيقية الداخلة تحت جنس آخر فالحركات المختلفة بالجنس كالنقلة والاستحالة والنمو غير متضادة لانها
اجناس يجتمع فى موضوع واحد فى زمان واحد وان امتنع اجتماعها حينا من الاحيان فلا لماهياتها اى
ليس امتناعها من الاجتماع فى ذلك الحين مستندا الى ماهياتها بل الى اسباب خارجة فلا تضاد بين الحركات
المخالفة الاجناس وانما التضاد بين المتجانسة المشاركة فى الجنس الاخير منها اى من الحركات فمن الاستحالة
كالتسود والتبيض فانهما نوعان مندرجان تحت الحركة فى الالوان ومتشاركان فى الموضوع وبينهما من
الخلاف ما هو اكثر مما بين احدهما وبين التصفر والتحمر وغيرهما فهما غاية الخلاف ولا معنى للتضاد الا ذلك ومن
الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف فان لكل واحد من النمو والذبول حدا محدودا فى الطبع
يتوجهان اليه وبينهما غاية الخلاف فكذا بين الحركتين اليهما وكذلك الحال فى التخلخل والتكاثف اذ لكل
واحد منهما حد لا يتجاوزه وفى النقلة كالصاعدة والهابطة فان لكل واحد من الصعود والهبوط حد

محدود وبينهما غاية الخلاف والى ما فصلناه اشار اجمالا بقوله اذ لها اي للحركة في هذه المقولات الثلث في كل
طرف حد محدود يتوجه اليه وبين الطرفين غاية الخلاف فان السواد والبياض بينهما غاية الخلاف واما
الحركة الوضعية فلا تضاد فيها لما تعرف عن قريب من ان الحركة المستديرة لا تضاد فيها المقصد الثاني
تضاد الحركات ليس لتضاد ما فيه فان الصاعدة والهابطة ضدان بلا شبهة وان اتحد ما فيه كما ان الحركتان
وكذلك الحركة من السواد الى البياض ضد للحركة من البياض الى السواد وان فرض وحدة الطريق عن وحدة
ما فيه ولا لتضاد المحرك لتضاد الحركتين الطبيعيتين الصادرتين عن طبيعة واحدة فان الهواء اذا حصل في حيز
الارض صعد عنه طبعا واذا حصل في حيز النار هبط عنه كذلك فهذه الصاعدة والهابطة
تضادا مع وحدة المحرك وهذا المثال انما يصح اذا لم يعتبر في التضاد غاية الخلاف كما يظهر من كلام الامام
في الملخص والمذكور في السماء والعالم من كتاب الشفاء ان ما بين الحركتين ليستا متضادتين كما ظن بعضهم
لانهما منتهيان الى طرف واحد وتوجيهه على ما في المباحث المشرقية ان الضدين يجب ان يكون
بينهما غاية التباعد ولم يوجد ذلك في هاتين الحركتين لان الحد البعد بين حركة النار وحركة الارض
اكثر من البعد بين صعود الهواء عن المركز وهبوطه عن المحيط وكيف يكونان متضادين والمطلوب بهما
حالة واحدة هي ان يكون فوق الماء وتحت النار ويرد عليه انه يلزم منه ان لا يكون تضاد في الحركات الاينية
الا بين الصاعدة الى المحيط والهابطة الى المركز فلا يكون حركة الحجر في الماء الى فوق وحركته طبعا الى تحت
متضادتين مع انهم صرحوا بخلافه ولتضاد الحركتين القسريتين كالصاعدة والهابطة الصادرتين
عن قاسر واحد ولا لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك
واحد ولا لتضاد الزمان فانه لا تضاد فيه اي في الزمان اذ لا تنوع فيه بل الازمنة كلها متساوية في الماهية
ولا يمكن تواردها اي توارد الزمان على موضوع واحد ولا بد في المتضادين من الاختلاف بالنوع والتوارد
على الموضوع الواحد ولكونه عطف على قوله فانه كانه قيل ولا لتضاد الزمان لانه لا تضاد فيه ولكونه عارضا
للحركة وتضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات فلو فرض التضاد في الزمان لم يكن مقتضيا لتضاد
الحركات ولا للحصول اي ليس تضاد الحركات للحصول في الاطراف التي هي مبادي الحركات ونهاياتها اي
الحصول في الاطراف موجود عند وجود الحركة فان الحصول في المبدأ يحصل قبلها ويعدم عندها والحصول في المنتهى
يحصل بعدها فلو كان تضادها لاجل الحصول في الاطراف لم يكن بين الحركات الموجودة تضاد بل تضاد الحركات
للتوجه من الاطراف والى الاطراف بحسب ما منه وما اليه جميعا من حيث هما كذلك اي من حيث انهما متضادان
اعني ان يكون مبدأ احدى الحركتين ضد المبدأ الاخرى ومنتهاها ضد المنتهى ولهذا لم يكن لتضاد الحركة التضاد
بين المنتهيين فقط فان الحركة من الحمرة الى البياض لا تضاد الحركة من الحمرة الى السواد وذلك لانتفاء غاية

الخلاف

الخلاف وانما اعتبر قيد الحيثية اذ لا بد من اعتباره فانهما اي ما منه وما اليه في الحركتين قد يختلفان
بالذات والماهية مع التضاد بينهما كالسواد والبياض فالحركة من الاول الى الثاني تضاد الحركة من
السواد الثاني الى الاول لان مبدأيهما متضادان بالذات وكذلك منتهاهما او دونه اي دون التضاد
كالسواد والحمرة فانهما متخالفان بالماهية بلا تضاد لعدم التباعد في الغاية فلا تضاد ايضا بين الحركة
من احدهما الى الاخر وعكسها او بالعرض اي يختلفان لا بالذات بل باعتبار عارض مع التضاد بحسبه ايضا
كالمركز والمحيط لانهما جزءان اي نقطتان من جسم بسيط عرض لاحدهما انه غاية القرب من الفلك وللاخر
انه غاية البعد عنه وباعتبار هذين العارضين صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار
تضادهما بالعرض سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان يمتنع اجتماعهما
في موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا حال الحركتين الواقعتين في جهتين المتقابلتين وقد يقال لا تضاد
في الحركة المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة فعليك بالتامل وقد لا يختلفان اصلا اي لا يختلف
مبدأ الحركة ومنتهاها بحسب الماهية ولا بحسب عارض لازم بل يتفق ان صار احدهما مبدأ الحركة والاخر
منتهى لها فاذا فرض حركة اخرى من هذه المنتهى الى ذلك المبدأ لم يكن مضادا للاول اذ لا تضاد بين المبدأين
ولا بين المنتهيين لا بالذات ولا بالعارض فان قلت بين مبدأ ومنتهى المبدأ والمنتهى تقابل التضاد كما نبهت
عليه فيتبين فانهما تضاد بحسب العارض فيكون الحركتان متضادتين على قياس ما مر في الصاعدة والهابطة
قلت لا شك ان ثبوت هذين العارضين لذاتهما متاخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين
علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين
متضادتين كما عرفت وكذا اي اتصاف احدهما بكونه مبدأ والاخر بكونه منتهى قد يكون بالفعل كما في الحركة
المستقيمة فان لها مبدأ متصفا بالمبدائية بالفعل ولها منتهى كذلك وقد يكون ذلك الاتصاف بحسب
الفرض كما في الحركة المستديرة فان اي جزء فرضت على الجسم المتحرك بالاستدارة كالفلك يكون مبدأ للدور ومنتهى
له باعتبارين اذ الحركة عن كل جزء هي بعينها الحركة الى ذلك الجزء فلا مبدأ ولا منتهى للمستديرة الا بحسب الفرض
ولا تمايز فيه اي في الدائرة حتى يحدث في الدور ابتداء وانتهاء بالفعل الا بان يفرض من موازاة او وضع
او غير ذلك من الشروق والغروب وليس شيء منها موجبا للتمايز الخارجي وليس من شرط وجود الحركة المستديرة
ان يوجد هناك نقطة بالفعل ليكون مبدأ من وجه ومنتهى من وجه والا امتنع حركة الفلك بالاستدارة اذ لا
وجود للنقطة بالفعل الا بسبب القطع وهو عليه محال عندهم بل يكفي لتحقق المستديرة كون النقطة بالقوة
القريبة وههنا بحث وهو ان الحركة المستديرة حركة وضعية فيكون مبدأها وكذا منتهاها وضعا مخصوصا
كما ان مبدأ الحركة الكيفية ومنتهاها كيف مخصوص فاذا فرض ان جسما كان ساكنا ثم تحرك على نفسه فالوضع الذي

ابتداء الحركة منه كان مبدا لها واذا فرض سكونها ثانيا كان الوضع الذى انقطعت الحركة عنده
منتهى لها سواء كان مماثلا للوضع الاول او مخالفا له فقد ثبت للمستديرة مبدا ومنتهى بالفعل كما نبهنا عليه
فيما سلف ولا يمكن مثل هذا الفرض فى المستقيم لكونها من الابعاد وانقطاع الحركة بالرجوع والانعطاف
فلا بد لها دائما من مبدا ومنتهى بالفعل نعم اذا فرض ان جسما يتحرك على محيط دائرة حتى يتم دورة كان
مبداها ومنتهاها واحدا بالذات مختلفا بالاعتبار الا ان هذه حركة انية فى الاصطلاح مستديرة بحسب
اللغة تنبيه المبدا والمنتهى اى ما ان المفهومان العارضان لا ذاتاهما اذا نسب احدهما الى الآخر
فتقابلهما تقابل التضاد لا السلب والايجاب والعدم والملكة لانهما وجوديان ولا التضايف كما سيذكره
واذا نسبا الى ماله المبدا والمنتهى وهى الحركة كانا متضايفين له فبين كل منهما وبينه اى بين ما له المبدا
والمنتهى تقابل التضايف فان المبدا مبدا لذى المبدا وذو المبدا ذو مبدا للمبدا وكذا حال المنتهى وذى
المنتهى وليس بين المبدا والمنتهى تضايف فقد تعقل مبدا لا منتهى له وبالعكس لجواز ان يفرض حركة لها
بداية بلا نهاية او نهاية بلا بداية فلا تكافؤ بينهما فى التعقل ولا فى الوجود فلا تضايف فان قيل
قد يكون جسم واحد مبدا الحركة ومنتهى لها ايضا فكيف يتصور التضاد بينهما مع اجتماعهما فى موضوع واحد
قلت هما اعنى مفهومى المبدا والمنتهى غير عارضين للجسم عروضا اوليا حتى يقال انهما يجتمعان فيه بل هما
عارضان للاطراف الحاصلة فى الاجسام ولا يكون طرف واحد مبدا ومنتهى لحركة واحدة الا بالفرض
وفى زمانين اذ لا يتصور فى حركة واحدة مستقيمة ان يكون مبداها ومنتهاها طرفا واحدا واما المستديرة
فان مبداها ومنتهاها نقطة واحدة مفروضة لكنها لا تتصف بهاتين الصفتين فى ان واحد وان كانت
واحدة بالذات الا انهما اثنان بالاعتبار وذلك كاف فى كونها بداية للحركة ونهاية لها وانما وسم
الفصل بالتنبيه لان التامل فى مفهومى المبدا والمنتهى وما نسبا اليه كاف للتصديق بما ذكر فيه فرع
على ما مر من ان تضاد الحركات انما يكون لتضاد المبدا والمنتهى قال الحركة المستقيمة لا تضاد الحركة المستديرة
والا كان ذلك بسبب تضاد اطراف المستقيمة والمستديرة وهو باطل اذ كل مستقيمة فانها واقعة على خط
هو وتر لقسى غير متناهية بالقوة فلو كانت المستقيمة ضدا للمستديرة لكان للمستقيمة الواحدة بالشخص
اضداد غير متناهية متخالفة بالنوع من المستديرات المتوهمة من منتهى المستقيمة الى مبداها وذلك باطل اذ
ضد الواحد واحد كما مر فى مباحث التضاد وايضا كل قوس تفرض ضدا لذلك الخط فهناك قوس اخرى اعظم
تحدبا من الاول فيكون هذه بالضدية اولى فليس شىء من تلك القسى ضدا للمستقيم فلا يكون المستقيم ضدا لشىء
منها لا يقال طبيعة الاستدارة واحدة فى المستديرات فيكون من حيث طبيعتها المشتركة بينها المخالفة
للمستقيمة ومضادة لها لانا نقول لا وجود للاستدارة المجردة انما الموجود فى الخارج ما هو مستديرة معينة

ولا شئ من المستديرات

ولا شىء من المستديرات المعينة اولى بالمضادة لما عرفت ولما امتنع حصول الاستدارة المجردة فى الخارج
امتنع معاقبتها للمستقيم فى الموضوع فلا يكون ضدا له ولا تضاد المستديرة المستديرة لنحو ذلك الذى
ذكر لنفى التضاد بين المستقيمة والمستديرة فان التضاد بين الحركات لتضاد مبادئها وغاياتها فلو كان
بين المستديرات تضاد لكان لمستديرة واحدة اضداد غير متناهية متخالفة فى النوع وذلك لان
طرفى مستديرة واحدة قد يكونان طرفين لدوائر اى لقسى غير متناهية فانه يجوز اشتراك قسى غير متناهية
فى طرفين فلو كان للمستديرة ضدا للمستديرة لكان لمستديرة واحدة اضداد بلا نهاية من المستديرات
المتوجهة من منتهى تلك المستديرة الى مبداها وهو باطل واما الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه فكل من هاتين
الحركتين تفعل فعل الاخرى ولكن فى النصفين من المسافة على التبادل فان المتحرك من السرطان الى الجدى
على التوالى يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمتحرك من السرطان
لا على الى الجدى لا على التوالى مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو فقد فعل كل منهما
فى الانحدار مثل فعل الآخر اعنى الحركة المبعدة عن السرطان الموصلة الى الجدى لكن فى النصف الآخر
وقس على ذلك حال الصعود من الجدى الى السرطان فانه على عكس الانحدار المذكور ولما كان
الفلك جسما بسيطا متشابه الاجزاء كان النصفان متساويين فى الماهية وكذلك الاطراف و
والنهايات متساوية فيها فلا يكون شىء منها سببا لتضاد الحركات المستديرة فلا يكون متضادة
قال المص ولا تخفى ما فيه من الحركة فى النصفين مع اتحاد المسافة مختلفة يعنى ان ما ذكره انما يدل
على ان الحركة الى التوالى والحركة الى خلافه اذا اعتبر حالهما فى نصف متباينين كانتا متماثلتين متحدتين
فى المبدا والمنتهى فلا يتصور بهذا الاعتبار بينهما تضاد ولا شك انه اذا اعتبر حالهما فى كل واحد من النصفين
معا كانتا متخالفتين بل متضادتين فان حركة المتحرك من السرطان الى الجدى على التوالى مضادة
لحركة الصاعدة من الجدى الى السرطان على خلاف التوالى للتضاد بين المبدائين والمنتهيين وان كانتا
مفروضتين مع اتحاد المسافة على قياس الصاعدة والهابطة المستقيمتين وكذا الحال فى الصاعدة من
الجدى الى السرطان على التوالى والمتحركة من السرطان الى الجدى على خلاف التوالى نعم اذا اعتبر
تمام الدورة فيهما اتحدت المسافة وكانت نقطة واحدة مبدا ومنتهى لهما معا وكان الاختلاف بينهما
بحسب التوجه منها واليها وذكر فى الملخص ان امثال هذه المباحث لفظية لانه ان اريد بالضدين
كل معنيين وجوديين يمتنع اجتماعهما دفعة واحدة فى محل واحد كانت الحركة المستقيمة مضادة للحركة
المستديرة وكانت المستديرات ايضا متضادة لامتناع الاجتماع وان اريد مع ذلك ان يكون ما منه وما
اليه امورا موجودة بالفعل متضادة فلا تضاد بين المستقيمة والمستديرة ولا بين المستديرات

المقصد التاسع الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من المقولات
الكم بل هي كم بالعرض وتعرض لها بسبب الكمية العرضية ثلثة انواع من الانقسام الاول بحسب المسافة
لانطباقها فان الحركة الاينية منطبقة على المسافة كانها حالة فيها والمسافة منقسمة لا الى الجزء
الذي لا يتجزى فينقسم الحركة بانقسامها فالحركة الى نصفها نصف الحركة الى كلها الثاني بحسب الزمان لانه عارض
لها فينقسم بانقسام عارضها فالحركة في نصف ساعة نصف الحركة في ساعة وهذا الانقسام الثالث للحركة
بحسب الزمان غير الانقسام الذي بحسب المسافة اذ قد يختلفان كالسريعة والبطيئة فانه اذا فرض اتحادهما
في المسافة والانقسام بحسبها فلا بد ان يختلف زمانهما والانقسام بحسبه واذا فرض اتحادهما في الزمان
والانقسام بحسبه كانا مختلفين بالمسافة والانقسام بحسبها الثالث بحسب المتحرك فان الجسم هو المتحرك وهو
قابل للقسمة ولا شبهة في انه اذا تحرك الجسم تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة القائمة بكل جزء غير القائمة
بالآخر فقد انقسمت الحركة ايضا انقساما فرضيا كمحلها فاذا عرض له اي للجسم انفصال خارجي حصل لكل جزء
حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد القائم بالجسم فانه يتبعه
في هذين الانقسامين وقد نبهناك على ان الانقسام بحسب المسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما الانقسام
بحسب الزمان فشامل للحركات كلها وكذا الانقسام بحسب المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد واما
اذا جعل عبارة عن السطح فلا شك ان اجزاء الجسم اما متصلة او متماسة وعلى التقديرين فهي اما ان لا تفارق
امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من امكنتها هي اجزاء المكان الكلي فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا
يكون متحركة المقصد العاشر ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه
بالحقيقة اي يكون الحركة عارضة له بلا توسط عروضها لشيء آخر اولا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر
تقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشيء والثاني يقال له انه متحرك بالعرض ويسمى حركته حركة عرضية
كراكب السفينة قال الكاتبي في هذا المثال نظر لان الحركة هي الانتقال من مكان الى آخر مع التوجه
والراكب منتقل كذلك فيكون متحركا بالذات اللهم الا ان يعتبر الانتقال من مكان الى آخر مغاير للاول
بجميع اجزائه فح يكون الراكب متحركا بالعرض لان الهواء متبدل دون سطح السفينة وجوابه ظاهر
اذ لا توجه في الراكب انما يوصف به تبعا للسفينة ثم ان المتحرك بالعرض قد يكون قابلا للحركة كالراكب المتحرك
بحركة السفينة وقد لا يكون كالصور والاعراض الحالة في الاجسام المتنقلة واما ما لا يكون جسما ولا حالا فيه
كالنفس مع البدن فانها لا توصف بالحركة تبعا لحركة البدن والاول يقال له انه متحرك بالذات ويسمى حركته
حركة ذاتية وتنقسم حركته الى ثلثة اقسام لانه اما ان يكون مبدأ الحركة في غيره وهي الحركة القسرية اولا يكون
مبدأ الحركة فيه اما مع الشعور اي شعور مبدأ الحركة بتلك الحركة وهي الحركة الارادية او لا مع الشعور وهي الحركة

الطبيعية وعلى هذا فالحركة النباتية طبيعية وكذلك حركة النبض لان مبداها في الحركتين موجود في
المتحرك ولا شعور له بالحركة الصادرة عنه وقد اخطأ من جعل الحركة الطبيعية من الصاعد والهابط
اي حصرها فيهما اذ يخرج عنها حركة النبض كما مر في مباحث الميل والحركة النباتية او جعل الحركة الطبيعية
هي التي على وتيرة واحدة بلا شعور اذ يخرج عنها الحركتان ايضا ومنهم من قسم الحركة العرضية والذاتية
والقسرية الى ستة اقسام لان القوة المحركة ان كانت خارجة عن المتحرك فالحركة قسرية وان لم تكن خارجة
عنه فاما ان يكون الحركة بسيطة اي على نهج واحد واما مركبة لا على نهج واحد والبسيطة اما ان يكون
بارادة وهي الحركة الفلكية اولا بارادة وهي الطبيعية والمركبة اما ان يكون مصدرها القوة الحيوانية
اولا والثانية الحركة النباتية والاول اما ان يكون مع شعور بها وهي الحركة الارادية الحيوانية اولا
مع شعور وهي الحركة التسخيرية كحركة النبض المقصد الحادي عشر الحركة اذا نسبت الى
حركة اخرى فهي اما سريعة وهي التي يقطع مسافة مساوية لمسافة اخرى في زمان اقل من زمانها ويلزمها اي
الحركة السريعة ان تقطع الاكثر اي المسافة التي مقدارها اكثر في الزمان المساوي يعني انه اذا فرض تساوي
الحركتين في المسافة كان زمان السريعة اقل واذا فرض تساويهما في الزمان كان مسافة السريعة اكثر
فهذان الوصفان لازمان متساويان للسريعة ولذلك عرفت بكل واحد منهما واما قطعها لمسافة اطول
في زمان اقصر فخاصة قاصرة واما بطيئة وهي التي بالعكس فتقطع المساوي من المسافة في الزمان الاكثر
او تقطع الاقل من المسافة في الزمان المساوي وربما قطعت مسافة اقل في زمان اكثر لكنه غير شامل
لها وليس البطؤ اي ليس كل بطؤ لتخلل السكنات بين الحركات والا لم يحس بحركة الفرس وان فرضت
سريعة جدا واللازم ظاهر بيان الملازمة ان البطؤ لو لم يكن الا لتخلل السكنات فيما بين الحركات
كان تفاوت السرعة والبطؤ بحسب تفاوت السكنات المتخللة في القلة والكثرة فاذا عدا الفرس
اشد عدو كما اذا قدرنا انه عدا من اول اليوم الى منتصفه خمسين فرسخا كان حركته هذه ابطأ من حركة
المحدد بستة عشر قلبة لانها قطعت في المدة المذكورة ربع الدور وهي زائدة على مسافة حركة
الفرس بما لا يحيط الوهم به ويكون ح زيادة سكناته اي سكنات الفرس على حركاته كزيادة حركة المحدد
على حركاته لان عدد سكناته يساوي عدد زيادات حركة المحدد لا محالة فانه اي زيادة حركة المحدد
على حركاته الف الف مرة فيكون زيادة سكناته على حركاته ايضا الف الف مرة فلا يظهر تلك الحركات
القليلة في تلك السكنات الكثيرة مثل هذه الكثرة الغامرة لتلك القلة فوجب ان لا يحس بهذه
الحركة اصلا وهو باطل قطعا لانا نحس بحركاته ولا نحس بشيء من سكناته واعلم ان دلائل ابطال الجزء
الدالة على تلازم الحركتين المتخالفتين بالسرعة والبطؤ متحصرا في تخلل السكنات فيجوز ان يستدل

بطلانه صح

ومن ثمة كما سيجيء في الموقف الثاني
اي الى ذكر ما يدل على بطلان
هذا بعينه ان البطؤ صح

بها هٰهنا وبالجملة فهذا البحث وهو كون البطو للتخلل مبنى على نفى الجزء وفرع منه فوقوعه لدور معه صحة
وبطلانا ثم انه ما اى من تلك الدلائل الستة انا اذا غرزنا خشبة فى الارض فاذا كان الشمس فى
افقها الشرقى وقع الظل فى الجانب الغربى طويلا ولا يزال يتناقص الظل بحسب ازدياد ارتفاع
الشمس الى ان يبلغ الشمس غاية ارتفاعها وكلما ارتفع اى اذا ارتفع الشمس مقدارا ان وقف الظل
ولم ينقص اصلا جاز ذلك فى الثانى والثالث فيجوز ان يتم الشمس الدورة والظل بحاله وهو باطل وان
تحرك الظل جزءا كلما تحركت الشمس جزءا لم يمكن ان يكون ما ذكر الآن متساويين فى المقدار ولا ان
يكون جزء الظل اكبر بل وجب ان يكون اصغر وح كان بازاء حركة للشمس نحو الارتفاع حركة للظل
نحو الانتقاص اقل من الحركة الارتفاعية فى المقدار فيكون حركة الظل ابطا بلا تخلل سكون فثبت ان
السرعة والبطو بلا تخلل سكنة ويمكن المناقشة فى قولهم لو جاز ان يتحرك الشمس جزءا والظل بحاله
لجاز فى الكل واذا كان كذلك جاز ان يتم الدورة والظل بحاله فان ذلك اى اتمام الدورة مع بقاء
الظل على حاله جائز عندنا لان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى ابتداء بلا وجوب ولا ايجاب و
والعادة هى القاضية بعدمها اى عدم هذه الحالة اعنى بقاء الظل على حاله مع اتمام الدورة من غير
استحالة فيها عندنا وهى اى حركة الشمس والظل مستندة الى الفاعل المختار فيجوز ان يوجد حركة
الشمس الى تمام الدورة ولا يوجد معها حركة الظل اصلا الا ان عادته تعالى جرت بخلاف ذلك فما حكمتم
باستحالته ليس بمحال بل هو معدوم لنا بمقتضى العادة ومنه اى مما ذكرنا فى دفع الاشكال الاستدلال المذكور
تعلم جواب قولهم علة الحركة مستمرة من اول المسافة الى آخرها فكذا الحركة يعنى انهم استدلوا على بطلان تخلل
السكنات فى الحركة بان علة حركة الحجر مثلا قسرية كانت او طبيعية مستمرة الوجود من اول المسافة الى
آخرها والهواء قابل للانخراق بلا تفاوت فوجب ان تستمر تلك الحركة من غير ان يتخللها توقف او سكون
فى بعض الاحيان مع كونها ابطا من الحركة الفلكية بلا شبهة فثبت البطو بلا تخلل السكنات والجواب ان
تلك الحركة عندنا مستندة الى الفاعل المختار لا الى القاسر او الطبيعة فجاز ان يحرك الحجر فى جزء و
يسكنه فى آخر مع تساويهما فى قبول الحركة وان لم يكن ثم سبب تنبيه الاختلاف بالسرعة والبطو ليس
اختلافا بالنوع فان الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى مع ان
ماهيتها واحدة لا اختلاف فيها ولانهما اى السرعة والبطو قابلان للاشتداد والتنقص فان فى
المسافة الواحدة يمكن قطعها بحركات مختلفة فى مراتب السرعة والبطو فلا يكونان فصلين للحركات
لان الفصول لا تقبل الاشتداد والتنقص المقصد الثانى عشر قال الحكماء علة
البطو اما فى الحركات الطبيعية فممانعة المخروق الذى فى المسافة فكلما قوامه اغلظ كان اشد ممانعة

للطبيعة واقوى فى اقتضا بطوء الحركة كالماء مع الهواء فنزول الحجر الى الارض فى الماء ابطا من
من نزوله اليها فى الهواء واما فى الحركات القسرية والارادية فممانعة الطبيعة اما وحدها وذلك
انه كلما كان الجسم اكبر مقدارا وكان الطبيعة السارية فيه اكبر واعظم كان ذلك الجسم بطبيعته اشد ممانعة
للقاسر والمحرك بالارادة واقوى فى اقتضاء البطو فان اتحد المخروق والقاسر او المحرك الارادى ومن
ثم كان حركة الحجر الكبير ابطا من حركة الصغير فى مسافة واحدة من قاسر واحد او ممانعة الطبيعة مع ممانعة
المخروق كالسهم المرمى بقوة واحدة تارة فى الماء وتارة فى الماء وكالشخص السابح فيهما بالارادة
وربما عاوق احدهما اكثر والآخر اقل فتعادلا لا يعنى ان معاوقة طبيعة الجسم الاكبر اكثر من معاوقة طبيعة
الاصغر فاذا فرض ان معاوقة مخروق الاصغر اكثر من معاوقة مخروق الاكبر على تلك النسبة الجبر
التفاوت الذى بحسب الطبيعة وتعادل الجسمان فى المعاوقة المركبة وتساويا فى الحركة مثلا ان يحرك
قاسر واحد الجسم الكبير فى الهواء والصغير فى الماء الذى يزيد معاوقته على معاوقة الهواء بمقدار
الزيادة التى فى طبيعة الاكبر المقصد الثالث عشر ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه
والجبائى من المعتزلة الى ان بين كل حركتين مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكونا فالحجر اذا صعد
قسرا ثم رجع فلابد ان يسكن فيما بينهما ومحصول ما ذكروه ان كل حركة مستقيمة ينتهى البتة الى السكون
وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية فاما ان ينقطع وهو ظاهر
او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين لابد من سكون بين هاتين المستقيمتين
فيكون الاول منقطعة ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة واما المثبتون
فلكل من الفريقين فى اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آنى اذ لو كان زمانيا ففى النصف
الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فذلك النصف هو زمان الوصول لا كله وهو خلاف المفروض
وان لم يحصل كان حاصلا فى النصف الباقى ويعود المحذور والاظهر ان يقال الحد الذى هو منتهى المسافة
الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا لم يكن بتمامه حدا فالوصول اليه آنى اذ لو كان زمانيا
لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا ثم ان للوصول علة هى الميل فوجب ان يكون هذه
العلة موجودة فى آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها حال وجود المعلول وهذا هو المراد
بقوله فكذلك الميل الموجب له اى هو ايضا موجود فى ذلك الآن مع حدوثه فى آن ابتداء الحركة واستمراره
الى انتهائها والرجوع عن المنتهى ايضا آنى كالوصول فكذلك الميل الموجب له آنى اى حادث
فى آن وآن الوصول غير آن الرجوع لامتناع اجتماعهما فلو لم يكن بينهما زمان لزم تتالى الآنات
وتركب الزمان منها وانه باطل اذ يلزم ح تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى فيلزم تركب المسافة ايضا

منها فذلك الزمان لا حركة فيه لا الى المنتهى ولا عنه فهو سكون اى زمان سكون والجواب ان الوصول
فى ان هو طرف حركة متوجهة نحو المنتهى والرجوع فى آن هو طرف حركة منصرفة عنه فلم لا يجوز ان يكون ان واحد
حدا مشتركا بين شيئين كالنقطة الواحدة المشتركة بين خطين بخلاف الجزء ولذلك قال واما الآن
فليس جزء زمان لا ينقسم ذلك الجزء فانتم لا تقولون به حتى يمتنع اشتراكه بين زمانى الحركتين قولكم ان الرجوع
غير ان الوصول قلنا نعم بينهما تغاير لكن لا بالذات بل باعتبار كونه منتهى لزمان الحركة الموصلة ومبدا
لزمان حركة الرجوع واعلم ان الحجة المشهورة للمثبتين من الحكماء هى ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه فى آن
وازاى كونه بعد كونه واصلا اليه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له فى آن ايضا ولا يمكن اتحاد الآنين
والا كان واصلا الى المنتهى ومباينا له معا فوجب تغايرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان
بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه
وابطلها ابن سينا بان المفارقة والمباينة هى حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع و
المباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق مباين لذلك الحد الذى هو المنتهى فان عنوا بآن المباينة
طرف زمان المباينة اخترنا ان ذلك الآن هو بعينه آن الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى الحركتين
فان طرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة اصلا وان عنوا به آنا يصدق فيه على المتحرك انه راجع مباين
اخترنا انه مغاير لآن الوصول وان بين الآنين زمانا لكنه ليس زمان السكون بل زمان الحركة وهو
بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض فى زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين آن ابتداء
الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اتم الحجة على وجوب تخلل السكون بان اعتبر الميل الموصل والميل
الموجب لحركة المفارقة وحكم بان اجتماعهما فى آن واحد محال اذ يستحيل ان يجتمع فى جسم الايصال الى
حد والتنحية عنه فوجب ان يكون كل منهما فى آن مغاير لآن الآخر فبينهما زمان سكون كما مر والمص
قرر الحجة التى اوردها ابن سينا واجاب عنها بانها جواب عن الحجة المشهورة والصواب ان يجاب بمنع
استحالة اجتماع المثلين او بتجويز تتالى الآنين او بمنع بقاء الميل الموصل فانه علة معدة للوصول كا
لحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها او بمنع حدوث الميل فى آن بل هو زمانى كالحركة وقال الجبائى
لا شك ان الاعتماد المجتلب فى الحجر يغلب الاعتماد اللازم اذ الحادث اقوى من الباقى فيصعد الاعتماد
المجتلب الحجر ويضعف بمصاكات الهواء المخروق بمصادمة الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل
الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل بينهما اذ لا ينقلب المغلوب الى الغالبية
دفعة من غير تخلل تعادل وعند التعادل يحدث السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان
متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد المجتلب مع تعادلهما وانما يكون تحكما محضا والجواب عنه

ان الجبائى ليس قائلا بتوليد الاعتماد للحركة ولا للسكون فهذا لا يوافق مذهبه كما مر فى مباحث
الاعتماد مع انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المنكرون لتخلل السكون بين
المستقيمتين فلكلامهم الذى ذكرناه ايضا فى انكاره طريق فقال الحكماء ان صح وجوب السكون بينهما فاذا
فرضنا انه صعد خردلة وهبط جبل وتلاقيا فى الجو وجب تماس سطحيهما فلا شك انه ينزل الخردلة
راجعة ومع وجوب وقوف الخردلة لتوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وقفت وجب
وقوف الجبل لمصادمتها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضرورى البطلان اذ كل عاقل
يعلم ان الجبل لا يقف بالجو لمصادمة الخردلة وقد يجاب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا بماسه فى
فى الصورة المفروضة بل يرجع بحركته واذا وصل اليها ريحه وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك
الذى ذكرتموه من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذى هو وقوف الجبل وقالت المعتزلة
لا سكون بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضى الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه
الاعتماد المجتلب فانه يقتضى الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد وقد مر
الجبائى على اصله فنقول لا نسلم انه لا مولد غيره بل المولد هو الحركة السابقة فالحركة الصاعدة توجب
حركة هابطة بشرط غلبة الاعتماد اللازم وتوجب السكون بشرط تعادل الاعتمادين وقد مر ذلك
فى مباحث الاعتماد المرصد الخامس فى الاضافة جعل المرصد الرابع فى المقولات النسبية
واستوفى فيه بيان احوال الاين على مذهبى المتكلمين والحكماء وافرد منها الاضافة فى مرصد
على حدة واكتفى فى ساير النسب بما مضى فى صدر الموقف الثالث اذ ليس فيهما مذهب كثير وفيه
مقاصد ثمانية الاول هى المعقولة بالقياس الى الغير ولا حقيقة لها الا ذلك اى ليس حقيقتها
سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاول وحاصلها النسبة
المتكررة كما مر وهى الاضافة التى تعد من المقولات وتسمى مضافا حقيقيا ويقال لذات اللاب
المعروضة لهذا العارض اضافة ايضا وكذا يقال الاضافة للمعروض مع العارض وهذان يسميان
مضافا مشهوريا فلفظ الاضافة كلفظ المضاف يطلق على ثلاثة معان العارض وحده والمعروض
وحده والمجموع المركب منهما تنبيه قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يراد به انه يلزم
من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك اى بحيث يلزم تعقلها من تعقل ملزومها فيدخل
جميع الماهيات التى لها اللوازم البينة فى تعريف المضاف بل يراد به ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم
تعقله الا بتعقل الغير الذى هو فى حد ذاته بحيث لا يتم تعقل ماهيته الا بتعقل امر خارج عنها واخذ
قيد ذلك الغير بكونه نسبة يخرج ساير النسب ويبقى هذا القول يتناول المضاف الحقيقى والقسم الثانى

الاول صح

من المشهوري اعنى المركب واما القسم الاول منه اعنى المعروض وحده فليس لنا عرض يتعلق به من مباحث
الاضافة فلو اردنا تخصيصه بالتعيين قلنا ما لا متقوم له الا معقولا بالقياس الى الغير على الوجه الذى
تحققته فان المركب يشتمل على شئ آخر كالانسان مثلا المقصـــد الثالث للمضاف
خواص اى خاصتان الاول التكافؤ فى الوجود والعدم بحسب الذهن والخارج وكلما وجد احدهما فى
الذهن او فى الخارج وجد الآخر فيه وكلما عدم احدهما فى احدهما عدم الآخر فيه فان قيل فاذن كذلك فى
المتقدم والمتاخر بحسب الزمان فانهما متضايفان مع ان المتقدم الزمانى لا وجود له بالاعتبار الذى
كان به متقدما مع المتاخر الزمانى وكذا المتاخر لا وجود له مع وجود المتقدم قلنا لا وجود للتحقيق
منهما الا فى الذهن فان التقدم والتاخر امران اعتباريان يعتبرهما العقل اذا قاس ذات المتقدم
الى ذات المتاخر فيكون المجموع المركب منهما ومن معروضهما ايضا اعتباريا فلا وجود للمتضايفين ههنا
فى الخارج بل فى الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين المعتبرين باقى
بحاله واما معروضاهما اذا اخذا وحدهما فقد ينفكان كالمالك والمملوك والاب والابن وليس كلامنا
فى ذات المعروض وحده كما نبهنا عليه الخاصة الثانية وجوب التكافؤ فى النسبة ويعبر عنه اى عن
التكافؤ فى النسبة بالانعكاس ويقال الخاصة الثانية وجوب الانعكاس وبيانه انه يحكم بالاضافة
كل من المضايفين الى صاحبه من حيث كان هو مضافا اليه يعنى انه اذا اخذ ذات كل واحد من المضايفين
من حيث انه مضايف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب ان ينعكس فى النسبة فينسب الآخر
اليه ايضا فكما ان الاب اب الابن فالابن ابن الاب وانما اعتبرنا الحيثية وقلنا من حيث كان
مضافا اليه لانه اذا لم يراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس فانك اذا قلت هذا اب لانسان لم يلزم
ان هذا انسان لاب والحاصل ان هذه الخاصة انما هى للمضاف المشهورى اعنى المعروض المأخوذ من حيث
انه معروض لعارضه كالاب والابن والعالم والمعلوم والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهوريين
الى صاحبه وجب انعكاس هذه النسبة واما المضاف الحقيقى فلا نسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لا معنى
لقولك الابوة ابوة البنوة وفى قيد الحيثية اشارة الى ذلك لمن كان له قلب فتذكر وقد يصعب رعاية
قاعدة الانعكاس سيما اذا لم يكن له اى للمضاف من جانب الآخر اسم كالجناح فانه اسم لاحد المتضايفين
مأخوذ مع اضافته وليس للمضايف الآخر اعنى الطائر اسم كذلك فيقال الجناح جناح الطائر ولا يقال الطائر
طائر الجناح وان شئت رعاية قاعدة الانعكاس ههنا والضابط فى معرفة طريق الانعكاس ان يجمع اوصاف
كل واحد من الطرفين وينظر فيها فاى وصف وجده بحيث اذا وضعته ورفعت ما عداه ثبتت الاضافة
بينهما واذا رفعته ووضعت غيره مكانه لم يبق تلك الاضافة فذلك الوصف هو الاضافة الحقيقية فاذا

ههنا فاعتبره اى المضاف من
الطرف الآخر بلفظ دال
على النسبة كذى الجناح
فانه يجب الانعكاس صح

فاذا عرفت عن كل واحد من الطرفين بما يدل عليه ماخوذا مع الاضافة الحقيقية سواء كان لفظا مفردا او
مركبا ونسبت احدهما الى الآخر انعكست تلك النسبة قطعا المقصـــد الثالث الاضافة
لا استقلال بوجودها اى ليس لها وجود منفرد لتقصود تعيينها بنفسها بل وجودها ان يكون امر الاضافة لكلا
فيكون تحصلها وتخصصها تبعا لتحصل ما لحقها للغير وتخصصه ويتم ذلك اى تحصلها تبعا للمحوق بان
بان يحصل الملحوق والاضافة معا فيتعين الاضافة على حسب تعين الملحوق والملحوق وليس فى كل الماخوذ
على هذا الوجه هو المتولد وثانيه بان يوجد الاضافة مقرونا بالملحوق الخاص كثيرا واحد متعدد عارض لذلك
الملحوق وهذا نوع الاضافة وتحصلها فالمشابهة وهو الاتحاد والموافقة فى الكيف غير الكيف المتحد الموافقة
فاذا اعتبرنا الاتحاد والموافقة من حيث انه فى الكيف كان نوعا من الاضافة المطلقة متحصلا بحسب لحوقه
للكيف وكذا الحال فى المساواة والمماثلة ثم الاضافة اذا كانت فى طرف محصلة كانت فى الطرف الآخر محصلة
ايضا على حسب التحصيل الطرف الاول شخصا كان او نوعا او جنسا بسبب استلزام نقيض اللازم نقيض الملزوم
انها اذا كانت فى طرف مطلقة او غير محصلة ففى الطرف الآخر مطلقة ايضا فالنصف المطلق فى مقابلة الضعف
المطلق وهذا النصف فى مقابلة هذا الضعف فظهر ان فى المضافين عروضا للتحصيل والتعيين عن الآخر
لكن هذا اذا حصلنا نفس الاضافة الحقيقية كالنصفية والضعفية واما اذا حصلنا موضوعها فقط لم يلزم
تحصيل المضاف المقابل له فتحصيل الرأس حتى يصير هذا الرأس لا يوجب تعين ذى الرأس بعين ان الرأسية اضافة
عارضة لعضو مخصوص بالقياس الى ذى الرأس فاذا حصلنا ذلك العضو من حيث انه جوهر مخصوص متعين
حتى صار هذا الرأس لم يلزم تحصيل الشخص الذى هو ذو الرأس نعم اذا حصلنا الرأسية التى هى الاضافة
الحقيقية حتى يصير هذه الرأسية وجب ان يتحصل الاضافة فى الطرف الآخر فيكون الرأس وذو الرأس متعينين
المقصـــد الرابع يلحق الاضافة تقسيمات من وجوه الاول انهما ان يتوافق الاضافة من
الطرفين كالجوار والاخوة واما ان يتخالف كالابن والاب فان الابوة والبنوة متخالفتان فى الماهية
اما محدود كالضعف والنصف فان ضعفية شئ واحد يكون بالقياس الى واحد آخر لا الى امور كثيرة
وكذا النصفية او لا محدود كالاقل والاكثر فان اقلية شئ واحد بالقياس الى اشياء متعددة وكذا الاكثرية
الثانى انه قد يكون الاضافة لصفة موجودة فى كل واحد من المضافين كالعشق فانه لادراك العاشق
وجمال المعشوق فكل واحد من العاشقية والمعشوقية انما ثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة فيه او
لصفة فى احدهما فقط كالعالمية فانها لصفة موجودة فى العالم وهو العلم دون المعلوم فانه متصف بالمعلومية
من غير ان يكون له صفة موجودة تقتضى اتصافه بها والا فالمعدوم يكونه معلوما صفة موجودة وقد يكون
الاضافة لصفة حقيقية اصلا اى فى شئ من الطرفين كاليمين واليسار اذ ليس للمتيامن صفة حقيقية

بما هو
والمتخالف صح
قد يكون صح
و للمتيامن

بهاصاد متباينا وكذا المتباسر الثالث قال ابن سينا يكاد الاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة
كالغالب والقاهر والمانع وفي الفعل والانفعال كالقطع والكسر وفي المحاكاة كالعلم والخبر وفي الاتكال
كالمجاورة والمشابهة والمماثلة والمساواة واعلم ان المنقول في المباحث المشرقية من كلامه هو هكذا يكاد
يكون المضافات منحصرة في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرهما من القوة
والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما من القوة فكالغالب والقاهر والمانع
واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع واما التي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم و
الحس والمحسوس فان العلم يحاكي هيئة المعلوم والحس يحاكي هيئة المحسوس على ان ذلك لا يضبط تقديره و
لا يلتبس عليك انه لو بدل في عبارة الكتاب لفظ المعادلة بلفظ الزيادة لتطابق المنقولان بحسب المعنى
اذ يكون ح قوله وفي الاتكال فاما مقام المعادلة واما وقوع الخبر موقع الحس فلا باس به لان الخبر ايضا حكاية
هيئة المخبر عنه الرابع الاضافة قد يعرض للمقولات كلها بل للواجب ايضا كالاول فالجوهر كالاب والابن
والكم كالصغير والكبير من المقادير والقليل والكثير من الاعداد والكيف كالحار والابرد والمضاف كا
كالاقرب والابعد والاين كالاعلى والاسفل ومتى كالاقدم والاحدث والوضع كالاشد انحناء وانتصابا
والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالقطع والانفعال كالاشد تسخنا الخامس قد يكون للمضافين الطرفين اسم
اي يكون لها باعتبار كل واحد من طرفيها اسم موضوع مخصوص بذلك الطرف كالابوة والبنوة او من احدهما
فقط كالمباينة او لا يكون لهما اسم مخصوص بشيء من طرفيها كالاخوة السادس قد يضع لها وللموضوعها معا اسم
فيدل ذلك الاسم عليهما بالتضمن سواء كان اسما مشتقا كالعالم او غير مشتق كالجناح المقصود الكامل
ومن اقسام المضاف التقدم والتاخر قال الحكماء التقدم على خمسة اوجه الاول التقدم بالعلية كتقدم القرص على
الضوء العارض منه وكتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فان العقل يحكم بانه تحرك الاصبع فتحرك الخاتم ولا عكس اذ
لا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وليس ذلك اي تقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم بالزمان والا
لزم التداخل فانه اذا تحرك الاصبع في زمان وكان الخاتم في ذلك الزمان باقيا في حيزه لم يتحرك اصلا لزم تداخل
الجسمين ولا بالذات لان حركة الاصبع ليست ذاتا منفصلة عن حركة الخاتم وليست داخلة في حركة دخول الواحد في
الاثنين حتى يكون تقدمها عليه تقدما ذاتيا وظاهر ان هذا التقدم ليس بالشرف ولا بالرتبة بل هو لان
وجودها اي وجود حركة الاصبع اتم واكمل في نفسه فاوجب لذلك وجودها اي وجود حركة الخاتم كما ان الضوء القوي
الكامل يوجب ضوءا ضعيفا ناقصا فيما يقابله بحسب استعداده فثبت لذلك بينهما ترتيب عقلي هو التقدم بالعلية
الثاني التقدم بالذات كتقدم الواحد على الاثنين فانه لا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد
معا ولا يتم له اي للاثنين ذات الا بذاتهما سواء تحصلنا لهما وجود ام لا فذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته بل صح

من حيث من بخلاف الاول فانه حكم له باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وقد ظهر مما ذكر ان
التقدم الذاتي المسمى بالتقدم الطبيعي يخصص بجزء الشيء مقيسا الى الكل دون سائر علله الناقصة والمشهور في
كتب القوم ان المحتاج اليه ان كفى في وجود المحتاج كان متقدما عليه بالعلية كالمؤثر المستجمع لشرائط التاثير
وارتفاع موانعه وان لم يكف كان متقدما عليه بالذات والطبع وعلى هذا كان التقدم الطبيعي شاملا للعلل
الناقصة كلها وهم يطلقون التقدم الذاتي على القدر المشترك بين العلي والتقدم الطبيعي وهو الترتيب العقلي
الناشي من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخلة على المحتاج الثالث التقدم بالزمان كتقدم موسى على عيسى
عليهما السلام فانه ليس لذات موسى ولا لشيء من عوارضه الا الزمان فمعناه ان موسى وجد في زمان ثم انقضى
ذلك الزمان وجاء زمان آخر وجد فيه عيسى فالتقدم ههنا صفة للزمان اولا وبالذات ومعا بينه للاولين
بينه اذ ليس شيء منهما راجعا الى الزمان بل الاول باعتبار الوجود والاحتياج اليه والثاني باعتبار ذات الشيء
وماهيته الرابع التقدم بالشرف كتقدم ابي بكر على عمر رضي الله عنهما الخامس التقدم بالرتبة بان يكون المتقدم
اقرب الى المبدا معين والترتيب اما عقلي كما في الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية
المترتبة على سبيل التنازل فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع في مرتبة بحكم العقل بالتناسب ووقوعه في
غيرها او وضعي وهو ان يكون وقوع المتقدم في مرتبة التاخر كما في صفوف المسجد ويختلف ذلك اي التقدم الرتبي
حيث يصير المتقدم متاخرا والتاخر متقدما بما يجعله انت مبدا فقد يبتدا من المحراب فيكون الصف الاول
متقدما على الصف الآخر وقد يبتدا من الباب فينعكس الحال وقس على ذلك حال الاجناس فانك اذا
جعلت الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا فبالعكس وقال المتكلمون ههنا
نوع آخر من التقدم مغاير للوجوه الخمسة المذكورة كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مثل تقدم الامس على اليوم
واليوم على الغد فانه ليس تقدما بالعلية ولا بالذات لتقدم الافتراق واستحالته فيما بين اجزاء الزمان
مع ان المتقدم والتاخر في هذين النوعين من التقدم يجوز اجتماعهما بل يجب ولا بالشرف والرتبة وهو
ظاهر فان الامس واليوم مثلا متشابهان في الفضيلة وليس بين اجزاء الزمان ترتيب عقلي ولا وضعي بل نقول
امتناع الاجتماع كاف لنا في نفي هذه الاربعة ولا بالزمان والا لزم التسلسل في الازمنة بان يكون
كل زمان في زمان آخر وقد ابطلنا ذلك بوجهين في مباحث الزمان وقد يجاب عنه بان ذلك التقدم الذي بين
اجزاء الزمان هو التقدم بالزمان اعني التقدم الذي لا يجامع فيه المتقدم المتاخر وانه اي هذا التقدم الذي
سميناه التقدم الزماني لا يعرض اولا وبالذات الا للزمان فاذا اطلقناه على غيره كان ذلك تقدما بالعرض
لا بالذات كما حققناه في تقدم موسى على عيسى عليه السلام كما ان القسمة تعرض للكم عروضا ذاتيا فاذا عرضت لغيره
كان بواسطة الكم وذلك لا يوجب الكم كما آخر فكذلك ههنا اذا قلنا لغير الزمان انه متقدم هذا التقدم اردنا

التقدم

مبدا صح

ان زمانه متقدم ولا يوجب ذلك ان يكون للزمان زمان وقد مر في مباحث الزمان نوع تفصيل لهذا المقام
وهذا الذي ذكرناه اعني القسم السادس من التقدم سبب لايجاب كثير بين الطائفتين منها ان الحكماء
لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان المستلزم لقدم الحركة والتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه
سابقا على وجوده سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمين لما جعلوه قسما برأسه جوزوا عدم
تقدم الزمان على وجوده تقدما فيستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتأخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان
فتأمل فيه اي في هذا البين وكيفية حاله كيلا تزل قدمك في تلك الابحاث عن سنن الصواب والله الموفق
وربما تكلف الحكماء للحصر في الانواع الخمسة وجها لحصر اغلبيا دائرا بين النفي والاثبات بل هو نوع ضبط
للحصر الاستقرائي فقالوا التقدم اما ان يكون حقيقيا او اعتباريا والاول لا بد فيه من توقف للمتأخر على المتقدم
اذ لو لم يتوقف عليه اصلا لم يكن هناك تقدم حقيقي وقطعا من غير عكس لئلا يلزم الدور فالتوقف اما ان
يكون توقفا بحسب الذات وذلك بان لا يتم ذات المتأخر الا بذات المتقدم كما في الاثنين والواحد
وهو التقدم بالذات واما ان يكون توقفا بحسب الوجود دون الذات بان يتوقف وجود المتأخر على وجود
المتأخر لا ذاته على ذاته وذلك على قسمين لانه اما ان يكون مع اشتراط اي اشتراط وجود المتأخر بالعدم
الطاري عليه اي على المتقدم ام لا فالاول هو التقدم الزماني لان وجود المتأخر من اجزاء الزمان متوقف على وجود
المتقدم فيها وعلى عدمه الطاري عليه فان المتقدم منها ما لم يوجد ولم يعدم بعد وجوده لم يتصور بعد
وجود المتأخر واما الزمانيات فقد عرفت ان تقدمها راجع الى التقدم زمانها فلا يكون التقدم بينها من
حيث هو تقدم مجامعا للمتأخر والثاني وهو ان لا يشترط وجود المتأخر بالعدم الطاري على المتقدم بل يتوقف
وجوده على وجوده فقط هو التقدم بالعلية المتناول التقدم المؤثر التام ولتقدم العلل الناقصة سوى
اجزاء المعلول والثاني اعني التقدم الاعتباري لا بد فيه من مبدا معين تعتبر اليه النسبة وذلك المبدا
اما كمال وهو التقدم بالشرف ام لا وهو التقدم بالرتبة وقد يقال التقدم بالشرف راجع الى التقدم
بالرتبة لان صاحب الفضيلة ربما تقدم في المراتب الكائنة او الى التقدم بالزمان لان الافضل يكون
اسبق الى الدرجة الشروع في الامور وكذلك التقدم بالرتبة راجع الى التقدم الزماني اذ معناه ان زمان
الوصول اليه من المبدا قبل زمان الوصول الى المتأخر تنبيهات الاول ان التقدم ان اعتبر فيما بين
اجزاء الماضي فكلما كان ابعد من الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكل ما هو
اقرب الى الان الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما بين الماضي والمستقبل فقد قيل الماضي متقدم على المستقبل
وهذا هو الصحيح عند الجمهور وانما قالوا ذلك نظرا الى ذاتيهما فان ذات الماضي متقدمة على ذات المستقبل
ومنهم من عكس الامر نظرا الى عارضيهما فانه كل زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا وكونه

العلل

مستقبلا

مستقبلا تعرض له قبل كونه ماضيا الثاني جميع انواع التقدم مشترك في معنى واحد وهو ان للمتقدم امرا
ثابتا ليس للمتأخر ففي التقدم الذاتي كونه مفتقرا اليه جزءا داخلا في قوام المتأخر وفي التقدم العلي
كونه موجدا وفي الزماني كونه مضى له زمان اكثر لم يمض للمتأخر وفي الشرفي زيادة كمال وفي الرتبي وصول
اليه من المبدا اولا واذا عرفت اقسام التقدم والتأخر عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية
ظاهرة وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة والمعية بالرتبة كنوعين متقابلين
تحت جنس واحد وشخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات لجزئين مقومين لماهية
واحدة في رتبة واحدة والمعية بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد واما بيان ان اطلاق
لفظ التقدم والتأخر والمعية على الاقسام الخمسة بالاشتراك المعنوي على سبيل التواطؤ او التشكيك
او بالاشتراك اللفظي او بطريق الحقيقة والمجاز فليس فيه كثير فائدة فلنعرض عن بيانها والله اعلم

الجواهر

الموقف الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومراصد اربعة المقدمة اما تعريفه اي تعريف الجوهر
فقد علمته من التقسيم المذكور في صدر الموقف الثاني وهو انه ممكن موجود لا في موضوع عند الحكماء وحادث
متحيز بالذات عند المتكلمين وعلمته ايضا من تعريف العرض في صدر الموقف الثالث بطريق المقابلة وهو
انه عند الحكيم ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وعند المتكلم موجود متحيز بالذات فلا
نعيده اعتمادا على علمك به واما تقسيمه فقال الحكماء الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فصورة اما جسمية
او نوعية وان كان محلا له اي للصورة فهيولى وان كان مركبا منهما فجسم اما مطلق او نوع منه والا
اي وان لم يكن الجوهر حالا ولا محلا ولا مركبا منهما فان كان متعلقا بالجسم تعلق التدبير والتصرف والتحريك
فنفس والا فعقل وانما قيدوا التعلق بالتدبير والتحريك لان للعقل عندهم تعلقا بالجسم على سبيل
التأثير وهذا التقسيم الذي ذكروه بناء اي مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير ثبوته لا صورة ولا
هيولى ولا تركيب منهما بل هناك جسم مركب من جواهر فردة وعلى تقدير انتفاء الجوهر الفرد انما يتم بعد ان
ثبت ان الحال في الغير قد يكون جوهرا وهو ممنوع فان الظاهر هو ان الحال في غيره يكون عرضا قائما به
فلا يثبت جوهر حال ولا تركيب من حال ومحل جوهرين ولا جوهر هو محل لجوهر آخر وبعد ان يبين ايضا
ان غير الجسم من الجواهر لا يتركب من جزئين احدهما حال في الآخر والا لم يصح ان الجوهر المركب من جوهرين حال ومحل
هو الجسم ولم يثبت شيء منهما اي من هذين البيانين ببرهان مع ان الاول مخالف للظاهر كما عرفت والثاني
مما لا جزم به لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون شيء منهما قابلا للاشارة الحسية فلا يكون
ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا المركب منهما جسما ولو اردنا ايراد التقسيم على وجه
لا يتوجه عليه هذا الاشكال يعني الاشكال المذكور بقوله وانما يتم الى آخره قلنا الجوهر اما قابل للابعاد الثلثة

نفي

الحال في غيره عرض قائم به

فجسم والمراد ان الجوهر اما جسم اولا واذا لم يكن جسما فاما جزؤه واما ليس كذلك فان كان جزؤه
فان كان الجسم به اى بذلك الجزء حاصلا بالفعل فصورة والا فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا
فيه فنفس والا فعقل فهذا ايضا حاصر لم يعتبر فيه حلول الجوهر في شيء ولا تركب الجسم من جوهر حال
وجوهر محل لكنه ايضا مبني على انتفاء الجوهر الفرد فان الجسم اذا تركب منه لم يكن فيه الا جواهر فردة
مجتمعة ليس بعضها صورة وبعضها مادة واما الهيئة الاجتماعية فخارجة عن حقيقة الجسم لازمة ويتجه
عليه ان ما ليس جسما ولا جزءا له ولا متصرفا فيه لا يجب ان يكون عقلا بل جاز ان يكون جزءا للنفس او للعقل
وقال المتكلمون لا جوهر الا المتحيز اى القابل بالذات للاشارة الحسية كما مر انهم نفوا الجواهر المجردة و
وحكموا باستحالتها وح فاما ان يقبل المتحيز القسمة سواء كانت في جهة واحدة او اكثر وهو الجسم عند الاشاعرة
اولا يقبلها اصلا وهو الجوهر الفرد فعندهم ان الجوهر منحصر في هذين القسمين وان اقل ما يتركب منه الجسم
جوهران من الجواهر الفردة تنبيهان الاول الجسم عند الجمهور من الاشاعرة مجموع الجزئين المتالفين لا كل واحد
منهما وعند القاضي واتباعه ان الجسم هو كل من الجزئين لانه اى الجسم هو الذي قام به التاليف اتفاقا منا واحد
والتاليف عرض لا يقوم بجزئين على اصول اصحابنا لامتناع قيام العرض الواحد الشخصي بالكثير فوجب ان يقوم
بكل واحد من الجوهرين المؤتلفين تاليف على حدة فهما جسمان لا جسم واحد وليس ذلك نزاعا لفظيا
راجعا الى ان الجسم يطلق على ما هو مؤلف في نفسه اى فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مركب
غيره كما توهمه الآمدي بل هو نزاع في امر معنوي هو انه هل يوجد ثم اى في الجسم امر موجود غير الاجزاء اى
التي هي الجواهر الفردة هو الاتصال والتاليف كما يثبته المعتزلة اولا يوجد فالجمهور ذهبوا الى الاول فقالوا
الجسم هو مجموع الجزئين والقاضي الى الثاني فحكم ان كل واحد منهما جسم ولا يخفى عليك ما في هذا الكلام من التعسف
من التنبيهين الجوهر الفرد لا شكل له باتفاق المتكلمين لانه اى الشكل هيئة احاطة حد واحد وهو الكرة
او حدود وهو المضلع ولا يتصور ذلك الا فيما له جزء فان الحد هو النهاية ولا تعقل النهاية الا بالنسبة الى
ذى نهاية فيكون هناك لا محالة جزءان ثم قال القاضي ولا يشبه الجوهر الفرد شيئا من الاشكال لان التشاكل
من التشاكل في الشكل فما لا شكل له كيف يشاكل غيره وهذا ظاهر تفريعا على ما اتفقوا عليه واما
غيره اى غير القاضي من الذين وافقوا على نفي الشكل عن الجوهر الفرد فلهم اختلاف فيما يشبهه من الاشكال
اى قال بعضهم هو يشبه الكرة اذ لا يختلف جوانبه كما ان الكرة لا يختلف جوانبها ولو كان مضلعا مشابها
للمضلع لكان له جوانب مختلفة فكان يشبههما ومن المربع اى قال بعضهم يشبه المربع اذ يتركب منه الجسم بلا
خلل الفرج وذلك انما يتاتى اذا كان مشابها للمربع لان الشكل الكرى وسائر المضلعات وما يشبهها لا
يتاتى فيها ذلك الا بفرج ومن المثلث اى قال بعضهم يشبه المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة

قال الآمدي ما وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد منظور فيه وذلك لانه اتفق
الكل على ان له حظا من المساحة فله نهاية اى حد يحيط به قطعا فاذا له شكل لان الحد المحيط به ان كان
واحدا فهو كرى وان كان متعددا فمضلع قال المص وفيه نظر لانا لا نسلم ان له اى للجوهر الفرد
نهاية وان سلم ذلك فلا يلزم من كونه ذا نهاية ان يحيط به النهاية حتى يكون كريا او مضلعا والا لفرض فيه
محيط ومحاط فانقسم واما قولهم له حظ من المساحة فلعلهم ارادوا به ان له حجما ما ولذلك يزداد حجم الجسم
بازدياد الجواهر الفردة فيه والا اى وان لم يحمل قولهم على هذا فهو القول بالانقسام ولو وهما لا فعلا
فان ما له مساحة امكن ان يفرض فيه شيء غير شيء لا محالة فيكون في الجوهر الفرد انقسام وهمي وهو خلاف
مذهبهم المرصد الاول في بيان الجسم وفيه فصول اى فصلان الفصل الاول في بيان
حقيقته واجزائه الخارجية وفيه مقاصد ثمانية الاول في حده ومعرفه ويطلق لفظ الجسم عند الحكماء
بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما يسمى جسما طبيعيا لانه يبحث عنه في العلم الطبيعي منسوبا الى الطبيعة
التي هي مبدا الآثار اى هي علة فاعلية للآثار ما فيه من الاجسام وعرف الجسم الطبيعي بانه
جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة وانما قلنا يمكن اذ لا يجب ان يوجد فيه
اى في الجسم الطبيعي ابعاد بالفعل فضلا عن كونها ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم اما الخط فلا يوجد
له في كثير من الاجسام سيما في الكرة واما السطح وان كان لازما للوجود لوجوب التناهي في الابعاد
فليس لازما لماهيته اذ يمكن تصور جسم غير متناه في جميع الجوانب ولا يكون ذلك خارجا له عن حقيقة الجسمية
ولا التصور الجسم لا جسم واذا ليس لازما لماهيته لم يصح تعريفه به وتلخيص الكلام ان يقال انما اعتبر في حده
الفرض دون الوجود لان الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة ربما لم يكن موجودة فيه بالفعل كما
في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب مثلا فليست جسميته
باعتبار تلك الابعاد الموجودة فيه لانها قد تزول مع بقاء الجسمية الطبيعية بعينها والكل بامكان
الفرض لان مناط الجسمية ليس هو فرض الابعاد بالفعل حتى يخرج الجسم عن كونه جسما طبيعيا لعدم
فرض الابعاد فيه بل مناطها مجرد امكان الفرض سواء فرض او لم يفرض ومعنى الزاوية القائمة انه اذا قام
خط عمودا عليه لا يميل الى احد الطرفين اصلا حدث عن جنبيه زاويتان متساويتان وكل واحدة منهما قائمة
هكذا ـ واذا كان مائلا الى احد الطرفين كانت احدى الزاويتين صغرى وتسمى حادة والاخرى
كبرى وتسمى منفرجة هكذا ـ وتصوير فرض الابعاد الثلاثة المتقاطعة في الجسم ان تفرض فيه ابعادا ما
سواء كان خطا او سطحا لكن تعرفه بالقائمة يناسب فرض الخط كيف اتفق اى لا بتعين لفرضه
جهة وهو الطول ثم تفرض بعدا آخر في اى جهة شئتها من الجهتين الباقيتين مقاطعا له بقائمة وهو

العرض ثم نفرض بعدا ثانيا مقاطعا لهما على زوايا قائمة وهذا البعد الثالث متعين لا يتصور غير واحد
اذ قد تعين لفرضه جهة واحدة بخلاف الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثاني اذ يمكن فرضه على وجهين
كما اشار اليه وهو العمق وهذا القيد اعني كون تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة لم يذكر لتمييز الجسم عن
غيره بل لتحقيق ماهيته فان الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة لا يكون الا كذلك وهو انه يمكن ان
يكون تقاطعها على الزوايا القائمة والذي يقبل ابعادا ثلثة متقاطعة لا على هذا الوجه انما هو السطح فانه يمكن
ان يفرض فيه بعدان متقاطعان على قوائم ولا يمكن ان يفرض فيه بعد ثالث مقاطع للاولين الا على حادة
ومنفرجة والجوهر لا يتناوله فلا يكون هذا القيد احترازا عنه كما توهمه بعضهم واعتذر لهم له بان المعتبر
ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح المركبة من الخطوط المركبة من الجواهر الفردة فيكون السطح عندهم جوهرا
ولما لم يثبت بعد ان الجسم ليس كذلك وان السطح يجب ان يكون عرضا احترز عنه على تقدير التنزل فتامل
وههنا شكوك فعلى مطلق التعريف اي على كونه معرفا شكان الاول انه صادق على الهيولى التي هي جزء الجسم
المطلق اذ يمكن فرض الابعاد المذكورة فيها بواسطة الصورة الجسمية وامكان فرضها اعم من ان يكون بواسطة
او بغير واسطة قلنا ليست الهيولى في حد ذاتها بحيث يمكن فرض الابعاد فيها بل هي تقبل الصورة الجسمية
والصورة الجسمية تقبل الابعاد المفروضة والمتبادر من عبارة الحد امكان فرض الابعاد نظرا الى ذات
الجوهر فلا يتناول ما يكون بواسطة فان قلت فانه صادق على الصورة الجسمية وحدها قلنا لا باس
بذلك لان الجسم في بادي الراي هو هذا الجوهر الممتد في الجهات اعني الصورة الجسمية واما ان هذا الجوهر قائم
بجوهر آخر فمما لا يثبت لو يثبت الا بانظار دقيقة في احوال هذا الجوهر الممتد المعلوم وجوده بالضرورة
فالمقصود هنا تعريف الشك الثاني انه صادق على الوهم ولذلك تسمى الابعاد المتخيلة الموهومة جسما تعليميا
فيكون الوهم الذي هو محل الجسم التعليمي قابلا لفرض الابعاد المذكورة مع انه ليس بجسم بل قوة من القوى الجسمانية
قلنا المراد بقبول الجوهر فرض الابعاد قبوله اياه في الوجود الخارجي كما يتبادر الى الوهم الفهم على ان هذا
الشك انما يتوجه اذا كان الوهم جوهرا ويندفع ايضا بان امكان فرض الابعاد فيه ليس بالنظر الى ذاته بل بسبب
الابعاد الموهومة وعلى كونه حدا مانعا بالرسم شكان ايضا الاول لم لا يجوز ان يكون الجوهر لماهيته كما عرفته
في المقولات وربما يقال ليس الجوهر جنسا لماهيته والا لامتازت انواعه بفصول جوهرية لا بفصول عرضية
لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ولزم التسلسل في الفصول لان الجوهر يكون جنسا لها لانه المعروض فلها فصول اخرى
جوهرية ايضا فيلزم امتناع تعقل كنه الانواع الجوهرية كما مر ذكره في الوجود مع جوابه وهو انه ليس يلزم من
كون الجوهر جنسا للانواع من الجواهر ان يكون جنسا لفصول تلك الانواع كما ان سائر الاجناس كذلك
وربما قيل الجوهر هو الموجود لا في الموضوع فقيد نفي ان ليس شيء منهما ذاتيا لشيء من الحقائق الاول الموجود

الفصل صادق على الفصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم

وانه عارض للموجودات بل هو من المعقولات الثانية التي لا يمكن كونها جزءا للامور العينية والثاني كونه
لا في موضوع وانه عدمي لا يصلح جزءا للموجودات العينية اي الخارجية واجيب عنه بان ذكر رسم للجوهر
لا حد كيف والاجناس العالية البسيطة لا يتصور لها حد اصلا فما ذكر في تعريفه امر خارج عن ماهيته
فلا يلزم من انتفاء جنسيته انتفاء جنسيتها الشك الثاني انتقاضه بمفهوم القابل للابعاد وكذا مفهوم ما
يمكن ان يفرض فيه الابعاد على اختلاف العبارات امر عدمي فلا يصلح ان يكون فصلا اذ انما للجسم الذي هو
من الحقائق الخارجية فلا يكون التعريف المذكور حدا له قال اي وان لم يكن مفهوم القابل امرا عدميا بل كان
امرا موجودا فرضا اي فنحو على ذلك التقدير عرض لكونه من قبيل النسب التي هي من الاعراض قائم بالذات
اي بالذات التي صدق عليها هذا المفهوم فيكون تلك الذات قابلة له والكلام في قابليتها له ونقل الحاصل
ان مفهوم القابل اذا كان امرا موجودا في الخارج كانت القابلية الداخلة فيه ايضا كذلك وهي نسبة لا تقوم
بذاتها بل بغيرها فيكون ذلك القابل الغير قابلا لذلك القابلية فننقل الكلام الى القابلية الثانية
وهكذا الى ما لا يتناهى الممتنع هو التسلسل في المؤثرات اي العلل لوجوب انتهائها الى الواجب وهذا
تسلسل في الآثار اي المعلولات لان القابلية الثانية معلولة للقابلية الاولى ضرورة ان النسبة معلولة
للمنتسبين فلا يكون ممتنعا لانك قد علمت فيما مر ان هذا النوع من التسلسل وهو ان يكون الامور المتسلسلة
موجودة معا مترتبة ترتيبا طبيعيا او وضعيا باطل عند الحكماء والمتكلمين بلا خلاف وقد يجاب عنه
اي عن الشك الثاني بان القابلية نسبة وهو غير ما صدق عليه انه قابل الذي هو ذات وهذا هو
الجزء للجسم يعني ان ما ذكرتم يدل على ان القابلية ليست امرا موجودا في الخارج وكذا مفهوم القابل للابعاد
لا وجود له فيه فلا يكون فصلا للجسم وهو مسلم لكنا ندعي ان فصل الجسم هو ما صدق عليه مفهوم القابل
لا مفهومه وقد رد هذا الجواب بان المذكور في التعريف مفهوم القابل وقد اعترفتم بانه ليس فصلا
فلا يكون حدا وايضا ما صدق عليه مفهوم القابل اما ذات الجسم فهو نفس المحدود لا فصله واما افراده
ولا شك انها ليست فصولا له ثم ان المصنف ههنا كلاما يتحقق به اندفاع الشك المذكور في الشك الاول و
يتضح به ايضا حقيقة الجواب عن الشك الثاني فقال والآن اوان ان نتذكر ونتنبه مما قد علمناه
من كيفية تركيب الجنس والفصل وانه لا تغاير بينهما الا في الذهن وان الجنس امر مبهم لا تعين ولا تحصل
له في نفسه بل انما يتعين ويتحصل في الذهن بالفصل الذي ينضم اليه ويصير الفصل هو محصل صورة
الجسم الذي هو الجنس نوعا والفصل ليس مبهما يتحصل بفصل آخر فيكون للفصل فصل فيلزم التسلسل في
الفصول كما ذكروه ولا هو نفس المفهوم اي ليس فصل الجسم نفس مفهوم قابل الابعاد الذي هو العرض
على تقدير كونه موجودا لكن فصل الجسم هو خصوصية الامر الذي هو قابل للابعاد وتلك الخصوصية متحدة

بجنسه في الخارج ولما لم يكن لنا اطلاع على تلك الخصوصية الا بحسب عارضها الذي هو مفهوم القابل اقمناه
مقامها كما تقام عوارض الفصول مقامها اذا جهلت كالناطق والحساس والمتحرك بالارادة على ما هو المشهور
في كلامهم ولم نرد بقولنا ما صدق عليه انه قابل ذات الجسم ولا افراده بل تلك الخصوصية المجهولة هذا تصوير ما ذكره
وبقي ههنا شيء وهو انه اذا اقيم العارض مقام الفصل هل يكون ذلك التعريف حدا حقيقيا اولا وثانيهما اي ثاني
المعنيين للفظ الجسم يسمى جسما تعليميا اذ يبحث عنه في العلوم التعليمية اي الرياضية الباحثة عن احوال
الكم المتصل والمنفصل منسوبة الى التعليم والرياضة فانهم كانوا يبتدئون بها في تعاليمهم ورياضاتهم لنفوس
الصبيان لانها اسهل ادراكا لكونها علوما متسقة منتظمة لا ينازع فيها الوهم العقل بل يوافقه فلا يقع
فيها غلط اصلا والمخالفات فيها على ندرتها انما يكون راجعة الى الالفاظ وعدم تحقق معانيها على ما ينبغي
ولا شك ان الاحسن والاولى في التعليم ان يبتدأ بالاسهل الاقرب الى الاذهان كيلا يعرض لها كلال بل
تقوى به على ادراك ما هو اصعب فان الادراك غذاء للروح ولذلك يسمى رياضيا ايضا لتريض النفس اذا اعتادت
بها ملكة ان لا يقنع في ادراك الاشياء دونه اي دون اليقين فان امكن هناك تحصيل اليقين فذاك وان
لم يمكن كما في العلوم الظنية اجتهدت في تحصيل الظن الاقوى لانه اقرب الى ما اعتادت به وعرفوه بانه كم
قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة والقيد الاخير ههنا للتمييز والاحتراز عن السطح
لدخوله في الجنس الذي هو الكم ولو اردنا ان نجمعهما اي المعنى الاول والثاني في رسم واحد قلنا هو القابل لفرض
الابعاد المتقاطعة على الزوايا القائمة من غير ذكر الجوهر والكم فان هذا المفهوم مشترك بين الجسم
الطبيعي والتعليمي فهذا الذي ذكرناه في تعريف الجسم وتعدد معناه انما هو عند الحكماء واما المتكلمون
فقد عرفت ذاتيا فيه وهو ان الجسم هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وقالت المعتزلة هو
الطويل العريض العميق قال الحكماء هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد
بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لما مر من ان الخط قد
لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاذا اخذنا شمعة في
وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان
فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا يكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان
يعرف بها الجسم وهذا الذي ذكروه في الشمعة بناء منهم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا
في نفسه لا مفصل فيه بالفعل واما على الجزء وتركب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فلم يحدث في
الشمعة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من طول الى عرض وبالعكس
او نقول المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه الذي يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما

كما يقال الجسم هو المنقسم والمراد قبوله للقسمة لا وقوع القسمة فيه بالفعل ويرجع الى الحد الذي ذكره
الحكماء ويندفع عنه النقض الذي اورد عليه ثم اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ان ذلك الحد في
اقل ما يتركب منه الجسم من الجواهر الفردة فقال النظام لا يتألف الجسم الا من اجزاء غير متناهية وقد سبق
تقرير مذهبه وابطاله ايضا وقال الجبائي يتألف الجسم ويتحصل من ثمانية اجزاء لا من اقل منها و
بان يوضع منها جزآن فيحصل الطول فيوضع جزآن آخران على جنبه فيحصل العرض ويوضع اربعة اخرى
فوقها اي فوق الاربعة الاول فيحصل العمق وقال العلاف يتحصل الجسم من ستة لا من اقل منها
وذلك بان يوضع ثلثة على ثلثة وقال الاشعري يمكن تحصيل الجسم من اربعة اجزاء بان يوضع جزآن ويجنب احدهما
جزء ثالث ويوقف جزء آخر وبذلك يحصل الابعاد الثلثة وعلى جميع التقادير فالمركب من جزئين او ثلثة
ليس جوهرا فردا ولا جسما عندهم بل هو جوهر والتأليف منهما اي من جزئين منفردين ومن ثلثة منفردة
ام لا وبالجملة فالمنقسم في جهة واحدة يسمونه خطا وفي جهتين سطحا وهما واسطتان بين الجوهر الفرد
والجسم عندهم وداخلتان في الجسم عندنا والنزاع لفظي راجع الى اطلاق لفظ الجسم على المؤلف المنقسم ولو في جهة
واحدة او على المؤلف المنقسم في الجهات الثلث فتعدوه الى ما يجدي من المباحث المعنوية ثم انه اشار الى
بطلان تعريفات منقولة عن بعض المتكلمين فقال وما هو كقول الصالحية من المعتزلة في تعريف الجسم هو القائم
بنفسه وقول بعض الكرامية هو الموجود وقول هشام هو الشيء فباطل لانتقاض الاول بالباري تعالى والجوهر
الفرد وانتقاض الثاني بهما وبالعرض ايضا وانتقاض الثالث بالثلثة على ان في هذه التعريفات فسادا
آخر لان هذه اقوال لا تساعد عليها اللغة بل تخالفها فانه يقال زيد اجسم من عمرو اي اكثر ضخامة
وانبساط ابعاد وتأليف اجزاء فلفظ الجسم بحسب اللغة ينبئ عن التركيب والتأليف وليس في هذه الاقوال
انباء عن ذلك المقصد الثاني ليس الجسم مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار
من المعتزلة فانهما ذهبا الى ان الجواهر مطلقا اعراض مجتمعة وهذا باطل لما علمت ان العرض لا يقوم بذاته
سواء كان واحدا او متعددا بالغا ما بلغ فلا بد من انتهائه الى جوهر يقوم به فلا يكون الجوهر القائم بذاته
مجموع اعراض وحدها وبالجملة فبطلانه ضروري اذ كل عاقل يعلم ان الامر المجتمع من امور يمتنع قيامها بنفسها
لا يكون قائما بنفسه بذاته بل محتاجا الى امر آخر يقوم به وما ذكرناه تنبيه على الحكم البديهي فلا يتجه
عليه ان الكل من حيث هو كل قد يخالف حكمه حكم كل واحد منه وقد يستدل على امتناع تركب الجوهر من العرض
بان الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد من تلك الاعراض اما متحيز بالذات
فيكون جوهرا ويلزم منه ان يكون الجوهر الفرد مركبا من جواهر فلا يكون جوهرا فردا او لا يكون متحيزا بالذات
ومن المعلوم ان ضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يوجب التحيز وزيفه الآمدي بجواز كون الانضمام شرطا للتحيز

احتجا بوجهين الاول ان الجواهر من حيث هي جواهر متجانسة للاشتراك في صفات نفس الجوهر وهي التحيز والقيام بالنفس وقبول الاعراض والاجسام كالنار والهواء والماء مختلفة بالضرورة فليست الاجسام عبارة عن جواهر مؤتلفة والا كانت متماثلة فيكون اعراضا مجتمعة قلنا لا نسلم ان الجواهر متجانسة بل الجواهر عندنا مختلفة بذواتها وما ذكرتم من اشتراك الجواهر في الصفات المذكورة لا يدل على تماثلها في الحقيقة لجواز ان يكون تلك الصفات اعراضا عامة مشتركة بين حقايقها المتخالفة فلا حاجة بنا الى دخول الاعراض في حقايق الجواهر ولذلك اي ولعدم دخولها فيها عندنا قلنا ان الاعراض لا تبقى لما مر والجواهر باقية كما سيأتي ولا يخفى انه يمكن ان يجعل معارضة بان يقال الاعراض غير باقية فلا يكون داخلة في الجواهر الباقية لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل واعلم انه لا محيص لمن اعترف بتجانس الجواهر الافراد وتماثلها في الحقيقة كالاشاعرة قاطبة واكثر المعتزلة عن جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الجسم مع جواهر فيه من الاعراض منضمة الى ذلك الجوهر اذ لو كانت مؤتلفة من الجواهر المتجانسة وحدها لكانت الاجسام كلها متماثلة في الحقيقة وانه باطل بالضرورة واما النظام والنجار فقالا ان الجواهر اذا تركبت من اعراض متخالفة فهي مختلفة واذا تركبت من اعراض متجانسة فهي متجانسة قالا ولذلك اتصفت الاجسام المؤلفة منها تارة بالتخالف واخرى بالتماثل الوجه الثاني انه اذا وجد الجسم بل الجوهر وجد الاعراض واذا انتفى الجوهر انتفت وبالعكس اي اذا وجدت الاعراض وجد الجوهر واذا انتفت انتفى قلنا التلازم بينهما وجودا وعدما لا يفيد الاتحاد ولا دخول احدهما في الآخر كالمتضايفين المتضايفين الثالث الجسم اما مركب من اجسام مختلفة الحقايق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شيء غير شيء فاما ان الاجزاء التي يمكن فرضها توجد كلها بالفعل او لا توجد كذلك واياما كان متناهية او غير متناهية فالاحتمالات العقلية اربعة الاول الاجزاء التي يمكن فرضها كلها موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين وهو القول بتركبه من الاجزاء التي لا تتجزى اصلا لا قطعا لصغرها ولا كسرا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تميز طرف منها عن طرف آخر ولا فرضا عقليا ايضا وانما قلنا انه القول بتركبه من تلك الاجزاء اذ لو كانت الاجزاء متجزية اي قابلة للانقسام ولو فرضا لم يكن الانقسامات الممكنة كلها حاصلة بالفعل فلم يكن الاجزاء التي يمكن فرضها موجودة باسرها بالفعل وهو خلاف المقدر وحاصله ان قولنا كل ما يمكن من الانقسام حاصل بالفعل وهو معنى قولنا جميع الاجزاء الممكنة بحسب الفرض موجود بالفعل يلزمه قولنا كل ما ليس بحاصل بالفعل من الانقسام فليس بممكن فيكون الاجزاء الممكنة الموجودة بالفعل ممتنعة الانقسام من

من الا جميع الوجه الثاني الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية مع امتناع الانقسام عليها لما عرفت وهو قول النظام من المعتزلة وانكساغوراس من الاوايل الثالث الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية وينسب الى محمد الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل الرابع الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء واعلم ان المذهبين الاولين متفقان على خروج جميع الانقسامات الممكنة الى الفعل اما متناهية او غير متناهية والمذهبين الاخيرين يتفقان ان لا يكون هناك انقسام بالفعل بل يكون الجسم البسيط متصلا لا انفصال فيه اصلا الا انه يقبل انقساما اما متناهيا اي واصلا الى حد يقف عنده ولا يمكن تجاوزه اياه فيكون الانقسام منتهيا الى اجزاء لا يتجزى قد تركب الجسم منها بالقوة كما ذهب اليه الشهرستاني ويقرب منه ما نقل عن افلاطون من ان الجسم بالتجزية ينتهي الى ان ينحف فيعود هيولى واما غير متناه لا بمعنى ان تلك الانقسامات يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من شانه ان يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي انقسامه الى جزء لا يمكن فرض انقسامه وهذا مثل ما ذهب اليه المتكلمون من انه تعالى قادر على ما لا يتناهى مع انهم قد يحيلون انضياف امور غير متناهية بالوجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فليس مرادهم الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزها اياه فهذا حال القابلية على حال الفاعلية واذا تمهد هذا فنقول ههنا مذهب خامس وهو مذهب ديمقراطيس فانه ذهب الى ان الجسم البسيط مركب من اجسام صغار لا تنقسم بالفعل بل بالفرض فلا يكون الاحتمالات المذكورة منحصرة في المذاهب الاربعة وذلك لانه اذا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل جاز ان لا يكون شيء منها بالفعل وان يكون بعضها بالفعل دون بعض كما هو مذهبه نعم اذا جعل المبحث هو الجسم المفرد وهو الذي لا تركيب فيه من اجزاء هي اجسام كان مذهبه خارجا عنه فان قلت اذا كان بعض الانقسامات حاصلا دون بعض احتمل ان يكون اجزاء الجسم الموجودة فيه بالفعل المتصلة في انفسها قابلة للانقسام في الجهات كلها او في جهتين او في جهة واحدة او مختلطة منها فهذه احتمالات سبعة خارجة عن المذاهب الاربعة قلت هذا صحيح الا ان ستة منها لم يذهب اليها احد فهي احتمالات عقلية لا مذاهب المقصد الرابع في حجة جمهور المتكلمين على مذهبهم وهي نوعان النوع الاول ان يبين اولا ان كل منقسم اي قابل للانقسام له اجزاء بالفعل اي يكون فيه ما يقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلة بالفعل ثم يبين ثانيا اي تلك الانقسامات والاجزاء الحاصلة بالفعل متناهية فعلم من الاول ان اجزاء الجسم البسيط حاصلة بالفعل غير قابلة للانقسامات ومن الثاني تناهيها اما الاول وهو ان كل ما يقبل القسمة فهو منقسم بالفعل فلوجوه ثلثة الاول القابل للقسمة لو كان واحدا في نفسه غير منقسم بالفعل لزم انقسام الوحدة والثاني باطل والشرطية اي استلزام المقدم للتالي لانه يلزم على ذلك التقدير قيام الوحدة الحقيقية بما يقبل القسمة وانقسام المحل يوجب انقسام

فيه ضرورة ان الحال في احد الجزئين غير الحال في الجزء الآخر والا لتشابها اي بطلان التالي بينه اذ لا معنى
للوحدة الا كونها لا ينقسم يعني ان وحدة الشيء عبارة عن عدم انقسامه فلا بد ان يكون مفهوم عدم الانقسام
الحال فيه غير منقسم اذ لو انقسم لم يكن وحدة بل اثنينية حالة في ذلك الشيء وهذا الوجه مبني على ان الحال الوحدة
صفة وجودية سارية في محلها لكن الظاهر انها صفة اعتبارية متعلقة بمجموع الامر المنقسم من حيث هو مجموع فاذا
اورد عليه القسمة زالت الوحدة الوجه الثاني لو كان القابل للانقسام واحدا لانه متصلا واحدا في حد
ذاته كان التفريق الوارد على ذلك القابل اعداما له وايجادا لغيره والتالي باطل اما الملازمة فلان التفريق
في اعدام لهويته من متصلة في حد ذاتها واحداث لهويتين منفصلتين لم يكونا موجودتين في تلك الهوية
الاتصالية والا لكانت منقسمة بالفعل والمفروض خلافه وقد وجب كون التفريق على ذلك التقدير احداثا
واعداما فان من المحال ان الشيء المعين يكون تارة هوية واحدة لا انفصال فيها اصلا وتارة هويتين
منفصلتين واما بطلان اللازم فلانه اي اللازم لو وجب ان يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما
لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبديهة العقل يبغيه وقد اجيب عنه بانه استبعاد لا يقدح اليقين ودعوى
الضرورة في محل الخلاف غير مسموعة الوجه الثالث ان مقاطع الاجزاء في الامر القابل للانقسام انها متمايزة
بالفعل فان مقطع النصف غير مقطع الثلث ضرورة وكذا الربع والخمس وغيرهما من الاجزاء بالعام بالغ
فان مقاطعها متمايزة باسرها وذلك اي تمايز مقاطع الاجزاء التي يمكن فرضها يوجب التمايز في تلك الاجزاء
بالفعل اذ لو لم يكن الاجزاء متمايزة في الوجود لم يختلف تلك الخواص المتمايزة واجيب عنه بان تمايز
المقاطع اوصاف اعتبارية تعتبرها العقل عند فرض التجزية وذلك لا يوجب تمايزها بحالها الا بحسب الفرض ايضا
واما الثاني وهو ان تلك الاجزاء اي الحاصلة بالفعل من الانقسامات الفعلية متناهية فلوجوه ثلثة ايضا الاول
لو كانت المسافة المتناهية المقدار مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل كما ذهب اليه النظام
لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف نصفها
وهكذا الى ما لا نهاية فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما مسافة
قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء قطعا
وبطلان اللازم وهو امتناع قطع المسافة المتناهية في زمان متناه وعدم لحوق السريع للبطيء دليل
بطلان الملزوم وهو كون تلك المسافة مركبة من اجزاء موجودة بالفعل غير متناهية ويحكى ان العلاف
لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض
اجزائه دون بعض ولا حاجة له الى هذا الكلابة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة من اجزاء
موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فينطبق اجزاء المسافة والزمان معا

وعلى ان الحال الوحدة لا ينتفي بانقسام المجموع كالصورة فانه اذا انقسم الشيء ينتفي صورته الى على ان العرض غير باق في زمانين لم لا يجوز ان لا يوجد في الزمان الثاني وهو زمان الانقسام

المناسب ان يقال بل اثنينيا اذ المنقسم لا يكون اثنينية بل اثنينيا لكن بطلان كون الوحدة اثنينيا مم لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد وحدة واثنينيا ويكون عارضا للواحد اذ لا منافاة بين الوحدة والاثنين بل بين الوحدة والاثنينية

فيمكن

فيمكن قطعها فيه واعلم ان النظام لم يكن قائلا بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لزمه
ذلك من حيث لا يدري فانه لما وقف على ادلة نفاة الجزء ولم يقدر على ردها اذعن لها وحكم بان الجسم ينقسم
انقسامات لا يتناهى لكنه لم يفرق بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه بالفعل
فظن ان جميع الانقسامات التي لا يتناهى حاصل في الجسم بالفعل وصرح بان في الجسم اجزاء غير متناهية
موجودة بالفعل ولزمه القول بالجزء فانه اذا كان كل انقسام ممكن في الجسم حاصلا فيه بالفعل فما لا
يكون من الانقسامات حاصلا بالفعل في الجسم امتنع ان حصوله فيه فيكون اجزاء غير قابلة للانقسام
فقد وقع فيما كان هاربا عنه نافيا له غير معترف به وقد ثم نقل عنه انه لما اعترض عليه بانه يلزمه على
القول بالطفرة اجاب بانها ليست ابعد مما التزمكم من القول بتفكك الرحى والثاني من الوجه
انه اي الجسم الذي كان يصدق متناهي الحجم والمقدار فهو محصور بين الطرفين المحيطين به وكذا
اجزاؤه محصورة بينهما وانحصار ما لا يتناهى بين حاصرين محال فاستحال ان يكون اجزاؤه الموجودة
فيه بالفعل غير متناهية الا ان يلتزم التداخل فيما بين تلك الاجزاء لكنه مما يشهد البديهة ببطلانه
الوجه الثالث ان التأليف وضم بعض الاجزاء الموجودة في الجسم الى البعض لا بد ان يفيد زيادة الحجم
والا لكان حجم الاثنين كحجم الواحد وكذا الثلثة والاربعة الى غير النهاية فلا يحصل من تأليف الاجزاء
وان كانت غير متناهية حجم اصلا والمفروض خلافه لان الجسم له حجم ممتد في الجهات ولا شك ان هذا الحجم انما
حصل له من تأليف اجزائه بعضها الى بعض واذا كان التأليف يفيد زيادة الحجم فيجعل التأليف
من اجزاء متناهية في جميع الجهات يحصل حجم في الجهات كلها وهو الجسم وتوضيحه ان كل عدد سواء كان
متناهيا او غير متناه فانه يشتمل على آحاد حقيقية اي غير منقسمة بالفعل لان حقيقة العدد مركبة من الآحاد
قطعا والمنقسم بالفعل عدد لا واحد فلو لم يوجد في العدد الا ما هو منقسم بالفعل لم يوجد فيه الواحد اصلا
فلا يكون عددا قطعا فاذا فرض ان اجزاء الجسم عدد غير متناه فلا شك ان فيها آحادا متناهية واذا
اخذ تلك الآحاد وضم بعضها الى بعض حصل جسم مركب من اجزاء متناهية فليس كل جسم مركبا من اجزاء
لا يتناهى فبطل الكلية التي ادعاها النظام فان قلت هذا جسم مصنوع وما ذهب اليه انما هو في الاجسام
المخلوقة قلت ما ذكرناه تصوير له مع كونه موجودا في ضمن تلك الاجسام اذ لا بد ان ينضم فيها اجزاء
متناهية بعضها الى بعض ثم اذا اثبتنا ان نبطل قوله بالكلية نقول وهذا الجسم له حجم متناه واجزاء
متناهية والجسم الذي فيه البحث له حجم متناه لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه ولا شك
ان يجب ازدياد الاجزاء لازدياد الحجم لان حجم المؤلف من الاجزاء هو حجم الاجزاء المؤلفة المنضمة
حجمه فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه

ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهى الى المتناهى كنسبة المتناهى الى
غير المتناهى هف فلا يكون شىء من الاجسام المتناهية مؤلفا من اجزاء غير متناهية ولا مهرب له عن ذلك ايضا
سوى تجويز التداخل اذ لا يجب ح ان يكون نسبة الجسم الى الجسم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لكنه باطل كما
عرفت وهذه الوجوه الثلثة لا يبطل القول بكون الجسم متصلا واحدا قابلا لانقسامات غير متناهية على
معنى انها لا تقف عند حد لا يتجاوزه لان الجسم ح ليس مشتملا على اجزاء غير متناهية بالفعل بل بالقوة التى
يستحيل خروجها بكليتها الى الفعل كما مر النوع الثانى من حجة جمهور المتكلمين على ما ذهبوا اليه ان يبين تركب
الجسم منها اى من الاجزاء التى لا تتجزى ابتداء اى من غير استعانة بان كل قابل للانقسام فهو منقسم بالفعل
بالفعل كما فى النوع الاول واما كون تلك الاجزاء متناهية فهو ظاهر ومعلوم مما مر آنفا وهو وجوه
سبعة الاول النقطة وهى ذات وضع لا تنقسم موجودة اذ بها تماس الخطوط وبها تماس السطوح والقطوح والخطوط
بها تماس الاجسام وتماس الموجودين بالمعدوم ضرورى البطلان لا يعزانه لا شبهة فى ان الاجسام موجودة
وانها تتماس بامور موجودة منقسمة فى الطول والعرض دون العمق والا لزم التداخل بين المتماسين
فى العمق او كون التماس بجزئين منهما لا بهما فينتقل الكلام الى ذينك الجزئين وعدم انقسامهما ولا يتسلسل
بل ينتهى الى ما لا ينقسم فى العمق وذلك هو السطح فثبت وجوده ثم ان السطحين الموجودين يتماسان على امر
منقسم فى الطول دون العرض والا لزم احد الامرين كما عرفت وذلك هو الخط فثبت وجوده ايضا ثم ان الخطين
الموجودين يتماسان على امر ذى وضع لا ينقسم اصلا وهو النقطة وايضا فانها اى النقطة طرف للخط
وهو للسطح وهو للجسم وطرف الموجود موجود فيكون النقطة موجودة ثم انها لا تنقسم اصلا قلنا فى الجسم موجود
ذو وضع لا ينقسم فان كان جوهرا فهو المطلوب لان ذلك الجوهر الذى لا يقبل الانقسام بوجه من الوجوه
جزء للجسم والا اى وان لم يكن جوهرا بل عرضا لكان له محل لا ينقسم والا انقسم الحال فيه لما مر مرارا وذلك
المحل ان كان جوهرا فذاك وان كان عرضا كان له محل آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى جوهر كذلك اى غير منقسم
وهو الجزء الذى لا يتجزى وقد وقع جزء للجسم ثم اذا اخرجناه عن الجسم واعتبرنا التماس بالتماس
ما كان مجاورا له وهكذا ظهر ان اجزاءه كلها جواهر غير قابلة للانقسام كما هو مطلوبنا وقد اجابوا عن
ذلك بان النقطة عرض غير سار فى محله فلا يلزم من انقسام محلها انقسامها بل الاطراف كلها اعراض لكن
الخط سار فى محله من جهة واحدة فينقسم فى هذه الجهة فقط والسطح سار فى جهتين فينقسم فيهما فقط والنقطة
لا سريان لها فلا انقسام فيها الوجه الثانى الحركة موجودة بالضرورة وانها تنقسم الى الحاضر وماض
ومستقبل فنقول ان الحاضر منها موجود والا لم يوجد الماضى منها ولا المستقبل لان الماضى ما كان حاضرا
والمستقبل ما سيحضر ولا شك ان الماضى لا وجود له حال كونه ماضيا ولا المستقبل حال كونه مستقبلا فاذا

مها ح

فاذا لم يوجد الحاضر لم يوجد شىء منها قطعا فلا وجود للحركة اصلا وهو باطل بالضرورة فوجب ان
يكون الحاضر منها موجودة وانها لا تنقسم بوجه ولو فرضا والا لكان بعض اجزائها المفروضة قبل
وبعضها بعد لانها اى الحركة غير قارة الذات ضرورة فاذا افرض فيها جزءان امتنع ان يكونا حاضرين
مجتمعين فلا يكون كلها حاضرا بل بعضها هذا خلف لان المقدر خلافه وكذا جميع اجزائها غير قابلة
للانقسام اذ ما من جزء من اجزائها الا وكان حاضرا حينا ما فثبت ان الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى
وكذا المسافة التى هى الجسم مركبة منها ايضا لانطباقها اى انطباق الحركة عليها بحيث اذا افرض فى احديهما
جزء تعرض بازائه من الاخرى جزء فاذا كانت اجزاء الحركة غير قابلة للانقسام كانت اجزاء المسافة
كذلك او نقول يجب ان يكون اجزاء المسافة غير منقسمة لانه لو انقسمت المسافة التى يقع جزء من اجزاء عليها
الحركة لانقسمت الحركة عليها اعنى ذلك الجزء من الحركة فان الحركة الى نصفها اى نصف المسافة نصف الحركة اليها
قال الامام الرازى هذا اقوى ما احتج به مثبتو الجزء ويرد عليه ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها
اصلا كما مر والحركة بمعنى التوسط موجودة فى الآن الحاضر لكنها ليست منطبقة على المسافة اذ لا جزء
لها فى امتداد المسافة بل هى موجودة فى كل حد من الحدود المفروض فيها فليس لنا حركة مركبة من اجزاء
لا تتجزى نعم يرتسم منها اى من الحركة الموجودة فى الخارج امر ممتد فى الخيال منطبق على المسافة منقسم مثلها
الى الاجزاء لا يقف على حد لا يقبل الانقسام الوجه الثالث اقليدس فى الشكل الخامس عشر من المقالة
الثالثة من كتاب الاصول على وجود زاوية هى اصغر الزوايا وهى ما يحصل من مماسة خط مستقيم لمحيط
دائرة فهى لا تنقسم اذ لو انقسمت لم يكن اصغر الزوايا ولا يتصور الزاوية التى لا تنقسم الا بانبات الجزء لان
تلك الزاوية ان كانت جوهرا كانت جزءا وان كانت عرضا فلا بد لها من محل هو جوهر غير منقسم والجواب
ان المبرهن فى كتابه هو ان الزاوية الحادثة من حدبة الدائرة والخط المماس لها اصغر من كل زاوية
حادثة مستقيمة الخطين لا انها اصغر من جميع الحواد الوجه الرابع لنفرض كرة حقيقية تماس سطحا
مستويا حقيقيا لامكان الكرة والسطح المذكورين وتماسهما ضرورى على تقدير انتفاء الجزء كما هو مذهب
الخصم فما به المماسة بينهما لا ينقسم والا فاما ان ينقسم فى جهة واحدة فهو خط او فى اكثر يعنى فى جهتين
فهو سطح ولا انطباقه اى ولا انطباق ما به المماسة من الكرة على السطح المستوى فهو مستو سواء كان
خطا او سطحا فلا يكون الكرة المفروضة كرة حقيقية لاستحالة ان يوجد على محيطها خط مستقيم او سطح
مستو بالضرورة هف فتعين ان يكون ما به المماسة فيهما امرا غير منقسم ثم لنفرض تدحرجها على السطح
المستوى بحيث يماسه بجميع اجزائها فيكون جميع الاجزاء من ظاهر الكرة ومن ذلك السطح غير منقسمة وكذا
الحال فى الاجزاء التى فى اعماقها وهو المط واجاب ابن سينا عن ذلك بان الكرة اذا ماست السطح على نقطة

فانها الاماسه على نقطة اخرى الا بحركة منقسمة فى زمان منقسم ثم ان النقطة الاخرى ليست محاورة للاولى
متصلة بها والا كانت منطبقة عليها اذ لا يمكن ان يتصور اتصال بين امرين غير منقسمين الا بطريق
الانطباق بينهما بكليتهما فلا بد ان يكون بين النقطتين خط وكذا الحال فى سائر النقط التى يقع بها
التماس بينها فلا يكون محيط الكرة ولا السطح المستوى مركبا من نقط متتالية لا يقال فعلى ما ذكرت
لا يحصل المماسة على النقطة الاخرى الا بعد الحركة ففى حال الحركة لا بد من المماسة فان كانت المماسة على النقطة
الاخرى الاولى كانت الكرة ساكنة حال كونها متحركة وان كانت على نقطة متوسطة بينهما لزم خلاف المقدر
انا ننقل الكلام الى تلك المتوسطة فوجب اذن ان لا يكون بين نقطتى التماس واسطة فيلزم تتالى النقط لانا
نقول المماسة على النقطة الاخرى فى آن حصول هذه المماسة الثانية يزول المماسة الاولى وهكذا كل مماسة
على نقطة تحصل فى آن وليس زمانا ولا بنا فى ذلك استمرار حركة الكرة كما يظهر ذلك بالتخيل الصادق فى حركة الدحرجة
فلا يلزم تتالى النقط والآنات الوجه الثانى لو فرضنا خطا فاتا على خط وبسطه الخط الاول عليه اى على الخط
الثانى فانه يماس الخط المار فى مروره جميع اجزاء ذلك الخط الممرور عليه والمماسة بينهما انما يكون بنقطة لان المماس من
الخط القائم المار هو طرفه الذى هو النقطة ومس النقطة لا يكون الا نقطة فالخط الممرور عليه مركب من نقط
متتالية وكذلك السطح مركب من خطوط متلاقية والجسم مركب من سطوح مجتمعة وهو المط ويتجه عليه ان المتحرك
هو المتحيز بالذات ولا بد ان يكون منقسما فى جميع الجهات كما سبق فالسطح والخط والنقطة لا يكون الا
اعراضا فكيف يتصور حركة خط عرضى على آخر مثله الوجه السادس لولا انتهاء الاجسام الى
اجزاء لا تتجزى لكان الانقسام فى السماء والخردلة ذاهبا الى غير النهاية فيكون اجزاء الممكنة سواء لان
اجزاء كل واحد منهما غير متناهية وهو بهت ويرد عليه ان الاجزاء فيهما وان كانت غير متناهية بالمعنى
الذى عرف الا ان مقادير اجزاء السماء ليست كمقادير اجزاء الخردلة فلا استحالة الوجه السابع
لولا الجزء وانتهاء تقسيم الجسم اليه لكان يمكن ان تقسم الخردلة الى صفائح غير متناهية فيعم تلك الصفائح وجه
الارض وسطح السماوات وتفضل عليها بما لا يتناهى وانه ضرورى البطلان ورد هذا بما عرفت
من معنى لا تناهى الانقسام وامتناع خروج جميع الاقسام الى الفعل وجودا بل فرضا ايضا قال المص
وبعض ذلك الذى ذكرناه من حجج المتكلمين على اثبات الجزء وتركب الجسم منه وان كان يمكن الجواب عنه جدلا
ففيه للمنصف اقناع وطمانينة بالحكم باطنى فارجع انت الى انصافك فى الاجوبة التى مر ذكرها والله اعلم
المقصد الخامس حجة الحكماء على ان الجسم البسيط واحد متصل فى نفسه قابل للقسمة الى غير
النهاية لا انه مركب اى وليس بمركب من اجزاء لا تتجزى انواع اربعة النوع الاول ما يتعلق بالمحاذاة
وذلك وجهان الاول كل متحيز بالذات يمينه غير يساره وكذا سائر جهاته المتقابلة متغايرة فظهر ان

ان المتحيز بالذات يجب ان يكون منقسما فى جميع الجهات واستحال وجود الجزء الذى لا يتجزى وكذا وجود
الخط والسطح الجوهريين فضلا عن تركب الجسم منها بخلاف النقطة والخط والسطح العرضية فانها ليست
متحيزة بذواتها حتى يتصور لها جهات متقتضية لانقسامها الوجه الثانى انا اذا ركبنا صفحة من
اجزاء لا تتجزى ثم قابلنا بها الشمس فان الوجه المضىء من تلك الصفحة اى الوجه الذى الى الشمس غير الوجه
المظلم اى الذى الينا فهذا ايضا ضرورى فوجب ان يكون تلك الاجزاء منقسمة وقد اجيب عن
هذين الوجهين بان اللازم منهما تعدد الاطراف ويجوز ان يكون لشىء واحد غير منقسم فى ذاته اطراف
متعددة على حاله فيه ودفع هذا الجواب بان الطرفين المحاذيين لليمين واليسار مثلا ان كانا جوهرين
فهما جزآن للذى فرض غير منقسم وان كانا عرضيين فاما ان يكونا حالين فى محل واحد بحيث يكون الاشارة
الى احدهما عين الاشارة الى الآخر فيلزم ان يكون ما حاذى منه يمينه عين ما حاذى يساره وهو
بديهى البطلان واما ان يكونا حالين فى محلين متمايزين فى الاشارة فيلزم الانقسام ولو فرضا اذ
يمكن قطعا ان يفرض فيه شىء غير شىء كما يشهد به البديهة النوع الثانى ما يتعلق بالمماسة وهو ايضا وجهان
الاول لو تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فليست تلك الاجزاء اجزاء لا تتجزى هو لكونه اجتماعا للنقيضين بيانه
انه اذا تركب الجسم منها فلا بد لها من ان يكون مجتمعة مترتبة متلاصقة والا لم يكن هناك تركيب حقيقة
وح فلا شك ان الواقع من تلك الاجزاء فى وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس فما به يماس الوسط
احد الطرفين غير ما به يماس الطرف الآخر اذ لو كانا متحدين لم يكن الوسط حاجبا للطرفين بل كانا
متماسين واذا كان الامر كذلك فينقسم الجزء المتوسط مع كونه غير منقسم لا يقال لا نسلم ذلك اى حجب الوسط
للطرفين حتى يلزم انقسامه لجواز التداخل بين تلك الاجزاء لانا نقول بطلانه ضرورى فان بديهة
العقل شاهدة بان المتحيز بذاته يمنع ان يداخله مثله بحيث يصير حجمهما معا كحجم واحد منهما وان سلم جواز
التداخل فلا فيكون حجمهما اى حجم المتداخلين واحدا ولا يزداد بانضمام احدهما الى الآخر مقدار
وكذا اذا انضم اليهما رابع وخامس وغيرهما من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا يكون ثم ترتيب بين الاجزاء
ولا وسط ولا طرف ولا يحصل من تاليفها حجم زائد على حجم واحد منها وذلك كله خلاف المفروض لانا
فرضنا تركب الجسم الذى هو حجم ممتد فى الجهات الثلث من الاجزاء بالغا ما بلغ فلا بد ان يكون بينها
ترتيب وان يكون هناك وسط وطرف ومع هذا الذى ذكرناه من لزوم خلاف المفروض
على تقدير التداخل نقول فالمداخلة بين جزئين انما يكون بعد المماسة بينهما فلا شك ان الملاقى من احد
الجزئين عند المماسة غير الملاقى منه عند المداخلة التامة فيلزم الانقسام فى كل واحد من الجزئين ولا يذهب
عليك ان لزوم الانقسام من التداخل انما يتم اذا كان التداخل حادثا بعد وجود الاجزاء وانضمام بعضها

الى البعض اما اذا كانت الاجزاء متداخلة فى ابتداء الخلقة بان خلقت كذلك فلا الوجه الثانى الوجه الثانى
ان نضع جزءا لا يتجزى على ملتقى اثنين من الاجزاء ثم يكن ذلك الجزء جزءا لا يتجزى بل كان منقسما فالملزوم حق
فاللازم ايضا حق والتقسيم بين فانه يكون الجزء الواقع على ملتقاهما مماسا لهما لا بالكلية اى لا يجوز ان يكون
بكليته مماسا لشئ منهما والا لم يكن واقعا على الملتقى بل على احدهما فوجب ان يكون ببعضه مماسا لاحدهما
وببعضه مماسا للاخر ولا نعنى بالانقسام الا ذلك واما صحة الملزوم اعنى وضعه على ملتقى جزئين فلوجوه
ثلثة الاول لا شك انه اى الجزء الذى لا يتجزى على تقدير وجوده يتحرك من جزء مثله الى جزء اخر مثله
كذلك فاتصافه بالحركة اما عند كونه بتمامه فى الجزء الاول او فى الجزء الثانى او عند كونه على الملتقى والاولان
باطلان لانه اى كونه فى احد الجزئين حاصل اما قبل الحركة وهو كونه فى الجزء الاول او بعد الفراغ منها وهو
كونه فى الجزء الثانى فلا يتصور اتصافه بالحركة حال كونه فى احدهما وفى الثالث اعنى اتصافه بالحركة على كونه على
ملتقاهما المطلوب الثانى من هذه الوجه نفرض خطا مركبا من اجزاء سبعة مثلا ونفرض
فوق احد طرفيه جزءا وتحت الطرف الاخر من الخط جزءا اخر ثم نفرض انهما تحركا اى تحرك كل منهما الى صوب
الاخر على التبادل حركة على السوية فلا بد ان يتحاذيا قبل ان يتجاوزا وذلك التحاذى انما يكون على المنتصف
من الخط اذ قد فرضنا الحركتين سواء فى السرعة والبطء وهو اى منتصف الخط ملتقى الثالث والرابع من
تلك الاجزاء بالقياس الى كل واحد من طرفى الخط كما يلوح بادنى تامل صادف الثالث منها لنفرض خطا
من اجزاء ست كالخمسة مثلا ونفرض فى بينك الجزئين كليهما من فوق كلا منهما من طرفى من طرفى الخط ثم نفرض
انهما تحركا اى كل منهما الى صاحبه حركة سواء فيلتقيان لا محالة فى الوسط وهو الجزء الثالث من كل واحد من
الطرفين فيكون هو اى الجزء الثالث على ملتقاهما لانهما معا عليه وربما يمنع هذا لانهما اى الجزئين المتحركين
يقفان قبل الجزء الثالث اذ شرط استقلالهما الى الثالث فراغ ما يسع الجزئين معا ولا شك ان الثالث لا يسعهما
بل يسع واحدا منهما النوع الثالث ما يتعلق بالسرعة والبطء واما كون الاجزاء التى لا يتجزى فانهما
لا يجتمعان فى الكذب لان عدم التجزى يستلزم انتفاء التفاوت وعدم الانتفاء اعنى وجود التفاوت والبطء
يستلزم التجزى والاول وهو انتفاء تفاوت الحركات منتقض ضرورة ان الحركات متفاوتة فى السرعة والبطء
فثبت الثانى وهو كون الاجزاء بيان لزوم احد الامرين من طرفين احدهما انه اذا تركب المسافة من اجزاء
لا يتجزى فاذا قطع السريع جزءا منها فالبطىء لا يقطع لما بينا من قبل ان البطوء ليس لتخلل السكنات
اى البطىء اذن يتحرك فاما ان يتحرك جزءا ايضا فالسريع كالبطىء وهو الاول اعنى انتفاء التفاوت
فيما بين الحركات او اقل من جزء اذ لا مجال لتوهم حركته اكثر من جزء فيتجزى الجزء الذى لا يتجزى لثبوت
ما هو اقل منه وهو الثانى من الامرين اللذين ادعينا لزوم احدهما وثانيهما اى ثانى الطريقين المذكورين

وحاصله احد الامرين لازم اى ثابت فى الواقع على سبيل منع الخلو اما انتفاء تفاوت الحركات بالسرعة والبطء صح

ان نبين ان ثمة حركة سريعة وبطيئة متلازمتين بحيث يستحيل انفكاك احدهما عن الاخرى فيستغنى
عن الاستعانة بان البطوء ليس لتخلل السكنات بل يكون ذلك اى تلازمهما اى الحركتين دليلا على
ذلك اى على ان البطوء ليس لتخلل السكنات كما نبهت عليه فيما مر واذا كانت الحركتان متلازمتين
فعندما تقطع السريعة جزءا ان قطعت البطيئة مثلها لزم تساوى السريعة والبطيئة وهو الامر الاول
او اقل لزم التجزى وهو الامر الثانى وذلك اى تلازم السريعة والبطيئة حاصل فى صور ست الاول الدائرة
الطوقية من الرحى مع الدائرة القطبية منها فان حركة الاولى سريعة لطول مسافتها وحركة الثانية بطيئة
لقصر مسافتها وهما متلازمتان اذ لو تحركت الطوقية مثلا ووقفت القطبية لزم التفكك وانفصال الرحى
الى دوائر متعددة بحسب اجزائها وانما يتضح ذلك باخراج خطوط متلاصقة من مركز الرحى الى الطوق العظيم
منها فى جميع الجهات فان تلك الخطوط تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى ويتركب من اجزاء تلك الخطوط اطواق
متداخلة متفاوتة فى الكبر والصغر والطوق العظيم منها مركب من اطراف هذه الخطوط فاذا تحرك الطوق
الثانى ولم يتحرك الطوق الذى يلاصقه فقد انفك احدهما عن الاخر وكذا اذا تحرك الطوق الثانى ولم يتحرك
الثالث وهكذا الى الطوق الذى هو اصغرها ولزم تفكك الرحى عند تحركها على مثال دوائر محيطة بعضها
ببعض ولو كانت الرحى حديدا او ما هو اشد منه ثم التصاقها عند الوقوف بحيث لا يمكن ان يتفكك منها
جزء بابلغ السعى وذلك الذى ذكرناه من تفكك الرحى حال تحركها والتصاقها حال سكونها وان كان ممكنا فى
فى قدرة الله تعالى فالعقل جازم بعدمه كسائر العاديات ومعلوم لكل عاقل ان الله تعالى لم يخلق فى الرحى
كل هذه الغرائب والعجائب لتثبت مذهبكم الصورة الثانية فرجار له شعب ثلث فيثبت واحدة منها ويدور
اثنتان حتى يرسما دائرتين الداخلة صغيرة والخارجة كبيرة ولا شك ان هاتين الشعبتين يتمان
الدائرتين معا بحركتيهما وهما متلازمتان ضرورة والا لانفكاك بين الشعبتين مع علم التلازم والتساوى
البعد من الانفكاك بين اجزاء الرحى الصورة الثالثة من وضع عقبه على الارض ويدور على عقبه فانه
يرسم دائرتين احدهما بعقبه وهى اصغر والاخرى باطرافه وهى اكبر وان شئت فافرضه اى الدائرة
على عقبه ما دام قائما فراس اصبعه يرسم دائرة اكبر بكثير من الدائرة التى يرسمها عقبه وحركتاهما متلازمتان
لانه اذا تحرك راس اصبعه جزءا لم تقف عقبه والا لزم تقطع ذلك الشخص على قياس ما مر وتفرق الاتصال
موجب الالم مع انه لا يجد الما اصلا وان شئت فافرضه اى رسم الدائرة الصغيرة والكبيرة فى الفلك فى كوكبين
تدور احدهما قريب القطب والاخر على المنطقة فان حركتيهما فى رسم الدائرتين متلازمتان والا لزم الانخراق
فى الافلاك وان لا يكون موصوفة بالشدة والاحكام الصورة الرابعة الشمس مع ظل الخشبة المغروزة
حذاءها فان الظل يقطع بالانتقاص من الصباح الى الظهر قدر ما في الارض محدودا كذراع او ذراعين

هذا

اشد



فقط

مثال

ويحس على الفروة انه لا يستطع حراحر الكف

من الحرق

مثلا والشمس في هذه المدة تقطع ربع فلكها لحركتها اسرع من حركة الظل انما يقع خط مستقيم كما يشهد به التجربة

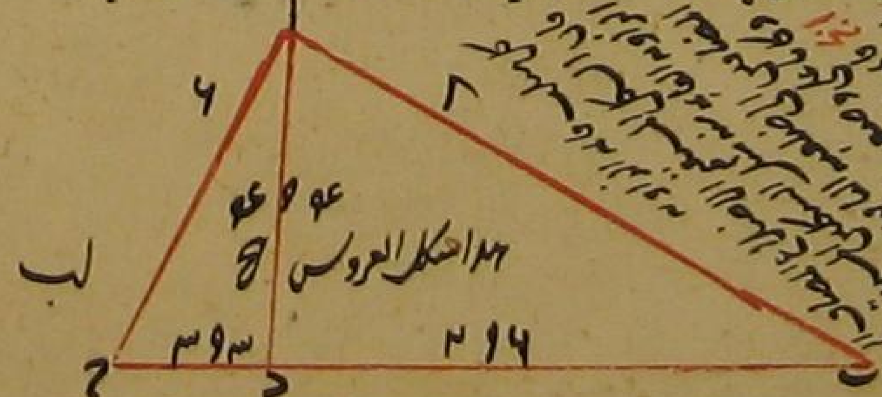
بكثير من غير وقوف الظل عن الحركة لان الشعاع الخارج من الشمس المار براس الخشبة الواصل الى طرف الظل صح

الصحيحة ووقوف الظل عن الحركة مع تحرك الشمس يبطل الاستقامة في الخط الشعاعي لان الشمس اذا كانت
في ارتفاع وقد وصل منها خط شعاعي مار براس الخشبة الى طرف الظل على الاستقامة فاذا انتقلت الى
ارتفاع اعلى ولم ينقص الظل اصلا كان القدر الواقع من ذلك الخط فيما بين راس الخشبة وطرف الظل
باقيا على حاله وقد تغير ما كان منه بين الشمس والخشبة عن وضعه فلا يكون ذلك القدر الذي كان متصلا
به على الاستقامة في وضعه الاول متصلا به كذلك في وضعه الثاني والا كان خط واحد مستقيم متصلا على الاستقامة
بخطين ليسا في سمت واحد وهو باطل بالضرورة الصورة الخامسة دلو على راس جبل مشدود طرفه
الآخر بوتد في وسط البير مع كلاب يجعل في ذلك الحبل عند الوتد ويمد به والدلو والكلاب يصلان الى راس
البير معا فالدلو قطع مسافة البير حين ما قطع الكلاب نصفه من غير وقوف للكلاب بالضرورة فقد ثبت
حركة سريعة وبطيئة وقد توهم النظام تساوي ما بين الحركتين في السرعة فاستدل بذلك على الطفرة الصورة
السادسة جزء يتحرك جزءا على خط متحرك جزءا آخر في جهة حركة ذلك الجزء ولنفرض ا ب ج خطا ساكنا
مركبا من اجزاء ثلثة ولنفرض ايضا د ه خطا مركبا من جزئين كائنا على ا ب بحيث يكون د واقعا بازاء
ا و ه واقعا بازاء ب ولنفرض ز جزءا كائنا على د من خط د ه على خط ا ب ج من ا الى ب فقد

بحيث يلزم من حركة هذا الخط حركته هكذا

فاذا تحرك ز تحركه خط د ه صح صح

تحركه بتلك الحركة من ب الى ج وفرضنا مع ذلك تحرك ز على خط د ه من د وكان اي د مقابلا
لا في ابتداء الفرض الى ه اي تحرك ز من د الى ه وهو اي ه وان كان مقابلا لب ابتداء لكنه
الآن مقابل لج فيكون ز ح مقابلا لج ايضا فقد تحرك ز بمجموع حركتيه الذاتية والعرضية جزءين جزءين
حين تحرك د بحركة واحدة جزءا واحدا فان ز و د كانا معا محاذيين لا من خط ا ب ج قبل الحركة
والآن قد صار ز محاذيا لج و د محاذيا لب فقد ثبت حركتان مثلا زمانهما سريعة وبطيئة وهو المط
وان شئت قلت تحرك ز بمجموع حركتيه جزءا واحدا تكون د تحرك اقل من جزء وفيه المراد الذي هو
انقسام الجزء النوع الرابع ما يتعلق بالاشكال الهندسية وهو وجوه ستة الاول انا نفرض مربعا
من اربعة خطوط كل خط منها من اربعة اجزاء ونجتهد في ضم الخطوط بعضها الى بعض غاية الاجتهاد
فذلك المربع ستة عشر جزءا هكذا :::: فيكون كل ضلع من المربع اربعة اجزاء والقطر الواصل
بين طرفي ضلعين محيطين بزاوية اصلا ايضا اربعة اجزاء لانه انما يحصل من الجزء الاول من الخط الاول
والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فالقطر كالضلع في المقدار وانه محال بشهادة الحس
والبراهين الهندسية الدالة على ان وتر الزاوية القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها لان مربعه
يساوي مربعيهما كما بين في الشكل المسمى بالعروس وايضا اذا كان احدى زوايا المثلث قائمة



كانت

كانت الباقيتان حادتين والزاوية العظمى يوترها الضلع الاطول لا محالة ثم لا يجوز في المربع المذكور ان
يكون القطر اطول وذلك بان يقع بينها اي بين اجزاء القطر خلاء دون اجزاء الضلع لانا نقول
الخلاء الذي بين كل جزئين من اجزاء القطر ان وسع جزءا كان القطر مثل مجموع الضلعين لانه سبعة
اجزاء من الاربعة المذكورة والثلثة الواقعة في الفرج الثلث بين جميع تلك الاربعة لان وقوع الفرج في
بعض دون بعض تحكم محض ولا شك ان مجموع الضلعين سبعة ايضا لاشتراكهما في جزء واحد ومساواة
القطر لهما معا باطل حسا وبرهانا وان كان الخلاء الواقع بين جميع الاجزاء او بعضها اقل من ان يسع جزءا
لزم انقسام الجزء لثبوت ما هو اقل منه الوجه الثاني مثلث قائم الزاوية كل من الضلعين المحيطين
بالقائمة منه عشرة اجزاء فنقول قام البرهان في شكل العروس على ان مربع وتر اي وتر قائمة المثلث
لمجموع مربعي الضلعين ولكن مربع كل ضلع في المثلث المذكور مائة فمجموعهما مائتان فالوتر جذر مائتين
وانه فوق اربعة عشر جزءا واقل من خمسة عشر جزءا وذلك لان الحاصل من ضرب اربعة عشر في نفسها مائة
وستة وتسعون والحاصل من ضرب خمسة عشر في نفسها مائتان وخمسة وعشرون فلا بد ان يكون
جذر المائتين فيما بينهما فيلزم انقسام الجزء الى الكسر الذي يتم به الجذر المذكور الوجه الثالث
هذا المثلث القائم الزاوية اذا طبقنا راس وتره اي وتر قائمة على ضلع من ضلعي القائمة منصوب نحو
السماء ومددنا رجله اي رجل الوتر من الطرف الآخر كسلم موضوع على جدار قائم على سطح الارض لجذب
اسفله عن موضعه الى خلاف جهة الجدار فلا شك انه كلما ينحط من هذا الضلع المنصوب شيء والمفروض
انه كلما ينحط راس الوتر عن شيء من هذا الضلع المنصوب كنخرج من ذلك الضلع شيء اي يخرج رجله عن ذلك
الضلع بشيء وهكذا الى ان يصل راسه الى اسفل الضلع المنصوب فان كان ما يخرج به اسفله مثلا اي مثل
ما ينحط عنه اعلاه لزم ان يكون الوتر مثل المنطبق على ضلع وهو الضلع الذي جر من طرفه اسفله لان
بعض الوتر منطبق على هذا الضلع ومثل الفاضل عليه اي على هذا الضلع اعني مقدار الانجرار وهو اي
هذا الفاضل مثل الضلع الآخر اذ المفروض ان مقدار الانحطاط كمقدار الانجرار فيكون الوتر كمجموع
الضلعين ويكذبه الحس والبرهان فوجب ان يكون مقدار ما يخرج اليه اقل مما ينحط عنه فاذا انحط
جزءا يخرج اقل من جزء وهذا الوجه يلحق بالنوع الثالث من وجه وهو ان حركة الانحطاط اسرع من حركة
الانجرار مع تلازمهما الوجه الرابع بينا فيما تقدم وجود الدائرة وامكانها مناف لوجود الجزء الذي
لا يتجزى كما تبين من قوله فاذا افرضنا دائرة فلو كان محيطها مركبا من اجزاء لا يتجزى فان كان ظاهر
تلك الاجزاء اكبر من باطنها حتى اذا تلاقت بظواهرها وبواطنها كان محدب المحيط المركب منها اكبر من
مقعره انقسم الجزء لاشتماله على ظاهر اكبر وباطن اصغر والا اي وان لم يكن ظاهرها اكبر من باطنها فبين



كل جزئين من اجزاء المحيط في جهة محدبه اما خلاء بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية دون ظواهرها فيلزم الانقسام في الجزء ايضا لان ما كان منه ملاقيا مغاير لما ليس بملاق على انا نقول فان كان الخلاء الواقع بين كل جزئين تقدر ما يسع جزءا كان ظاهرها اي ظاهر محيط الدائرة ضعف باطنها على ذلك التقدير والحس يكذبه فان محدب المحيط وان كان اكبر من مقعره الا انه يستحيل ان يكون ضعفه وان كان ذلك الخلاء اي كل واحد منه او بعضه اقل من قدر ما يسع جزءا لزم الانقسام في الجزء لثبوت ما هو اقل منه واما لا خلاء بان يكون ظواهرها متلاقية كبواطنها مع انه لا تفاوت بينهما فيكون ح باطنها الخفي اي باطن محيط الدائرة او باطن الدائرة فانها قد يطلق على محيطها كظاهرها في المقدار ومن اي باطنها كظاهر دائرة اخرى محاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة ايضا كباطنها لما عرفت في المحيطة ومن اي الدائرة المحاطة كثالثة ورابعة الى دوائر اخرى بالغة ما بلغت فيكون اجزاء طوقية الرحى مثلا كالقطبية منها وبطلانه لا يخفى والاظهر في تقرير هذا الوجه ما ذكر في الملخص من انه يمتنع جعل الخط المركب من الاجزاء التي لا تتجزى دائرة لانا اذا جعلناه دائرة فاما ان تتلاقى ظواهر اجزائه كما تلاقت بواطنها فيلزم ان يكون مساحة ظاهرها كمساحة باطنها فاذا احاطت بهذه الدائرة دائرة اخرى كان حكمها مثل حكم الاول فيكون دائرة ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاطة بها لانطباقه عليه وظاهر المحاطة بها كباطنها فيكون ظاهر المحيطة كباطن المحاطة بها ثم تحل الدوائر تحيط بعضها ببعض بلا فرجة بينها الى ان يبلغ دائرة طوقها مثل طوق الفلك الاعظم فلا تزيد اجزاء الدائرة العظيمة جدا على اجزاء الدائرة المفروضة اولا مع كونها صغيرة جدا واما ان لا تتلاقى ظواهرها مع تلاقي بواطنها فيلزم الانقسام لان الجوانب المتلاقية غير الجوانب التي لم تتلاق فظهر ان امكان الدائرة ينافي وجود الجزء الوجه الخامس برهن اقليدس في المقالة الاولى من كتاب الاصول ان الزاوية المستقيمة الخطين قابلة للتنصيف بخط مستقيم فيكون نصفها زاوية مستقيمة الخطين قابلة للتنصيف ايضا وهكذا فالزاوية المستقيمة الخطين تنقسم الى غير النهاية فانه ينفي الجزء الوجه السادس برهن اقليدس في تلك المقالة على ان كل خط قابل للتنصيف فاذا فرض الخط مركبا من اجزاء وترية كخمسة مثلا لزم تجزي الجزء الوسطاني

المقصد السادس في تحرير مذهب الحكماء في الاجسام البسيطة الطباع قالوا المأثور بالبرهان ان الجسم البسيط كالماء مثلا لا ينفصل الى اجزاء لا تتجزى وما في حكمها من الجواهر المنقسمة في جهة واحدة او في جهتين فقط فقد ثبت انه متصل واحد في حقيقته لا مفصل فيه اصلا كما هو عند الحس وقابل للقسمة الى غير النهاية اي لا يصل قسمته الى حد تقف عنده كما مر والا لزم وجود الجزء عند انتهاء القسمة وان كان ذلك الجسم ليس مركبا بالفعل من اجزاء لا تتجزى وما في حكمها فيكون متصلا في نفسه ولا تنتهي قسمته اليها فيكون قابلا لانقسامات غير متناهية والقسمة اما بالفك كسرا او قطعا

هكذا

والزف

والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة فاصلة بالنفوذ دون الكسر وايضا للقطع نوع اختصاص بالاجسام اللينة وللكسر بالاجسام الصلبة واما باختلاف عرضين قارين في محلهما اما بالقياس الغير كالسواد والبياض او غير قارين في المحل باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيره كمماسين ومحاذاتين واما بالوهم والفرض فهذه الثلثة وجوه القسمة في الجسم نعم قد يمتنع عن القسمة الانفكاكية مانع كصورة نوعية كما في الافلاك او صلابة شديدة كما في بعض الاجسام العنصرية او فقدان آلة يحتاج اليها في القطع او صغر متبالغ لا يتيسر معه القطع ولا الكسر واما القسمة الفرضية فلا تقف ابدا وقد بين انحصار القسمة في الثلثة المذكورة بانها اما موجبة الى الافتراق في الخارج اولا وح اما ان يكون موجبة للانفصال في الخارج ومن الثاني باختلاف عرضين او في الذهن وهي الوهمية وانما ذكر الفرض العقلي مع الوهم لان الوهم ربما لم يقدر على تمييز طرف عن طرف لغاية الصغر فيقف بخلاف العقل فانه لا يقف لاحاطته بالكليات المشتملة على الكبير والصغير والصواب ان اختلاف الاعراض لا يوجب انفصالا خارجيا لانا نعلم قطعا ان الجسم المتصل في نفسه اذا وقع ضوء على بعضه لم ينفصل في الخارج حتى اذا زال الضوء عنه عاد الى الاتصال بل هذا الاختلاف باعث للوهم على فرض الاجزاء وح نقول الانفصال اما في الخارج كما بالقطع والكسر واما في الوهم فاما بتوسط امر باعث كما باختلاف الاعراض او لا بتوسطه كما بالوهم والفرض فيظهر ان القسمة اثنتان انفكاكية وهي قسمة خارجية منقسمة الى قسميها وغير انفكاكية وهي قسمة ذهنية وتسمى وهمية وفرضية ايضا وينقسم الى القسمين المذكورين هذا هو الضبط وقد تفرق بين الفرضية والوهمية بما اشرنا اليه ويجعل ما باختلاف الاعراض قسما للوهمية المجردة كما في الكتاب فعليك بالتثبت في موارد الاستعمال

المقصد السابع في دليلهم على اثبات الهيولى والصورة وكون الجسم مركبا منهما قالوا فالجسم البسيط متصل في حد ذاته كما عرفت وهو قابل للانفصال الانفكاكي كما اذا صب ماء الجرة في انائين فثم اتصال اي جوهر ممتد في الجهات متصل في نفسه تسمية الصورة الجسمية وندعي انه اي ذلك الجوهر المتصل ليس تمام حقيقة الجسم بل ثم امر آخر تقوم به الاتصال اي الجوهر المتصل على معنى انه يختص به اختصاصا ناعتا له فيكون حالا فيه وبيانه ان الجسم المتصل اذا طرأ عليه الانفصال زال اتصاله وصار منفصلا وح نقول فان ثمة امرا قابلا للاتصال تارة والانفصال اخرى وذلك القابل لهما ليس نفس الاتصال ضرورة ان القابل الثابت للشيئين اللذين يزول كل منهما مع حصول الآخر غير كل من الشيئين المتقابلين فالقابل للاتصال والانفصال مغاير لكل منهما او نقول قابل الاتصال والانفصال باق مع الانفصال والاتصال لا يبقى مع الانفصال فهو غيره اي قابل الاتصال والانفصال غير الاتصال وكيف لا

والشئ لا يكون قابلا لنفسه ولا لما ينافيه فهذا الامر الذي هو قابل للانفصال ومغاير للانفصال
هو الذي نسميه بالهيولى التي تحل فيها الصورة الجسمية فانه كان قبل طريان الانفصال متصفا بالاتصال الاولى
الواحد حيث كان متصلا واحدا وبعده متصفا بالانفصال بل بالاتصالين الحادثين عنده حيث كان
ح متصلين وتلخيصه انهم كما اثبتوا بتوارد المقادير المختلفة على الجسم مع بقاء صورة جوهرية اتصالية قابلة
للكميات المتواردة كون الجسم المتعين غير الاتصال الباقي بحاله اثبتوا ايضا بتوارد الاتصالات المختلفة بالتشخص
على امر باق على حاله بالضرورة كون الاتصال المتبدل غير ما يقبله وسموا الاتصال صورة والقابل له مادة
والمركب منهما جسما وربما يقال في المعارضة لدليلهم الهيولى على تقدير وجودها اذا كانت واحدة كما قبل الانقسام
كانت متصلة لا منفصل فيها واذا كانت كثيرة بورود الانقسام كانت منفصلة فهي قابلة للاتصال والانفصال
فلو اقتضى قبولهما اثبات هيولى كما ذكرتم في الجسم لزم ان يكون للهيولى هيولى اخرى فينتقل الكلام اليها ويلزم
التسلسل في امور مترتبة موجودة معا وجواب هذا الذي ذكر في المعارضة مندفع عنهم بما ذكرناه من التلخيص
فانا اثبتنا كون الاتصال غير القابل للاتصال والانفصال المتعاقبين عليه فلا يلزم للهيولى هيولى اخرى الا
باثبات امرين احدهما ان لها اتصالا مغايرا لها هذا الاتصال الذي هو حال فيها حتى يكون هي متصلة في
حد ذاتها والثاني انه اي ذلك الاتصال المغاير يزول عنها وبعدها الينا حتى يثبت في ذات الهيولى ان
الاتصال المغاير وما هو قابل له فيكون للهيولى هيولى اخرى وذلك مما لا سبيل اليه فان وحدتها اي وحدة
الهيولى وكثرتها كثيرا بعرض عارض الاتصال وتعددها من الصورة فمن قبل ورود الانفصال واحدة
بالصورة الواحدة الحالة فيها وبعده متكثرة منفصلة بالصور المتعددة الحالة فيها والا فهي في نفسها لا
واحدة ولا كثيرة ولا متصلة ولا منفصلة انما هي في ذاتها استعداد محض لا فعلية لها في الصفات المذكورة
الا بالصورة فهي متصفة بها تبعا لها لا في حد ذاتها واعلم ان هذا البرهان الذي ذكر على اثبات الهيولى
لا يتم الا بابطال قول من يقول كذيمقراطيس واتباعه مبادي الاجسام البسيطة اجزاء هي اجسام
صغار صلبة متجزية في الوهم بحسب الجهات الثلث لكنها غير قابلة للتجزية الموجبة للانفصال بالفعل في الخارج
واتصال الجسم البسيط عبارة عن اجتماع تلك الاجزاء وانفصاله عن افتراقها وكل جزء منها متصل في نفسه
بالحقيقة وغير قابل للانفصال الانفكاكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي يقبل الانفصال الفكي كالماء مثلا
غير متصل في نفسه بالحقيقة بل بحسب الحس لعجزه عن ادراك المفاصل التي بين تلك الاجزاء فليس ثمة امر
قابل للاتصال والانفصال بل هناك اجسام صغار تجتمع وتفترق ومحصول ما ذكره المصنف ان انتفاء
الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه يستلزم ان الجسم اما ان يكون متصلا في نفسه فيكون جسما مفردا او يكون
في تركيبه منتهيا الى اجسام مفردة فلا يجوز ان يكون الجسم البسيط الذي نحن بصدده مركبا من اجسام مفردة

قابلة للانقسام الوهمي دون الفكي فلا يثبت الهيولى بالبرهان المذكور لا يقال ما ذكر على ان الجسم المتصل في نفسه
يرد عليه الانفصال الخارجي بل ولا يثبت ايضا الجسم التعليمي لان تلك الاجسام المفردة لا يتغير اشكالها
ومقاديرها وابطله اي قول هذا القائل ابن سينا بما حاصله ان كل جزء منها اي من تلك الاجزاء القابلة
للانقسام الوهمي يحدث فيه القسمة الوهمية اثنينية تكون طباع كل منهما طباع الآخر وطباع الجملة وهو ظاهر
وطباع الجزء الآخر الخارج الموافق لها في الماهية بناء على ما ذهب اليه ذلك القائل من ان تلك الاجسام
المفردة الصغار متوافقة في الماهية النوعية فيجوز على الجزئين المتصلين المفروضين في جزء واحد ما يجوز على
الجزئين المنفصلين اعني الجزء الذي قسم والجزء الآخر من الانفصال الرافع للاتحاد الاتصالي ويجوز ايضا على المنفصلين
ما يجوز على المتصلين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية وذلك لان هذه الاربعة متوافقة في الماهية
فيكون متشاركة اما في الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول باطل قطعا فتعين
الثاني فكل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للاتصال والانفصال اللهم الا المانع خارج عنه وذلك المانع
لا يكون لازما للماهية والا لكان نوعه في شخصه واذا لم يكن لازما فيمكن مفارقته وعند فرض زواله
يكون قابلا للاتصال والانفصال بالفعل ويحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى ومبناه اي منع
ما ذكره ابن سينا كون الاجزاء التي هي تلك الاجسام الصغار متوافقة في الماهية كما اشرنا اليه وهو
ممنوع لجواز ان يكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في النوع ويستبعد اصلا
تركب الماء المتشابه في الحس من اجزاء متخالفة بالحقائق باسرها مما لا يجدي في امثال هذه المباحث وان
بني الدليل على تسليم الخصم كان جدليا لا برهانيا ثم نقول وعلى تقدير تماثلها قد يكون لتشخص جزء منها
مانعا من ذلك القبول او لتشخص الآخر شرطا له فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال بين جزئيه
المفروضين فيه اما لوجود المانع او فقدان الشرط وهذا مدفوع بما مر من ان المانع من القبول لا يكون
لازما والا انحصر النوع في الشخص واذا لم يكن لازما امكن الانفصال بالنظر الى الطبيعة المشتركة
وذلك كاف في اثبات المط وربما يعترض على برهان الهيولى ويقال الاتصال هو الوحدة والانفصال
هو الكثرة ومما عارضان للجسم خارجان عنه فعليكم بيان كون الاتصال جزءا من الجسم حتى يثبت تركيبه
من الاتصال والامر القابل له فانا نمنع وراء المنع اي نمنع كونه جزءا منه وهذا الذي يقال فيه الزام
لثبوت امر غير الاتصال قابل له وللانفصال ايضا ويصير النزاع في كون الجسم ذلك القابل وحده
او مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات التي يثبت الذي
بثبت الحد اتصاله في نفسه اولا بل يدرك من جوهرية الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الرأي المعلوم
وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل فافهم

ثبوتها وان هناك جوهرين احدهما قابل والآخر مقبول فيصير النزاع في ان كون الجسم ذلك القابل
وحدا ام مع هذا الاتصال المقبول ولا شك ان الصورة الاتصالية اي الجوهر الممتد في الجهات التي
تبين بنفي الجزء اتصاله في نفسه اول ما ادرك من جوهرية الجسم اي حقيقته بل هو الجسم في بادي الراي
المعلوم وجوده بالضرورة والذي يحتاج الى الاثبات بالدليل هو المادة المتصفة بذلك الجوهر المتصل
في ان الجسم ماذا اتنازعا لفظيا لا فائدة فيه وانت تعلم ان هذا انما يصح ان سلم القائل ان هناك جوهرا ورا اذا
هذا الجوهر المتصل لكن المشهور انه يقول ان هذا الجوهر المتصل قائم بنفسه وهو حقيقة الجسم ومحل الاتصال
الذي هو الوحدة والانفصال الذي هو الكثرة على معنى انهما عرضان بكلام فيه على التقدير كما ذهب
اليه افلاطون من ان آخر ما ينحل اليه الاجسام هو هذا الجوهر المتصل الممتد في الجهات كلها فطريق
الرد عليه انه يلزم من ذلك ان يكون التفريق اعداما للجسم بالكلية وايجاد الجسمين آخرين من كتم العدم
وهو باطل كما سياتي تحقيقه وههنا سوال يستصعبه بعض وذلك السوال هو ان الاتصال اذا كان جزءا
للجسم كما زعمتم فبزواله الذي هو الانفصال يعدم هوية الجسم لانتفاء الكل بانتفاء جزئه فلا يكون الجسم
قابلا له اي لزواله اعني الانفصال واذا كان الجسم قابلا لزواله كما ادعيتم ايضا فلا بد ان يبقى مع
زواله واذا بقي معه فليس هو اي الاتصال جزءا للجسم والحاصل ان كون الجسم قابلا للانفصال الذي
هو زوال الاتصال ينافي كون الاتصال جزءا له فقد لزمكم فيما ذهبتم اليه القول باجتماع المتنافيين
وظن المستصعب ان ذلك السوال مغالطة وقعت من اشتراك اللفظ فان الاتصال اي لفظه يقال
للصورة الجوهرية التي بها للجسم قبول الامتدادات الثلث وهو امر لا ينفك عنه الجسم بحال من الاحوال اذ لا
يتصور بقاء جسم مع زوال هذه الصورة عنه ويقال ايضا لنفس الامتدادات وهو كم وليس جزءا للجسم بل انه
عرض فلا يكون مقوما للجوهر بل عارضا له فلا يلزم من زواله زوال الجسم كما اذا تشكل الجسم باشكال مختلفة اذ اتشكل آه
المقادير مع بقاء صورته الجسمية بعينها وهو منظور فيه لان الانفصال كما ينافي الاتصال العرضي ينافي
الاتصال الجوهري اذ لا يبقى معه الصورة الجوهرية المخصوصة كما لا يبقى الكمية المعينة وايضا اذا اقتصر على ان
الجسم قابل للكم المتصل وزواله جاز ان يقال ذلك القابل لهما هو الصورة الجوهرية فلا يثبت ان الجسم جوهر
مغاير لما متصف بها فلا يثبت الهيولى فما ذكره ليس جوابا للسوال وجوابه الحق ان قولنا الجسم قابل
للانفصال ليس معناه ان شخص الجسم باقيا على هويته الشخصية الاتصالية يتوارد عليه اتصال واحد
ثان وانفصالان او اثنان ثان اخرى فانه غير معقول كما ترى وكيف يكون الواحد بالشخص واحدا ثانيا و
واثنين اخرى بل مرادنا ان ثم امرا يستحفظ الماهية الجسمية دون الهوية الشخصية معلوم التعاقب الاطوار
الطارية على الجسم من الاتصال والانفصال المتعاقبين عليه ويتوارد الهويات عليه الشخصية فلا بد ان يكون

معه هوية واحدة اتصالية وثانيا هويتان او اكثر فذلك المستحفظ هو القابل بالحقيقة للاتصال والانفصال
وهو مغاير للهويات التي تتجدد بالاتصال والانفصال فانا نعلم بالضرورة ان الماء الذي في الكوز على تقدير
كونه واحدا متصلا في نفسه اذا جعل في الكيزان فقد زالت هويته الشخصية الاتصالية التي لم يكن فيهما
منفصلا اصلا حتى صار شخص واحد اشخاصا متعددة اي زال شخص كان متصلا اتصالا واحدا وحصلت
اشخاص هي متصلات متعددة لم يكن موجودة في تلك الهوية الاتصالية على ذلك التقدير وثم امر باق في الحالين
هو موضوع تارة لاتصال واحد وثانيا لاتصالات متعددة والدليل على ان ثم امرا باقيا هو انه ليس نسبة
مال الاشخاص التي في الكيزان الى ذلك الشخص الذي كان في الكوز كنسبة سائر الاشخاص من مياه لم يكن في
تلك الجرة ولو كان زوال تلك الهوية الشخصية لا بزوال جزء وبقاء جزء آخر بل بانتفاء الاجزاء بالمرة لما كان
الامر كذلك بل كان نسبة هذه الاشخاص كنسبة سائر المياه ولا شك ان الجوهر المتصل الوحداني ليس باقيا
فالباقي جوهر آخر يجب ان لا يكون في نفسه متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا كما مر حتى يمكن اتصافه
بهذه الامور كلها فظهر من ذلك ان الجوهر المتصل لو كان قائما بذاته لكان التفريق اعداما له بالكلية
وهذا الذي قرره في اثبات الهيولى هو مسلك الانفصال ثم شرع في مسلك الانفعال فقال ربما
قالوا في اثبات الهيولى الجسم له قوة وفعل وذلك لان كل جسم فهو من حيث جسميته موجود بالفعل ومن حيث
انه مستعد لاعراض كثيرة متصف بالقوة والبسيط لا يكون كذلك لان الواحد من حيث هو واحد لا يتصف
قوة وفعلا لامتناع اجتماعهما فيه وهو مردود لجواز ان يتصف الواحد بهما بالنسبة الى الشيئين انما الممتنع اجتماعهما
بالنسبة الى شيء واحد الا ترى ان الهيولى موجودة بالفعل وقابلة للصور المتعددة فهي بالقوة في بعضها
قطعا وربما استدلوا في اثبات الهيولى بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين فانه اذا لم يكن في الجسم امر غير
متقدر بذاته حتى يتصور قبوله للمقادير المختلفة امتنع ازدياد حجمه وانتقاصه من غير انضمام شيء
اليه وانفصاله عنه وجوابه ان الصورة الجسمية وان كانت مستلزمة في الوجود والتعقل للمقدار
الا انها لا تستلزم مقدارا مخصوصا فجاز ان يكون هي قابلة لتلك المقادير المختلفة فلا يثبت وجود
امر آخر والكون والفساد اي وربما استدلوا بهما ايضا اذ لا بد فيهما من امر يخلع صورة ويلبس اخرى
وهو الهيولى وفساده ظاهر لان المتبدل في الكون والفساد هو الصور النوعية فجاز ان يكون القابل
لهما خلعا ولبسا هو الصورة الجسمية على انا نقول وجود هذه الامور التي استعين به مبني على وجود
الهيولى فيلزم الدور والمعتمد عند المتكلمين في نفي الهيولى انها على تقدير وجودها اما ان يكون لها
حصول في الحيز او لا يكون فان كان لها حصول فيه فاما ان يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال فتحيز اه
اي فالهيولى جسم لان المتحيز بالذات لا بد ان يكون جوهرا ممتدا في الجهات ولا معنى للجسم الا ذلك والا

فالصورة الجسمية مثل لها فكيف يحل فيها وايضا ان احتاجت الهيولى الى محل لزم التس والا كانت الجسمية مستغنية
عن المحل لانها مثلها اولا يكون ذلك الحصول على سبيل الاستقلال بل على سبيل التبعية للصورة الجسمية كما
فالهيولى صفة حالة في الجسمية تابعة لها في التحيز لا جوهر هو محل لها كما هو مطلوبكم والا وان لم يكن لها
حصول في الحيز لا استقلالا ولا تبعا فلا تختص الجسمية بها اختصاصا ناعتا لها لانه اي لان ما لا تحيز له اصلا
امر معقول محض لا تعلق ولا اختصاص له بحيز قطعا فكيف يتصور الجسمية المتحيزة بالذات فيه وقد يجاب
بانا لا نسلم انها لو كانت متحيزة بالتبعية لكانت صفة للجسمية فان تحيز الشيء بالتبعية قد يكون باعتبار حلوله
في الغير كما في الاعراض الحالة في الاجسام وقد يكون باعتبار حلول الغير فيه فليس يلزم من تحيز الهيولى لا
بالاستقلال ان يكون تحيزها على سبيل حلولها في الجسمية بل يجوز ان يكون تحيزها بشرط حلول الجسمية فيها
فيكون موصوفة بها لا صفة لها وقد يقال في نفي الهيولى وابطال تركيب الجسم منها لو كان الجسم مركبا من جزئين
كما ذكرتم لزم من تعقله تعقلهما ولم يحتج في ثبوت شيء منهما الى برهان واللازم بط فانا نعقل الجسم ولا نعقل
الهيولى ونحتاج في اثباتها الى البرهان والجواب منع تعقل حقيقته نعم انما ذكرتم انما يلزم اذا كان
حقيقة الجسم معقولة بالكنه وهو ممنوع المقصد الثامن في تفريعات لهم على
وجود الهيولى احدها اثبات الهيولى لكل جسم وانما احتيج الى هذا الاثبات اذ تلك الحجة التي هي المعول عليها
في اثباتها اعني مسلك الانفصال كما عرفت لا تثبتها الا لما يقبل الاتصال والانفصال بالفعل كالعنصريات
ولعل بعض الاجسام لا يقبلها كالفلكيات على رأيهم لا اثبات الهيولى فيها من بيان آخر فقال ابن سينا طبيعة فلا بد
الاتصال اي الصورة الجسمية المتصلة في نفسها التي هي الجسم اي لجميع الاجسام طبيعة واحدة نوعية لان جسمية اذا
خالفت جسمية اخرى كان ذلك لا لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة عنصرية وتلك لها طبيعة
فلكية الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية
مثلا موجود آخر قد انضاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار
فانه امر مبهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا مثلا وكلما كان اختلافه
بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية ومقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف فاذا ثبت احتياجه
اي احتياج الاتصال الذي هو الصورة الجسمية الى المادة في الاجسام العنصرية لكونه حالا فيها امتنع قيامه
بنفسه في شيء من الاجسام والا اي وان لم يمتنع قيامه بنفسه بل قام بذاته في الفلك مثلا كان ذلك الاتصال
الجوهري في حد ذاته غنيا عن المحل والغني عن المحل لا يحل فيه اصلا وبالجملة فالحقيقة الواحدة النوعية
لا تختلف لوازمها ومقتضياتها فيكون بالنصب على انه جواب النفي قائمة بذاتها تارة وبالغير اخرى كما لا يكون
جوهرا مرة وعرضا اخرى اي كما ان انقلاب الحقائق محال كذلك اختلاف لوازم حقيقة واحدة محال

كالمسلمات

تلك الحقيقة م

لمسلمات انه ان لا يكون تلك الحقيقة بل حقيقة اخرى والجواب منع اتحاد الاتصال الجسمي اي لا نسلم
ان الطبيعة الجسمية طبيعة واحدة نوعية وذلك مما لا سبيل الى اثباته فان ما ذكرتم من اختلافها
بالامور الخارجة عنها مسلم لكن انحصار اختلافها فيه ممنوع فان الطبيعة الجسمية مطلقا امر مبهم كما
كالمقدار فلا يتصور وجودها الا بان تتنوع بفصول مقومة لها وبعد تنوعها ينضم اليها امور خارجة
عنها لم قلتم انها ليست كذلك وان سلم ان الاتصال الجسمي حقيقة واحدة نوعية فقد يكون ان تقوم بالمادة
تارة وتقوم بنفسه اخرى ولا محذور في ذلك اذ قد لا يكون الشيء محتاجا لذاته الى المحل ولا غنيا لذاته
عنه بل يعرض لكل منهما له عن علة فلا يلزم ان يكون الغني بذاته عن شيء حالا فيه ويمكن ان يدفع هذا بانه
لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشيء اما ان يكون لذاته محتاجا الى محل او لا فاذا لم يكن
محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه في حد ذاته اذ لا معنى للغنى سوى عدم الحاجة والمستغني في حد
ذاته عن محل يستحيل حلوله فيه واما النقض بالطبيعة الجنسية بان يقال الحيوانية مثلا طبيعة واحدة
مع ان لوازمها ومقتضياتها مختلفة فقد يقتضي في الانسان ما لا يقتضيه في الفرس فقد عرفت جوابه
حيث نبهناك على ان الجنس امر مبهم لا يدخل في الوجود الا بعد تحصله بفصل بعينه ومما يجب ان يجب
الخارج في الجعل والوجود فالطبيعة الجنسية في الخارج حقائق مختلفة بحسب فصولها المنوعة فجاز اختلافها
في الاقتضاء واللوازم بخلاف الطبيعة النوعية فانها حقيقة متحصلة لا يتصور اختلاف لوازمها ثانيها
الهيولى اي ثاني تفريعاتهم ان الهيولى لا تخلو عن الصورة اي لا توجد خالية عن الصورة الجسمية مطلقا وذلك
بوجوه الاول لامتناع الجوهر الفرد وذلك لانها اذا كانت ذات وضع اي قابلة للاشارة
الحسية فان انقسمت في جميع الجهات كانت جسما اي صورة جسمية لانها الجسم في بادي النظر كما
مر وان لم تنقسم اصلا كانت جوهرا فردا وان انقسمت في جهة واحدة او في جهتين فقط كانت
خطا او سطحا لا جوهرا لانها في حكم الجوهر الفرد كما عرفته بل عرضا فيكون الهيولى امرا حالا في الجسم
لا محلا للصورة الجسمية هف والا اي وان لم يكن اليها اشارة بان لا يكون متحيزة لا اصالة ولا تبعا ولا
شك انها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هيولى الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما
ان يحصل معها في جميع الاحياز والمظاهر او لا يحصل في شيء منها او يحصل في بعضها دون بعض والا فام
الثلثة بط فالاولان باطلان ضرورة لان الهيولى المقترنة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد
له من حيز ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر والاخير باطل لعدم المخصص
بالنسبة الى ذلك البعض لان الهيولى على ذلك التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذا نسبة
الصورة الجسمية فانها تقتضي حيزا مطلقا لا معينا فان قيل لعل صورة نوعية يحل في الهيولى المقوم

الهيولى المجردة بالفرض عن الصورة اما اليها اشارة فيكون الهيولى جسما واما حالا في جسم صح صح

مع احلول الصورة الجسمية فيها اى تخصصها بحيز معين وايضا ينتقض ما ذكرتم بالجزء المعين من الارض
ومن سائر العناصر الكلية واختصاصه بحيز المعين بلا مخصص يقتضيه فان نسبة اجزاء العنصر
الكلى الى اجزاء حيزه على السواء مع ان كل واحد من اجزائه حاصل فى حيز معين قلنا الصورة النوعية
وان عينت موضعا كليا لكن نسبتها الى جميع اجزاء حيز الكل واحدة فالكلام فى تخصيصه بحيزه المعين
من اجزاء حيز الكل فان الهيولى المحمولة الجسمية مع تلك الصورة النوعية اما ان تحصل فى كل واحد من تلك
الاجزاء او فى بعضها او لا تحصل فى شىء منها والكل باطل وقد يقال جاز ان تقارن الهيولى صورة اخرى
او حالة من الاحوال يعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا قد يكون الهيولى المجردة هيولى عنصر كلى فلا
حاجة فى التخصيص الى غير الصورة النوعية فان قلت ننقل الكلام الى اختصاص اجزاء ذلك العنصر بامكنتها
الجزئية قلنا تلك الاجزاء مفروضة فيه لا موجودة فى الخارج فلا تقتضى مكانا وايضا جاز ان يعرض هناك
حالة مخصصة الاجزاء بوضع معين والجزء من الارض انما اختص بحيزه المعين الذى هو فيه لكون مادته
قبل تلك الصورة الارضية كانت لها صورة اخرى مخصصة لذلك الجزء بذلك الحيز او مخصصة له بحيز آخر انتقل
ذلك الجزء منه بالاستقامة الى ذلك الحيز والحاصل ان مخصص ذلك الجزء من الارض بحيزه المعين هو الوضع
السابق الحاصل لمادته بسبب صورة سابقة اما فى ذلك الحيز او فى حيز آخر انتقل ذلك الجزء بعد حصول
صورته الارضية منه الى الحيز على اقرب الطرق وذلك الصورة السابقة مسبوقة بصورة ثالثة وهكذا
الى ما لا نهاية له كما هو مذهبهم والجواب عن هذا الوجه من الاستدلال انه فرع عدم القادر المختار وانه
لا تخصص بالحيز المعين الا الصورة وما يتبعها من الاوضاع لكنا نقول ان الجسمية اذا حلت فى الهيولى
تخصصت بحيز معين لارادة الفاعل المختار الذى اوجد الجسمية فيها باختياره الوجه الثانى انه يلزم
له اى للمجرد الذى هو الهيولى فعل وقبول يعنى ان الهيولى لو تجردت عن الصورة لكان لها حال تجردها
وجود بالفعل واستعداد لقبول الصورة وقد مر ان الشىء الاحدى الذات يمتنع ان يتصف بالقوة
والفعل معا فوجب ان يكون المادة المجردة مجتمعة مع الصورة هف الوجه الثالث لو جاز تجرد
هيولى جسم عن صورته لجاز تجردها بعد انقسامه الى جزئين مثلا ونقول مادة الجزء ومادة الكل ان تجردتا
معا فان كانتا واحدة بان لا يزيد مادة الكل على مادة الجزء فالشىء مع غيره كهو لا معه وذلك محال والا اى
وان لم يكونا واحدة كان المجموع المركب من مادتى الجزئين اعنى مادة الكل زائدا على مادة الجزء فثم مقدار
باعتباره صارت المادة متصفة بالزيادة والنقصان وصورة جسمية لان الجوهر الممتد فى الجهات هو
الجسمية كما مر فلا يكون الهيولى مجردة وقد عرفت ما فيهما اى فى هذين الوجهين من الضعف اما فى الثانى
فلجواز اتصاف الواحد بالقوة والفعل بالنسبة الى شيئين واما فى الثالث فلان الهيولى فى نفسها لا توصف

المساواة ولا بزيادة ونقصان انما يتصف بهذه الاوصاف حال اقترانها بالصورة الجسمية فلا
تكون مما نحن فيه اى ثالث التمانع ان الصورة الجسمية ايضا لا تخلو عن الهيولى لوجوه ثلثة
الاول لو فرضنا صورة بلا هيولى لكانت اما مشارا اليها فان كانت مشارا اليها كان ذلك المشار
اليه متناهيا فى جميع الجهات لتناهى الابعاد وكان ايضا متشكلا بشكل مخصوص لان الشكل كما عرفت هيئة
شىء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من جهة احاطتها به فكل شىء متناه يلزمه ان يكون ذا شكل فذلك الشكل
الثابت للصورة المجردة اما لنفس الجسمية ولوازمها فكل جسم يجب ان يكون له ذلك الشكل العارض للمقدار
المخصوص لاشتراك الاجسام كلها فى الجسمية المقتضية له فيتساوى كرة الكل والجزء فى الشكل والمقدار المخصوص
وهو محال او لا لنفس الجسمية بل لسبب آخر الا بالفصل والوصل فالصورة بدون الهيولى قابلة للفصل
والوصل وقد ابطلناه بما مر من ان القابل لهما لا بد ان يكون مغايرا للهيولى وان كانت الصورة المجردة
غير مشار اليها فليست صورة جسمية لان الصورة الجسمية ليست عبارة الا عن هذا الامتداد بلا ح
ولا اشارة وايضا فيكون الصورة المجردة على تقدير كونها غير قابلة للاشارة امرا عقليا لا تعلق
له بحيز اصلا فيمتنع مقارنته للمادة المتحيزة ولو تبعاك آخر المجردات واعلم ان هذا الاستدلال تم
بان يقال لو تجردت الصورة لكانت متناهية ومتشكلة فذلك الشكل اما للجسمية وحدها او لسبب آخر
فلا حاجة الى التعرض لكونها قابلة للاشارة او غير قابلة لها بل هذا الترديد مما جعل فى الملخص دليلا
مستقلا هكذا الصورة المفارقة ان قبلت الاشارة فهى لا محالة فى جهة ومختصة بمكان وان لم تقبلها فهى
غير الصورة التى اشير اليها حال كونها مادية لا يقال هذا الذى ذكرتموه من ان الجسمية المشتركة اذا
اقتضت وحدها شكلا مخصوصا على مقدار معين وجب تساوى الاجسام حتى الجزء والكل فى ذلك
الشكل على ذلك المقدار ينتقض بالفلك اذ شكله مقتضى ذاته التى هى صورته النوعية وجزؤه كله فى
تلك الصورة النوعية ولا يلزم تساويهما فى المقدار والشكل المخصوصين معا بل لا يجوز ذلك فان الافلاك
الخارجة والتداوير اجزاء للافلاك الكلية مع امتناع التساوى فى المقدار وان كانت مساوية لها
فى الشكل الكرى لانا نقول لولا مانع اقترن بجزء الفلك لكان شكل جزئه ومقداره كشكله بسبب الاشتراك
فيما تقتضيهما لكن ثم مانع يمنع من التساوى فى الشكل والمقدار جميعا وهو ان الكل حصل له ذلك الشكل
مع المقدار المخصوص بان حلت الصورة الجسمية فى المادة الفلكية فاقتضى لها صورته النوعية الحالة معها
فى تلك المادة مقدارا وشكلا مخصوصين فامتنع ان يكون للجزء من الفلك ذلك الشكل والمقدار والا لم يكن
جزءا وكذا الكلام فى سائر الاجسام البسيطة اذا كان لها اجزاء موجودة بالفعل ومنهم من وجه النقض
بالاجزاء المفروضة فى الفلك وغيره من البسائط فانها قد تفرض مضلعة لا مستديرة وزعم ان

اوغير مشار اليها

لكن تكون الصورة المجردة قابلة لعين اى لغير ذلك الشكل من الاشكال المخالفة له وما هو اى ليس قبول شكل آخر صح

اى الجوهر الممتد فى الجهات الملزوم لامتداد العرضى ذهنا وخارجا ويمتنع ان تتصور هذا الامتداد صح

ان المانع حصول الجزء المفروض بعد وجود الكل ورد بان الشكل من لوازم الوجود دون الماهية
فاذا اقتضاه طبيعة لم يكن اقتضاؤها اياه الا في الخارج فلا يلزم ثبوته للاجزاء المفروضة فلا يتجه
السؤال وايضا الجزئية مطلقا مانعة من المساواة في الشكل والمقدار معا فلا مدخل لتأخر الجزء في الوجود
عن الكل في المانعية واما في الصورة الجسمية فلو تجردت عن المادة فلا يكون هناك الا الطبيعة الجسمية
المشتركة ولم يكن هناك سبب يقتضي كلية وجزئية سوى تلك الطبيعة المشتركة فلا يتصور اختلاف
في امر من الامور حتى في الكلية والجزئية فلا يكون ثمة كل ولا جزء فضلا عن اختلافهما بالشكل فقد اندفع
عن الدليل النقض المذكور ولكن للمانع ان يمنع ان الشكل وتبدله انما يكون بالاتصال والانفصال كما
نرى في الشمعة فانها تتشكل باشكال مختلفة من غير فصل ووصل فليس يلزم من استلزام الشكل العارض
للصورة المجردة السبب مغاير لنفس الجسمية وكونها قابلة لشكل آخر استلزامها لقبول الفصل و
الوصل كما زعمتم ولا يجاب عن هذا المنع بان ذلك اي قبول تبدل الاشكال يقتضي لا محالة القسمة الوهمية
اذ لا يتصور تبدل شكل فيما لا يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وتقتضي القسمة الوهمية كما مر القسمة الانفكاكية
ويلزم المحال المذكور لانا نقول لو كفى ذلك في دفع المنع لاستقل بالدلالة على المطلوب بان يقال
لو فارقت الصورة المادة لكانت قابلة للقسمة الوهمية المفضية الى الانفكاكية فيلزم استلزام الجسمية
لقبول الفصل والوصل وقد ابطلناه وعلى هذا فكانت هذه المقدمات المذكورة في دليلكم كلها
ضائعة لا حاجة اليها ويمكن ان يجاب عن هذا الذي قلناه بانه لا ينفي صحة الكلام وصحة الدليل
لمقدماته بل هو من قبيل تعيين الطريق الذي هو اقصر الثاني من تلك الوجوه الثلاثة الصورة الجسمية لو خلت
عن الهيولى وقامت بذاتها لاستغنت في نفسها عن المحل فلا تحل فيه اصلا لكنها حالة فيه فلا يجوز خلوها
عنه وقد عرفت جوابه الثالث من تلك الوجوه ان يقول على تقدير ان يجوز خلو الصورة عن المادة
لو فرض الكل تفارقه صورة قبل التجزئة وبعدها فان كان لا يتميز بين صورة الكل وصورة الجزء فالتميز ممتنع
كما لا معه وان كان يتميز بينهما فلا يتميز وقد عرفت في مباحث التعين انه لا يتميز ولا تعدد بين الامثال اي بين افراد
ماهية نوعية الا بالمادة وعوارضها ثم اي الصورة الجسمية مقارنة بالمادة حين ما فرضت مجردة عنها
هف وقد عرفت ما فيه من انه مبني على عدم القادر المختار وان تمايز الامثال معلل بالمادة وكلاهما ممنوعان
فلا نكرره رابعها اي رابع تفريعات الهيولى وتركيب الجسم منها ومن الصورة قد علمت في مباحث الماهية
انه لا بد في الماهية الحقيقية المركبة من احتياج احد الجزئين الى الآخر فقط او احتياج كل منهما الى صاحبه
على وجه لا يلزم منه دور وح فلا بد بين جزئي الجسم من حاجة واما كيفية تلك الحاجة فاعلم ان الهيولى
ليست علة للصورة والا لتقدمت اي للهيولى وجود قبل وجود الصورة لان العلة متقدمة بالوجود على

الجسمية ... (marginal note, partly illegible)

على وجود معلولها لكنا قد بينا ان المادة لا تكون بالفعل الا بسبب الصورة لان الشيء الواحد
لا يكون متصفا بالفعل والقوة معا وقد عرفت ما فيه فلا نعيده وايضا لو كانت الهيولى علة للصورة
لاجتمع فيها اي في الهيولى القبول والفعل بالنسبة الى شيء واحد فانها حينئذ فاعلة للصورة وقابلة
لها وهو باطل وجوابه انه مبني على ان البسيط لا يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت ما فيه وايضا
لا يجوز ان يكون الهيولى علة للصورة لانها اي الهيولى في حد ذاتها تقبل صورة لا نهاية لها فلا يكون علة للمعينة اي
لا يكون علة لمعينة من تلك الصور حتى يكون حصولها في الهيولى اولى من حصول غيرها دفعا للتحكم بل
ليس للمادة الا مجرد القبول واما سبب حصول الصورة المعينة فيها فامر آخر ولا الصورة اي ولا تكون
الصورة ايضا علة للهيولى لانها حالة فيها فتحتاج الصورة في وجودها اليها وتتجه على هذه العبارة
انه انما يلزم كون الهيولى علة للصورة فالاولى ان يقال فلا يكون علة لوجود محلها وايضا ليست الصورة
علة للهيولى لانها اي الصورة لا توجد الا مع التناهي والتشكل المانع والهيولى متقدمة عليهما لا انهما من توابع
المادة المتأخرة عنها وما مع المتأخر متأخر كما ان ما مع المتقدم متقدم فيكون الصورة متأخرة عن الهيولى
فلا يكون علة لها ولا يخفى عليك ان الحكم بتأخر ما مع المتأخر انما يظهر صحته في المعية والتأخر الزمانيين
دون غيرهما وايضا ليست الصورة علة للمادة للزوم انتفائها اي انتفاء المادة عند عدم الصورة المعينة
يعني لو كانت الصورة علة لها لانتفت عند انتفاء الصورة المعينة لوجوب انتفاء المعلول عند انتفاء
علته لكن الصورة الجسمية تتبدل وتزول عند ورود الانفصال والهيولى باقية على حالها فان قيل
ما ذكرتم انما يدل على ان الصورة المعينة ليست علة لها ولا يلزم من عدم علية الفاعلية واحدة بالتشخص
والصورة المطلقة ليست كذلك اذا تمهد هذا فنقول التلازم وامتناع الانفكاك بينهما دل على الاحتياج
من الجانبين فحاجة الهيولى الى الصورة في بقائها لان الصورة تستحفظها بتواردها عليها اذ لو فرضنا
زوال الصورة عنها وعدم اقتران صورة اخرى بها عدمت المادة لما مر من امتناع بقائها خالية عن الصور
كلها فهي اي تلك الصور المتواردة عليها كالدعائم التي الواحدة منها عن السقف وتقام مقامها دعامة
اخرى فيكون السقف باقيا على حالها بتعاقب تلك الدعائم وحاجة الصورة الى الهيولى في التشخص
والعوارض اي اللازمة لتشخصها اذ قد علمت ان تشخصها وتعددها بالمادة وما تكتسبها من العوارض
وعلمت ايضا ان تناهيها وتشكلها لاجل المادة فقد ثبت الاحتياج من الطرفين على وجه لم يلزم منه الدور
خامسها كما ان الهيولى لا تخلو عن الصورة الجسمية كذلك لا تخلو عن صورة اخرى بل لكل جسم من الاجسام
صورة نوعية بحسبها تتنوع الجسم انواعا كثيرة من البسائط والمركبات وذلك لانها اي الاجسام مختلفة
في اللوازم كقبول الانقسام الانفكاكي وقبول الالتئام والتشكل التابع لها بسهولة كالعنصريات

على الصورة المعينة عدم علية الصورة المطلقة بل الواحد بالتشخص لا بد ان تكون ...

الرطبة مثل الماء والهواء او عسر كما في العنصريات اليابسة مثل الحجر والحديد او عدمه اى عدم
قبول ذلك الانقسام والالتيام والتشكل كما في الفلكيات وليس ذلك الاختلاف في تلك اللوازم للجسمية
المشتركة بين جميع الاجسام لان الامور المختلفة لا يجوز ان يكون معللة بامر مشترك ولا للهيولى لانها
قابلة فلا يكون فاعلة وايضا هيولى العناصر مشتركة فلا يكون مبدا لامور مختلفة ولا للمفارق لان
نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل لا بد ان يكون ذلك لامر مختص اى ثابت لبعض من الاجسام دون
اللازم مقوما للجسم فهو المطلوب اذ لا بد ح من ان يكون جوهرا فقد ثبت في الاجسام جواهر مختصة هي
مبادى لاثارها ولوازمها المختلفة ولا معنى للصورة النوعية الا ذلك والا اى وان لم يكن مقوما للجسم بل
كان خارجا لازما عاد الكلام فيه لاحتياجه ح الى امر آخر مختص يستند هو اليه ويتسلسل قال الامام
الرازى الذى حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من الكيفيات والاين وغيرهما مستندة الى قوى
موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لوجود الجسمية حتى يكون صورا مقومة فلا نسلم الاقرب
الظاهر عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكروه من لزوم التسلسل وارد عليهم في الصور فان اختصاص
الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من استناده
الى صورة اخرى مختصة وقد اجاب بعض عن ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحد منها
لا يقبل الا صورة معينة واما اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة
بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى وح نقول لم لم يجز تعاقب
صور بلا نهاية فلم اى فلاى شئ لم يجز تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات الصور
النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا يقبل الا ما هو عارض لها واجاب بعضهم عن ذلك
بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهرى مختص وربما استدل
على اثبات الصور النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع بارد فثمه امر هو مبدا للكيفية باق
برد الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلنا ان سلم ان في الجسم امرا هو مبدا الكيفية فلا يجديكم ذلك
اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون صورة نوعية على انا لا نسلم ذلك ونقول لم قلتم انه اى عود الماء
الى البرودة ليس بفعل الفاعل المختار على طريقة جرى العادة وهذا الفرع اى اثبات الصور
النوعية مع ضعفه لعدم صحة ادلته اصل كبير له فروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فحققه
ولا تنس كيلا تحتاج الى التنبيه على ضعف ما يتفرع عليه من تلك المباحث قال الامام الرازى لما
فرغنا عن بيان ذاتيات الجسم ومقوماته فلنذكر احكامه ثم نشرع في اثبات الحيز الطبيعى الا ان المص
جعله من تفاريع الهيولى فقال سادسها كل جسم له حيز طبيعى يقتضى طبيعته حصوله فيه ضرورة انه لو خلى

بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما ليمكن استنادها هو لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص صح

الجسم وطبعه اى فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الغريبة لكان
له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع الامكنة معا بل لا بد ان يحصل
في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية
المشتركة لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها تابعة للجسمية في اقتضاء حيز
ما على الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو
خلى الجسم وطبعه لكان كالمحدد لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلى وطبعه
يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا نسلم امكان خلوه في نفس
الامر عن تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرضت الاحياز كلها خالية عن الاجسام ثم فرض انه
خلق الارض وحدها فنسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثمه مركز ولا محيط واذا جعلت الارض
باسرها في اى حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا ينتقل منه الى غيره لاستحالة الترجيح بلا مرجح فما توهم من ان
الارض طالبة للمكان الذى هو فيه باطل كما قال به ثابت بن قرة فانه قال ليس لشئ من الامكنة
حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان جسما معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا رمينا مدرة
الى فوق فانما يعود المدرة الى مركز الارض لا لان الطبيعة الارضية طالبة له كما توهم بل لان الجنسية
مائل الى كله الذى يجذبه بعلة الجنسية ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب آخر لكان
طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التى بينهما ولو فرض ان الارض كلها رفعت
الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذى هى فيه الآن حجر لا يرتفع ذلك الحجر اليها بطلبه للامر العظيم الذى
هو بيتها ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى
بعض وتقف حيث يتهيأ تلاقيها فان ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء فيا متساويا وهذا هو طلب
الوسط ثم ان جميع الاجزاء شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان يكون كل جزء منها طالبا
للمركز هكذا نقل عنه في المباحث المشرقية وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلى وطبعه لكان يقتضى
حيزا مبهما ككل جزء من الارض فانه يطلب حيزا مبهما من اجزاء حيز الارض ويكون المخصص لذلك الجسم بحيز معين
امرا من خارج كما ان تخصص جزء الارض بحيز معين امر خارج عنه وقد يجاب بان الكلام فيما اذا خلى
الجسم وطبعه وجرد عن جميع الامور الخارجة عنه واما جزء الارض فانه لو خلى وطبعه لا تصل بكله فلم يبق
موجودا منفردا مقتضيا للمكان وما دام موجودا على حدة فانه لا يخلو عن قاسر فرع اعلم
على ان لكل جسم مكانا طبيعيا الاول لا يكون لجسم واحد حيزان طبيعيان فانه اذا كان في احدهما فان
طلب الآخر فهذا المكان الذى هو فيه الآن ليس طبيعيا له لانه هارب عنه طالب لغيره والا اى

الاخ

كان صح

طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء ع

و يتعين

اى وان لم يطلب الآخر حال كونه فى احدهما فالآخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما خلى وطبعه
وان اذا كان الجسم خارجا عنهما بالقسر ثم خلى وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال ظاهر فيهما
اذا لم يكونا من المكان القسرى فى جهة واحدة او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شئ منهما طبيعيا او يتوجه
الى احدهما فقط فالآخر ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعى واحد الثانى من الفرعين الجسم البسيط له
مكان طبيعى كما عرفت ومكان المركب اى مكانه الطبيعى مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهرها عداه ويجذبه
الى حيزه فيكون الكل اذا خلى وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسايط كلها فيه فالمكان الطبيعى له هو
الذى اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج المركب المتساوى البسايط عنه عن اى
ذلك المكان الذى اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل سكن اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان
طبيعيا والبسيطان المتساويان فى الحجم والمقدار قد يختلفان فى القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان
من الارض والنار فربما كان اقتضاء الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل او بالعكس بل ربما الصاعد
كان الناقص فى المقدار اقوى فى القوة فالمعتبر من التساوى فى بسايط المركب هو التساوى فى القوة دون
الحجم والمقدار وقد يفصل هنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا فى القوة وكان
هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب ينجذب بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا فاما ان يكون كل منهما مماسا
للآخر فى حركته اولا فان لم يتماسا افترقا ولم يجتمعا الابقاسر وان تماسا مثل ان يكون النار من تحت والارض
من فوق فاما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا لبعد الآخر اولا فعلى الاول يقفا وما نحبس
المركب فى ذلك المكان لاسيما اذا كان فى الحد المشترك بين حيزيهما وعلى الثانى ينجذب المركب الى حيز ما هو اقرب
الى حيزه لان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها وتفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب
احدها حصل المركب بطبعه فى حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض والماء والهواء
حصل المركب فى حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متباينة كالارض والماء والنار حصل المركب فى الوسط
ايضا لتساوى الجذب من الجانبين ولان الارض والماء وان اختلفا فى الماهية لكنهما مشتركان فى الميل
الى السفل فيما تغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان كانت متساوية حصل المركب فى الوسط
والا ففى حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما يقتضيه التركيب اذا خلا عن مقتض آخر يمنع العناصر عن
افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تعين له مكان البسيط المغلوب والله اعلم

الفصل الثانى من فصلى المقصد الاول فى اقسامه اى فى اقسام
الجسم الطبيعى الذى تبين فى الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اى من تلك الاقسام وفيه
اى فى هذا الفصل مقدمة واقسام ثلثة المقدمة الجسم ينقسم الى بسيط ومركب ويظهر لك وجه الانحصار فيهما

من بيان معنييهما والجسم البسيط له رسمان مشهوران الاول ما جزؤه اى كل جزء منه مساو لكله فى الاسم
والحد كالماء مثلا قال الامام الرازى هذا انما يستقيم اذا قلنا بان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة
بل هو جوهر متصل قائم بذاته لا ابعاض واما اذا قيل انه مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادى وحده
او الصورى وحده لا يساويه فى الاسم والحد بل لا بد من ان يقيد الجزء بكونه جسما اى مقداريا اولى
ذلك اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور فى رسم البسيط هو الجزء المقدارى والا ورد الهيولى والصورة
فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر فلا ينطبق هذا الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا
اريد الجزء المقدارى والا ورد الهيولى والصورة فانهما جزآن من الجسم البسيط ولا يساويانه فيما ذكر
فلا ينطبق هذا الرسم على شئ من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقدارى كان منطبقا عليها سواء
تركبت منهما اولا الثانى من رسمى الجسم البسيط ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطباع وكل منهما اى من هذين
الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس فهذه اربعة اعتبارات فى رسم البسيط الاول ما جزؤه المقدارى
بحسب الحقيقة مساو لكله فى الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقدارى يفرض فيها
يساوى كله فى اسمه وحده دون الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك ودون الاعضاء
المتشابهة الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية من العناصر ولا يشاركها فى اسمائها وحدودها
الثانى ما يكون جزؤه المقدارى بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر الاعضاء المتشابهة
فان كل جزء محسوس منها يساويها فى الاسم والحد دون الفلك الثالث ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام
مختلفة الطباع فيشمل العناصر والفلك دون شئ من اعضاء الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من
اجسام مختلفة الطباع فيتناول الكل فهو اعم من الاعتبارات والاول اخصها وبين الثانى والثالث
عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من اجسام محسوسة مختلفة الطباع اما ان لا يتركب من اجسام
مختلفة او يتركب منها لكنها غير محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا
بصفة مخصوصة كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه فى اسمه وحده واما ان يكون مشروطا
به فلا يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد يعتبر فى اسمه شكل معين وعلى الثانى ايضا اما ان لا يعتبر
فى الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزئه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد اذ قد اعتبر
فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول يتناول واحدا
منها ولا يخفى عليك حال الاخيرين والما فصلناه لك اشار مجملا بقوله فاعتبر ذلك اى الذى ذكرناه
من اعتبار كل واحد من رسمى البسيط بحسب الحقيقة او الحس فى الاعضاء المتشابهة الحيوانية كاللحم
والعظم ونظائرهما وفى الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما عرفت والجسم المركب

بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزء المقدارى بحسب الكيفية مساويا له فى الاسم والحد فيخرج عنه من
البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة وان اعتبر الجزء المقدارى بحسب الحس خرجت
تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثانى هو ما تركب بحسب الكيفية من اجسام مختلفة الطبائع فيخرج عنه
العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا
ففى رسم المركب اعتبارات اربعة ايضا الاول اولها اعمها ورابعها اخصها على عكس ما تقدم وبين التباين
عموم من وجه كما كان هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط فى هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة فى نفس الامر
من اجسام مختلفة الطبائع وبالمركب ما يقابله ثم ان المص ذكر ههنا حكما عاما للاجسام البسيطة والمركبة
وهو شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعى للبسيط ماذا فقال ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل
طبيعى وذلك لوجوب تناهيه لما سيرد عليك من استحالة لا تناهى الابعاد فلو خلى الجسم اى جسم كان وطبعه
بان لا يعرض بعد وجوده غالبا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التأثيرات الخارجية يحيط به حد اى طرف
واحد فيكون كرة او حدود اكثر من حد واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل
طبيعيا له لاستناده الى الطبيعة من غير ان يكون هناك تأثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام
المركبة غير منضبط لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها فى طبائعها ومقاديرها وبحسب صورها النوعية
فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعى للبسيط من الاجسام هو الكرة وذلك لان له اى للجسم البسيط
بالمعنى المراد فى هذا المقام قوة اى طبيعة واحدة والقوة الواحدة لا تفعل فى المادة الواحدة التى
للبسيط الا فعلا واحدا اى غير مختلف بالنوع وكل شكل سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها
فان المضلع من الاشكال يكون جانب منه خطا واخر زاوية او سطحا او نقطة وهى امور متخالفة
الحقائق فيلزم التحكم لان القابل والفاعل فى الكل متحدان وتحكم فيما ذكر من ان الشكل الطبيعى
للبسيط هو الكرة بوجوه اربعة الاول الارض بسيطة على رايهم وليست كرة لما عليها وفيها من
الجبال والوهاد والتلال والاغوار وقولهم فى دفع هذا السؤال ان ما ذكر من تضاريس الارض
وخشوناتها الواقعة على ظاهرها ولا قدر لها بالنسبة اليها اى تلك الخشونات على الارض لجاوزتها
على كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض
كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم
جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض تلك الشعيرة الى الذراع تقريبا فلا
تخرجها تلك الخشونات التى لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرة بجملتها لا يغنى اى لا يفيد قولهم المذكور
اندفاع ذلك السؤال اذ الكرة الحقيقية لا تقبل الاشد والاضعف حتى يتصور وجود الكرة الضعيفة

فى الارض

فى الارض مع تلك الخشونات القادحة فى كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية عنها قطعا
بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعى هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها كالتجاذب لرياح والامطار والسيول فانثلم بها جزء من الارض ثم ان اليبوسة التى فيها حافظة
لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقى شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضى لتلك الخشونات فيكون
خروجها عن الشكل الطبيعى بتلك الاسباب وذلك لا يقدح فى اقتضاء طبيعتها الشكل الكرى كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة للشكل القسرى المانع
عن الشكل الطبيعى يقتضى كون الطبيعة الواحدة مقتضية لشئ ولما يمنع من حصول ذلك الشئ وذلك باطل
قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا
فهذا الاقتضاء لا ينافى الاقتضاء الاول بل يوكده لو خليت وطبيعتها لكن لما ازال القاسر الشكل ولم
يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعى
ولا استحالة فى ذلك الوجه الثانى الافلاك للكوكبية فيها نقر اى خرق تركز الكواكب فيها مختلفة
بالعدد لا نهاما ساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر والموضع اى مختلفة بالوضع
ايضا لان تلك النقر موجودة فى موضع من الفلك اى جانب منه دون اخر فهذا خلاف فعل الطبيعة الواحدة
فى مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل
الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة نوعية تقتضى كرية شكله لكن اتصلت به صورة اخرى اقتضت
عنها كرة اخرى يختص بها من كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى فى الفلك الاول نقرة او متمم
متصور بالصورة الاول فقط لا يقال حلول الصورة المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف استعداد
مادة واحدة ولا يتصور ذلك فى الفلك لانا نقول له ان يمنع الحصر اذ من الجائز ان يكون اختلاف الصور
فى بعض البسائط مستندا الى اسباب بعود الى الفواعل كما جاز استناده الى امور تعود الى القوابل لكن
يبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين فى الكوكب والتدوير والخارج المركز وهو محال وانه اذا كان
فى الفلك صورتان كان فيه تركيب قوى وطبائع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صور متعددة
هى مبادى افعال مختلفة جاز فى سائر البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما اندفع الاول بمنع استحالته
فان صور العناصر باقية فى المركب وقد حل فيه صورة اخرى نوعية سارية فى جميع اجزائه وهى العناصر فيكون
فى كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثانى بان يمنع تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة وبجزء اخر منه قوة
اخرى حتى اذا كان له جزءان كان له قوتان وليس الامر فى الفلك كذلك اذ الصورة الاول سارية فى الكل والثانية
مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تقتضى فى البسيط قوة واحدة توشد مادة واحدة فلا يقتضى الاشكال مستديرا

الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر وضعفها
من الملاسة والخشونة هي القوة المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الاترى انها لم تفعل موادها
شكل الكرة بل اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اى فعل تلك القوة البسيطة في مركب
المادة التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل متعددة جائز لا
في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها يختلف جانباه بالرقة والثخانة فقد
فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن فيجوز ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن
ذلك بان المراد بالفعل الواحد كما اومأنا اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة
لا انه لا يختلف اصلا واختلاف الثخن والنقل ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا فرع
على القول بان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة فالاناء كلما كان اقرب الى المركز اى مركز العالم الذي هو وسط
الكل كما اذا كان في قعر بير مثلا كان اكثر احتمالا للماء مما اذا كان ابعد عنه كراس جبل وذلك لان ظاهر سطح
اى سطح الماء اذا خلى وطبعه في اى موضع فرض قطعة من دائرة بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط
سيال يقتضي طبعه تساوى بعد سطحه الظاهر عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كرى وانما ذكر الدائرة
لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار راس الاناء شيئا واحدا فهو بطرفيه دائرتان مركزهما واحد واحدهما
اكبر من الاخرى وكلما كانت القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس
الواقعة عليهما من الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل
هلالي مملوء بالماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر من الماء
اعني بما ملاما بين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على راس الاناء من توهم حركة القوسين عليه بمنه
وبسر والى هذا المعنى اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر كان التقعر فيها اكثر بالنسبة الى وتر
واحد هو امتداد راس الاناء ثم الجسم البسيط اى الذي لا يتركب حقيقته من اجسام مختلفة الطبائع كما نبهناك
عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي الافلاك والكواكب وهي قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهذا قسم واحد
والمركب ينقسم الى ماله مزاج والى ما لا مزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب القسم الاول
في الافلاك الكلية وفيه مقاصد ستة الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة
يشتمل هذه التسعة على اربعة وعشرين فلكا اى مع ما تضمنها من الافلاك الجزئية هذا العدد فتسعة
من الافلاك كما سيتلى عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارج المراكز وللقمر فلك آخر موافق المركز
يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فهي فلك الافلاك يسمى به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى
ايضا عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع ويحته فلك الثوابت

الفلكيات

القسم الاول في الافلاك

فلك القمر

زحل

المشتري

المريخ

الشمس

الزهرة

عطارد

القمر

الجوزهر

وهو الكرسي

وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد
ثم فلك القمر وهو سماء الدنيا لانه اقرب الينا من سائر الافلاك قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة
في الجهة او السرعة والبطؤ او فيهما معا فانه لا بد لها اى لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان
يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لا بد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فانه
اسفل الحاجب يحجب ما هو اعلى اى يصير ساترا له عنا اذا وقع على محاذاته وهو اى الحجب على ما ذكرناه من
الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب سائر السيارة ومن الثوابت ما على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا
عطارد ما يكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت و
واما الشمس فانها لا تنكسف الا بالقمر ولا يتصور كسفها لشيء من الكواكب لانها يستتر بشعاعها اذا
قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة
وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احترافهما تحت الشعاع عند القران
ولا من اختلاف المنظر لانهما لا يبعدان عن الشمس كثيرا بعدا افقيا ولا يظهران عند كونهما على نصف النهار
ليعلم بذات الشعبتين المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطليموس
الى الطريقة الاستحسانية فقال هي كالشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليتين
والقمر وقد تاكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن تقدمه من مقدمي هذه الصناعة
انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راها وعطارد كشامتين عليها
وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد فوق فلك الشمس وكذب ذلك البعض ابن
سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة
سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فجاز ان يكون احديهما
هذه النقطة والاخرى عطاردا فهذه التسعة التي ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الافلاك
وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارة عدة افلاك يتركب منها فلكه الكلي وسنعدها عليك عن ان
شاء الله تعالى ومبناه اى مبنى ما ذكر من الدليل على تعدد الافلاك هو ان الافلاك لا تنخرق اصلا والا جاز
ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكوكب نفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اى امتناع الانخراق
فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اى اجسام شبيهة بحلق يكون ثخنها مساويا لاقطار الكواكب
المركوزة فيها يتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او باعتماد الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات باسرها
متحركة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اى اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات
الخارج المركز ومتممه المختلفي الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جائز فلنا لم لا يجوز ان يكون للكل

من حيث هو كل حركة غير حركة كل واحد ويكون مراى حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيغني
هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع وذلك بان يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية
وتحركه هذه الحركة السريعة ويتعلق بكل واحد منها نفس على حدة وتحركه حركة اخرى فينتظم حال الحركات
المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك وقال لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض
الثوابت ودوائر البروج على ممثل زحل فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول
بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحد منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا
مضاعفة وتوهم بقاء نسبها اى نسب بعض الثوابت الى البعض في القرب والبعد والمحاذاة تدل على انها مركوزة
في كرة واحدة لا يصلح للتعويل لجواز اتفاقها اى اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة
وبطؤ وجهة فلا يتغير بتلك الحركات نسبها من اوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اى بعض تلك الثوابت على
افلاك تحت افلاك السيارات فلا يصح ما ذكر من الترتيب وحكاية الكسف اى كسف السيارات للثوابت على
ما ذكروه غير مسلم وان سلم ففي ما يقع من الثوابت في ممراتها اى محاذيا لمدارات السيارات حتى يتصور
كونها كاسفة لها حاجة لنا عن رويتها كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اى في الثوابت
القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف فلا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك في ذلك
باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فظاهر واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما لم يثبت
مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا المقصد الثاني في المحدد اى في اثبات جسم
يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اى الحكماء الجهة منتهى الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الاين
بالحصول فيه اى بالقرب منه والحصول عنده وذلك ان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون
تحرك كذا الى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة فهي موجودة
لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اى متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه لا يقال
الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فجاز ان يكون المعدوم مقصدا للمتحرك فلا يمكن الاستدلال
على وجود الجهة بكونها مقصدا للحركة وايضا الاشارة الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول
في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيله فهذه الحركة
والصورة العقلية تحكم بوجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اى تحكم بانه يجب ان يكون
الاول موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة معدوما لامتناع
تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا موهوما لكنا نعلم بالضرورة ان منتهى
هذا الامتداد المشار اليه موجود في الخارج ولا شك في انه اى الجهة شيء ذو وضع اى مادي لا مجرد لان المفارق

المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه ويمتنع ايضا الحصول فيه اى حصول الجسم في المفارق والوصول اليه والقرب
منه ولا شك ايضا في انها اى الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اى وان انقسمت في ذلك الماخذ
والامتداد فالجهة احد جزئيها الاقرب منهما فانا اذا فرضنا الاشارة او الحركة انتهت اى وصلت الى جزئيها
الاقرب الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فمعناه ذلك الجزء الاقرب وحده
هو الجهة دون ما وراءه اى لا مدخل له في تلك الجهة والا اى وان لم ينته هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة
فالجهة ما وراءه دونه فان قيل ليس يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء الاقرب ان لا يكون هو جزءا من الجهة
لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لا اليها اجيب بان هذا ينافي ماهية الجهة لانها ما
اليها الاشارة والحركة فلو كانتا في الجهة كانت الجهة مسافة لا جهة وانه محال واذا ثبت ان الجهة موجودة في
الخارج وانها ذات وضع وغير منقسم في امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اى الجهة نهايات وحدود اى
اطراف من اعراض قائمة بالاجسام لانها ان لم ينقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت
خطوطا او في امتدادين كانت سطوحا والا اى وان لم يكن نهايات واطرافا بل كانت اجساما لكان الجهة
امرا متجزئا بالاستقلال وكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى وما في حكمه
وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة وايضا فلو لم يكن الجهة
حدودا مختلفة الحقايق قائمة باجسام متشابهة واما الخلاء اى فيما اذا ثبت الخلاء الذي هو البعد الموجود
او الموهوم وانه اى الخلاء بكلا معنييه محال فكيف يتصور وجود الجهة فيه او الملاء المتشابه اى او فيما
الملاء المتشابه الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقايق وهو الجسم الذي لا يتناهى فلا يكون هناك
جهات مختلفة الماهية اذ لا يكون احد جزئيه اى جزئي الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والآخر متروكا بالطبع
لانهما متشابهان في الماهية وكذلك الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة مختلفة فلا يتصور طلب
بعض الاجسام بالطبع لبعضها وهربه عن بعض آخر منها وقد علمت في مباحث الاعتمادات ان الجهات
على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو والسفل فانهما
جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا واحدهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من جسم يحددهما
ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا يتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد البعد بمركزه
وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما هو ابعد منها
لان غير الكري من الاجسام لا يحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود لا به وهو ظاهر ولا
بغيره من اجسام اخر اذ لا يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احدهما في غاية
البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا والا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون

المحيط هو النهاية الحقيقية التي ينتهي اليها الاشارات الحسية بسطح الاعلى ويكون هو وحده كافيا لتحدد الجهتين
به باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاطة حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل من
ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل منهما خارجا
واقعا في جهة من الآخر فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يكون يمكن وقوعهما فيها فان البعد عن الجسم اذا كان
خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها يتحدد الجهات الحقيقية محيطة
بالكل اي بجميع الاجسام لكون سطح الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزه الذي يتساوى بعده
عنه وينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب ثم له اي للمحدد احكام منها انه بسيط المحدد
اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا غيرها بلا فيه
بجانبه الآخر ولا شك ان البسيط يمكنه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالآخر لتساويهما بالانحلال
واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وبتباعد بعض الاجزاء عن بعض
وقد يقال جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة وفيه
اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد حتى يمكن
حركة اجزائه اليها لا متحددة به هف ومنها ومن احكام المحدد انه شفاف لا لون له وكذلك سائر الافلاك
شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما ورائها من الكواكب وكل ملون فانه يحجب عن
ذلك قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لا يتم بيان
ومع ذلك لا يحجبان فلين قيل فيهما حجب عن الابصار الكامل قلنا فكيف عرفتم انكم ادركتم هذه
الكواكب ادراكا تاما واعلم ان هذا الذي ذكره لا يمشي في المحدد اذ ليس له ورائه حتى يرى ولان
فلك الثوابت ايضا اذ ليس فوقه كوكب يرى الآن يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته
فنقول جاز ان يكون لونه ضعيفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه
قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذه الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر يحس
في الشفاف اذا بعد عمقه كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت قعره قربا وبعدا
وبعدا فالزرقة المذكورة لون يتخيل في الجو الذي بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول
الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القائم
على انه لا يحدث الا بذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك فجاز ان يكون الزرقة الملونة لونا حقيقيا
لاحد الفلكين ومنها انه اعني المحدد لا ثقيل ولا خفيف لانهما اي الخفة والثقل مبداء الميل الصاعد
والهابط او نقول هذين الميلين على اختلاف التفسيرين ومما يصح ان حركة محلها بالاستقامة تنتقض

لا متحددة بهما والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر صح

لا مركب من بسائط متعددة والا جاز انحلاله واللازم بط فالملزوم مثله اما اللزومية فلان صح

الزرقة

ملك

وجود

وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه وذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبليه
لا به وهذا الدليل لابتنائه على تحدد الجهة تختص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل
انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبداء ميل مستدير بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي
القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبداء ميل مستقيم لتنافيهما اي تنافي المبدئين باعتبار تنافي الميلين
لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى الجهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين
اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما فيه حركة مركبة كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها
يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا وليست حركة الاستدارة صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه
اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدئين ولا بين احدهما ومبدأ الآخر فان الحجر المرمي الى
فوق فيه مبدأ الميل الهابط مع الميل الصاعد ومنه كما مر ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك
لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم الثقل مع البرودة فان المادة اذا اشتد بردها تثقلت
واذا تثقلت بردت وتلازم الخفة مع الحرارة فان المادة اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت
فحيث لا ثقل ولا خفة ولا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو
من القلم ولمانع ان يمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر
فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة او برودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة
علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدنا في الافلاك لترتب المعلولان عليهما قلنا
قد يتخلف الاثر عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك
متحركة وغير حارة لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة
لان مادة الفلك لا يقبلهما وان كانتا مقتضيين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في
ان الفلك ليس بحار ولا بارد ان يقال لو كانت حارة اي الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل
الذي هو طبيعة الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان
الاقرب من الفلك اسخن كرؤس الجبال الشامخة والتالي باطل اي والتالي بط لما ذكر وللاستحالة ان يسخن الشمس
وحدها حال طلوعها دون السماوات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعظم من السماوات اضعاف اضعافها اذ هي
كنقطة في جنبها قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة يختلف بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا
مرتبة ما ضعيفة من الحرارة فلا يؤثر حرارتها في عالمنا هذا ثم ان سلمنا فرط حرارتها قلنا اثر التسخين منها
قد لا يصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له وهو اي الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها
حارة يصل اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس اسخن ثم اعترض المص

والتالي صح

على المعتمد اعتراضا رابعا وهو قوله والقياس عليهما اى قياس الافلاك على تقدير كونهما حارين على الشمس
فى التسخين ضعيف لانها لا تسخن بل اشعتها هى المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا
انعكست اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كالمرايا المحرقة وليس للافلاك
الحارة بالفرض اشعة ينعكس تسخينها واعتراضا خامسا عن قوله وما ذكره منقوض بكرة النار لتسليمها
عندهم واحاطتها بسائر العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد يقال الطبقة
الزمهريرية تقاومها ولا يتصور مثل ذلك فى الافلاك المتسخنة جدا اذ لا قدر لها بالقياس اليها كما لا يخفى و
ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول الشكل بالاشكال الغريبة وتركه بل هى كيفية مقتضية
لهذه السهولة واليبوسة عسره اى كيفية مقتضية لعسر القبول والترك ولا يتصور ذلك القبول والترك
سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة فى اجزاء القابل فوجود الرطوبة او اليبوسة فى جسم توجب صحة
الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد وسائر الافلاك وانما لم يجب عنه لان فساده معلوم مما مر
ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعنى ان مادة المحدد وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان تخلع صورة نوعية
وتلبس اخرى بل يجب ان تكون دائما متصورة بالصورة النوعية التى هى فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعى
كما مر فللصورتين الكائنة والفاسدة لكل منهما اذا احلت فى المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعى فان
اتحد حيزهما الطبيعى كان لجسمين حيز واحد طبيعى وانه محال لانهما اى الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعى لا
يحصلان معا فيه لامتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج ذينك الجسمين
او احدهما عنه اى عن ذلك المكان الواحد الطبيعى وسواء كان الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه
وان كان قبل الحصول فاذا اخلى الجسم وطبعه يحرك بالاستقامة الى حيزه الطبيعى فيلزم على التقديرين صحة الحركة
المستقيمة على الفلك وان تعدد حيزهما الطبيعى لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة انما تلبس
الصورة الكائنة حيث تخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة فى مكانها جاز ان يتحرك الكائنة الى مكان آخر
طبيعى لها وان كانت الفاسدة فى مكان الكائنة جاز تحركها حيث كانت باقية الى المكان بعينها وان كانت فى مكان
ثالث جاز الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين
اعنى الكائنة والفاسدة قد يقتضيان حيزا واحدا وليس يلزم من ذلك صحة التداخل والحركة المستقيمة كما
ذكره اذ فى ذلك لانهما لا يحصلان فيه الا على تقدير اجتماع الصورتين فى المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان
يقتضيان مكانا واحدا فيطالب حصولهما معا فى ذلك المكان فيلزم التداخل وليس شئ منهما واحدهما فيه
فيلزم صحة الحركة وانه اى اجتماع الصورتين فى المادة وتحصل جسمين منهما معا محال بل بعدم واحد
من الصورتين عندما يوجد الاخرى منهما فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل فى ذلك المكان الطبيعى فلما

قبل النار

قبل النار كانت فيه مع الفاسدة ومعه وبعده مع الكائنة فلا يلزم شئ من المحذورين ومما يحققه
اى يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما فى الماهية النوعية
لا يمتنع اشتراكهما فى لازم واحد وهو اقتضاء ذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكها فى اللوازم
وان فرض ان الصورتين متفقتان فى الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك بالكم اى لا
يزداد مقدار المحدد او غيره من الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكا ثف
اما محدبه فلانه لو ازداد لكان ثم مكان خال يشغل محدب المحدد اليه ويملؤه ذلك الزائد وقد علمت ان
ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثم شئ يشغل
اليه بدله ليشغله فيبقى خاليا واما مقعره فلانه مثل المحدب فى الماهية للبساطة اى بساطة الفلك المحدد
فيمتنع عليه ما يمتنع على المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشئ حكم مثله فكذا محدب الحاوى المماس
لمقعر المحدد لا يزداد ولا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلاء فلا يتصور انتقاصه
فكذا مقعره المساوى لمحدبه وهكذا نسوق الكلام الى ان تستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة
المحدب اى محدب المحدد بالزيادة اما النقصان فليس له لذاته حتى يجب مشاركة مقعره له فى ذلك بل لانه
ليس وراءه مكان ولا شئ يملأ مكانه فلا يجب مشاركة المقعر له فى امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره
وينتقص محدب الحاوى بمقدار ازدياده وان ينقص ويزداد محدب الحاوى بحيث يملأ مكانه ولا يخفى ايضا
انه اى الدليل المذكور لا يتأتى فى سائر الافلاك لابتنائه على البساطة ولم يثبت الا فى المحدد فلو امتنع
ازدياد محدب الثامن وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك فى مقعره لجواز تركبه من بسائط مختلفة الحقائق
والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلاء قلت هذا اللزوم ممنوع لجواز
انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذى اوردناه من الاعتراض انما هو على رأيهم واما على رأينا
فالمنع على دليلهم ظاهر لجواز الخلاء وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوى للكل اذ هناك
مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلاء نقول يجوز خلق الله جسما فى مكانه
على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اى فى المحدد وكذا فى سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير اعلم
ان اصحاب الارصاد لما رأوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب انفسها
حكموا بان الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان
ذلك طريقا انيا واما الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا فى الفلك مبدأ ميل مستدير لان اجزاءه
المفروضة فيه متساوية فى تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التساوى فلا يكون اختصاص البعض
من تلك الاجزاء بجزء من الحيز المعين دون الآخر اى دون الجزء الآخر الذى فيه البعض الآخر اولى من عكسه وكذا

وكذا الكلام فى وضعه المخصوص منسوبا الى الوضع الآخر الذى عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل
جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على السواء وح فاما ان لا يحصل كل جزء اى شىء من الاجزاء فى جزء ما من
تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك الاوضاع وانه محال او يحصل الكل فى الكل اى كل جزء من الاجزاء
فى كل واحد من الاحياز ولا على كل واحد من الاوضاع اما معا فانه محال لاستحالة ان يكون جزء واحد فى حالة
واحدة فى احياز متعددة وعلى اوضاع متباينة واما بدلا وذلك اى الحصول على سبيل البدل وهو ان ينتقل
جزء الى مكان جزء آخر ووضعه يقتضى كونه اى كون الفلك متحركا بالاستدارة وستلزم ان يكون فيه مبدأ
ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا
لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية فى الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين
الثانى وهو يقتضى صحة انتقال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة
فيما الفلك جائزة ففيه مبدأ ميل مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير
فهو متحرك على الاستدارة لوجوب وجود الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اى على الوجه الاول المذكور
فى الكتاب انه بناء على البساطة ولم يثبت البساطة بما ذكر ثم لغير المحدد من الافلاك فيقصر دليلكم ههنا
عن مدعاكم وان سلم ثبوت البساطة فى الكل قلنا هى لا تقتضى الحركة بالاستدارة بل يقتضى عدمها لان البسيط
اذا تحرك كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اى الجوانب دفعة واحدة فانه محال او الى بعضها دون بعض
وانه ترجيح بلا مرجح كما ان سكونه كذلك عندهم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين
معينين ساكنين ومنطقة وابد بخصوصه متفاوتة جدا فى الصغر والكبر تحدثها الاجزاء والنقط المفروضة
فيما بينهما حاصلة بحركات مختلفة اصلا فاعظمها بالسرعة والبطوء مع استواء جميع النقط المفروضة فيه
فى البسط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة او الكبيرة بالحركة البطيئة او السريعة
وانه ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى على ذى بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اى تعيين بعض النقط للقطبية وبعضها
لرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا بمرجح معد للقابل فينتقل الكلام اليه وايضا
نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما بينها بل الى المختار يفعلها ما يشاء بمجرد ارادته
من غير احتياج الى داع مرجح كما مر واذا وجب الرجوع بالآخرة الى فعل المختار فليعترف به اولا فانه يغنى
عنهم كثيرا من المؤنات التى يلتزمونها لاثبات قواعدهم الحكمية خصوصا فى احكام الافلاك فان تلك المؤنات مبنية
على كون الواجب موجبا بالذات واذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثانى فهو انه ايضا مبنى
على البساطة فيرد عليه ما ورد على الاول مع شىء زائد وهو ان صحة الحركة المستديرة يستلزم صحة
وجود مبدأ الميل المستدير لا وجوده بالفعل وان وجد المؤثر فقد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع وههنا

انه ليس فيه

صناعتهما

انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته للميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما الا
فى الكرة المدحرجة والنجلة ومنها انه قيل هو اى المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة
ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك الباقية معه على سبيل التبعية فى اليوم بليلته دورة تامة تقريبا
لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد
وتحرك ذلك الجزء الى الغرب وتحركت الشمس بحركتها الخاصة الى الشرق فعاد ذلك الجزء الى مكانه
فقد تمت الدورة ولم تعد الشمس بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا الى الشرق فاذا
دار المحدد ريثما عادت الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط بجميع الاجسام
لتحديد الجهات وحركته السريعة اليومية تسمى حركة الاولى فانها اشهر او اول من حركات الافلاك
لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها ولذلك لا تخفى على الحيوانات وكل كرة
تحركت فى مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون حركتها اسرع فلذلك قال
وقطباها اى قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسمانى هو المحدد وما فى ضمنه ومنطقته
اى اعظم دائرة تفرض فى منتصف القطبين بحيث تتساوى بعدها منهما تسمى معدل النهار لسبب تساوى
عليه فى مباحث الارض وهى اى المنطقة المسماة بالمعدل بحيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب
ولا يكون هناك شىء منها ابدى الظهور ولا ابدى الخفاء تكون ملازمة لسمت الرأس مدة به وهى
دورة تامة من الارض لسمت خط الاستواء كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الرأس فى خط
الاستواء بل تميل هناك تارة الى الشمال متباعدة عن سمت الرأس فى تلك المواضع قليلا قليلا الى الغاية
ثم ترجع من تلك الغاية متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته ثم تميل الى الجنوب كذلك اى متباعدة عن
سمت الرأس الى غاية مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها متقاربة اليه قليلا قليلا حتى تسامته هكذا
حالها دائما اذ تميل تارة اخرى الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وبعودها تبدل الى الحالة
الاولى فعلم من ذلك ان مدار الشمس ما يلى معدل النهار ليس وافقا فى سطحه والا لم تبل عن المعدل شمالا
وجنوبا والشمس اذا قاربت كوكبا من الكواكب الثابتة خلفته الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة خاصة
من المغرب الى المشرق اسرع من حركة الثوابت يعنى حركتها الخاصة كما ستعرف فيها ثم تدرك الشمس الثوابت
التى تكون فى جهة المشرق منها ثم تتجاوزها تخلفها ايضا الى المغرب وتفرض دائرة موازية لمدارها فى الفلك
الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها كأنها اى كأن تلك الدائرة الموازية القاطعة مدار الشمس
التى يتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح الفلك الاعلى وانقبضت الى ما تحتها وتسمى الدائرة المذكورة
منطقة البروج لمرورها باوساط البروج وفلك البروج اطلاقا لاسم الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة

بليلته

ايضا

عظم الافلاك الذى ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

الثانية لان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة الثانية في سطح هذه الدائرة وانها اى الدائرة الموازية
تقطع معدل النهار متقاطعين على نقطتين متقابلتين لانهما دائرتان عظيمتان وكذلك كل دائرتين عظيمتين
تتقاطعان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف لما تبين في الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل
النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي الاعتدال لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض
اذا حلت الشمس فيهما سوى موضعين هما كل القطبين مما يتجاوز الشمس منهما بين النقطتين الى الشمال من
المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه مبدا الربيع في معظم المعمورة وما يتجاوز منها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال
الخريفي لانه مبداه في معظم المعمورة ايضا وتفرض على منتصفهما اى منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في
كل جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان اى هاتان النقطتان
المفروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين فالتي في طرف الشمال من المعدل هي الانقلاب الصيفي لان الشمس
اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب
الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وبهذه النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين
تنقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية يكون مدة قطع الشمس واحدا منها فصلا من الفصول الاربعة التي للسنة
في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اى مجموع منطقة البروج
منقسما الى اثنى عشر قسما وتوهموا ست دوائر عظام متقاطعة على قطبي البروج وبكل واحدة منها براسي
قسمين متقابلين من تلك الاقسام وتح تفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر فيحيط بها
اى بالاقسام كلها ستة دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثنى عشر برجا ثم قسموا كل برج ثلثين قسما سواء وسموها
درجا وقسموا كل درجة ستين قسما سواء وسموها دقائق وقسموا الدقائق اى كل واحدة منها ستين قسما متساوية
وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث وقسموا الثوالث وسموها روابع لما زاد مما يمكن اعتباره من
الكسور وكما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة بين نصفي دائرتين تسمى برجا كذلك القطع الواقعة من
سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة خرآت يعلم هذا يكون طول كل برج فيما بين المغرب والمشرق
ثلثين درجة وعرضه مائة وثمانين درجة واخذوا اسماء البروج الاثنى عشر المشهورة من صور تخيلوها من وصل
الخطوط بين كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اى تلك الصور المتخيلة تزول عن موازاة
البروج بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء تبع لها فان البروج اقسام للفلك التاسع ولا شك ان تلك الصور
على الفلك الثامن فلا بد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغير الاسماء الا انهم لم يغيروها كيلا
يؤدي الى الالتباس وابتدؤا في اعتبار البروج واسامي الدور بما يلي الاعتدال الربيعي من جانب الشمال لان
الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال تظهر في المركبات من انواع النباتات نشو ونماء فيها مبادي التمام

ثنو اول بالاعتبار الى ان يتم الدور بما يليه من جانب الجنوب فصارت ثلثة منها اى من البروج بين
نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع
في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي
هي الميزان والعقرب والقوس وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال
الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج
يسمى التوالي وهو من المغرب الى المشرق وانما اعتبروا كذلك اذ المقصود ضبط حركات الكواكب اعني حركاتها
الخاصة وهي من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي فهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة
بالاقطاب الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولا بد ان يمر هذه الدائرة
بغاية البعد بين المنطقتين كما تبين في الاكر ثم بالانقلابين ومن المنطقة المجموع بقطريهما
والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فقطراهما على المعدل ولا يخفى عليك ان هذه
الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن سائرها بمرورها بالاقطاب
الاربعة وغاية البعدين فصارت بعد المنطقتين ثالثة للدوائر العظام وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان
اذ يجب ان يقعا اى قطباها في الدائرتين اى المنطقتين فانها مقاطعة لهما على قوائم لمرورها باقطابهما
وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة من الاخرى فاذا قاطعت كذلك دائرتين
كالمار وجب ان يكون قطباها واقعين في كل منهما والواقع فيهما اى في منطقتي المعدل وفلك البروج
هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة
احدى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج او بكوكب من الكواكب وسميت هذه
الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء منطقة البروج عن المعدل الذي ينسب اليه الاستقامة كما قال
والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة مثل ذلك الجزء عن المعدل
واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اى بين المعدل وبين الكوكب يعني
وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب بعده اى بعد الكوكب عن المعدل
وهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي
منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما وسموها دائرة العرض والقوس
الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الكوكب عرض ذلك الجزء او الكوكب اما
ان تلك القوس هي عرض الكوكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك الجزء من المعدل
عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاصطلاح كما اشرنا اليه منسوبة الى المعدل فلا يقال انه

بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي من السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية لتلك ما مر وثلثة منها صح

اى منطقتي الاعتدال

مايل عن منطقة البروج ولا يبالى لاجل انها ذوات ميول وعروض عنها ومن ثم تراهم يسمون تلك القوس
عرض جزء من المنطقة عن المعدل ويسمونها ايضا الميل الثانى له عن المعدل وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا
من المارة بالاقطاب فهذه هى الدوائر المذكورة مجردة وهى دوائر عظام تتوهم على الفلك لا بالنسبة الى السفليات
ثلثة منها متحدة بالشخص هى معدل النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وحدة الاوليين بالشخص
فظاهر واما وحدة الثالثة كذلك فلما بين فى الاكر من انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين
بينهما اقل من نصف الدور فلا يتصور ان يمر دائرتان بالاقطاب الاربعة لان البعد بين القطبين اللذين
فى جهة واحدة اقل من اربعة وعشرين جزءا فلا يجوز تقاطعهما عليهما واما توهم الانطباق فيما بينهما الا انه لو
فالتخيل الصحيح شاهد ببطلانه واثنتان منها متحدتان بالنوع لا تتناهى اشخاصهما وهما دائرتا الميل والعرض
فانهما يتعددان بحسب النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وتلك النقط غير متناهية لامتناع
الجزء الذى لا يتجزى وكل واحدة منها قد ينطبق ويتحد بالمارة بالاقطاب الاربعة وذلك اذا كان الكوكب
له بعد عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذى لا يتجزى له ميل اول او ميل ثان واقعا عليها اى على المارة
وقد نبهناك على ان المارة داخلة فى كل واحد من حدى دائرتى الميل والعرض وقد توهموا على الفلك ايضا خمس دوائر
اخرى بالنسبة الى السفليات احديها الدائرة الفاصلة بين نصف الظاهر ونصف الخفى من الفلك ويسمى هذه
دائرة الافق ولا شك ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من بقاع الارض فيكون الافق
بملاحظة السفليات ويختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق على حدة وقطباه سمتا
الراس والقدم فى تلك البقعة والرابعة من هذه الخمس ما يقطبيها اى بقطبى الافق فيكون هى ايضا بملاحظة
السفليات والثانية منها ما يقطبى الافق وتقطبى معدل النهار وهى دائرة وسط السماء ويسمى دائرة نصف
النهار لان منتصف النهار هو حين وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل هو حين وصولها اليها
تحته وتفصل هذه الدائرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقى والغربى منه فان الكوكب اذا
طلع من الافق يتزايد ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط
منها يتناقص ارتفاعه الى الغروب واذا غرب ينحط عن الافق يتزايد انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار تحت الارض
فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه ياخذ فى التقارب عنه متناقصا انحطاطه الى ان يبلغ الافق من جهة الشرق
فما بين غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالى البروج هو النصف الصاعد
من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقى ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية الانحطاط هو
النصف الهابط منه والنصف الغربى ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من الافق اعنى نقطتى تقاطعه
مع المعدل وذلك لمرورها بقطبيهما فهما اى نقطتا تقاطعهما قطباها والثالثة منها ما يمر بقطبى الافق ويمر ايضا بقطبى

الذكر صح

متزايدا

20

هذه الدائرة اعنى وسط السماء المسماة فى المشهور بنصف النهار فيكون مارة بسمتى الراس والقدم وبنقطتى
المشرق والمغرب ويسمى ايضا دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين
النصف الشمالى والنصف الجنوبى من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعنى نقطتى تقاطعه
مع نصف النهار والرابعة من هذه الخمس ما يقطبى الافق وبقطبى المنطقة فيكون ابدا مقاطعة لها على
قوايم بخلاف نصف النهار فانها قد يقطع المنطقة لا على زوايا قوايم ويسمى هذه الدائرة دائرة السمت ودائرة عرض
اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب الافق ومنطقة
البروج يسمى عرض اقليم الرؤية ويسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية لانها تفصل بين نصف فلك الثوابت وفيه
كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة فى وسطها والخامسة منها ما يقطبى الافق ويكوكب ما
اى ويماس خط خارج من مركز العالم الى سطح الفلك مارا بمركزه ويسمى دائرة الارتفاع والانحطاط اذ
قوس منها واقعة بين الافق وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاع ومن جانب المغرب انحطاط
والصواب ان القوس الاولى ارتفاع الشرقى والثانية ارتفاع الغربى واما الانحطاط فهو قوس
منها تحت الافق اما فى جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع
وبين احدى نقطتى الشرق والغرب يسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول
السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها بنقطتى المشرق والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع الكوكب
تنطبق لدائرة وسط السماء اعنى نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاط ففى كل دورة بالحركة الاولى ينطبق
دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون ان لم يكن الكوكب على دائرة اول السموت
وينطبق هذه الدائرة عليها اى على اول السموت ان كان الكوكب عليها وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا
الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب فى احدى الغايتين واما اذا فرض انه فى احديهما مع كونه على دائرة اول السموت
كما اذا كان على سمت الراس او القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت
وهذه الدوائر الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن تلك منها
لا يتغير فى كل بقعة بل كل واحدة منها لا يكون فى بقعة واحدة الا واحدا فاما قوسى دائرة الارتفاع فانها تتغير بحركة
الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبى منطقة البروج بحركة المعدل لما مر اقطبيه
بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما بنى عليها امور موهومة ولا وجود
لها فى الخارج ولا حجر من جهة الشرع فى مثلها ولا اعتقاد يتعلق بالاعتقاد ولا يتوجه نحوها الاثبات
والابطال فلم يكن بنا حاجة الى ذكرها فى كتابنا هذا الا انا اوردنا ما فيه لتقف على مقصدهم فى علم
الهيئة وادراكها محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يتركها اى لم يترك سماع هذه الالفاظ

ويسمى هذه الدائرة الثالثة دائرة
اول السموت لان الكوكب اذا كان على
هذه الدائرة لم يكن له سمت كما
ستعرفه صح

متعددة بل شخصا واحدا
وهى دائرة الافق ووسط
السماء واول السموت والثلث
منها يتغير ان فى بقعة واحدة
صح

ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور اليابسة وفي المثل ما يقعقع لي بالشنان
يعني ان هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة ونحوها من الجمادات هذا ما ذكره
ولقائل ان يقول لا اشكال ان الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن مكانها فلا بد ان
يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان وان يفرض فيما بينهما دائرة عظيمة هي في
حاق الوسط بينهما ويكون الكرة الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبيها دوائر صغار
موازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطوا متفاوتا جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطا مما
هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث
يتقاطع مناطقها اذا اعتبرت في كرة واحدة منها وح يفرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع
ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه واشباهها وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا
صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست من التخيلات الفاسدة كانياب الاغوال
وجبال الياقوت والانسان ذي راسين وينضبط بهذه الامور احوال الحركات في السرعة والبطوء
والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات ويتكشف بها احكام الافلاك والارض وما فيها من دقائق
الحكمة وعجائب الفطرة بحيث يتحير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا فهذه
فائدة جليلة تحت تلك الالفاظ يجب ان تعتبر بها ولا يلتفت الى من يزدري بها لمجرد العصبية
الباعثة على ذلك والله المستعان على كل حال المقصـــــد الثالث في فلك
الثوابت قد زعموا ان لها اي للثوابت مع كونها متحركة بالحركة اليومية تبعا لفلك الافلاك حركة خاصة بها بطيئة جدا
وانها يتم الدورة في ثلثين الف سنة هذا قول قد اشتهر فيما بين العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد
وقيل انها يتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة بناء على ان بطلميوس وجد بالرصد انها تقطع في كل
مائة سنة جزءا واحدا وقيل يتم الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبع مائة وستين سنة بناء
على ما وجد المتاخرون من انها تقطع درجة واحدة في كل ست وستين سنة وقيل يتمها في خمسة وعشرين
الف سنة ومائتي سنة على ان جماعة من محققي المتاخرين وجدوها تقطع جزءا واحدا في كل سبعين سنة
وهذا هو الموافق للرصد الجديد الذي بمراغة وانما حكموا باتمام الدورة فيما ذكر من المدد اذ قد
احسوا منها بحركة بطيئة بالرصد على درجة مختلفة كما عرفتها واعتقادهم انها تتم الدورة لدوامها على
تلك الحركة فقدروا بالحساب تمام الدورة في هذه المدة المختلف فيها كالخمساه وانما سميت ما علا السبعة
السيارة من الكواكب بالثوابت اما لبطو حركاتها فلا يحس الا بعد قرنيه النظر في احوالها المعلومة
بالارصاد بينها مدة طويلة ولذلك اختلف على الاوائل حتى زعموا ان الافلاك ثمانية وان الحركة

اليومية لكثرة الثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض في القرب والبعد والمحاذاة ولنختم
هذا البحث بفائدتين تنفعانك فيما سيأتيك بعد من اختلاف حركات السيارات في الرؤية سرعة و
بطوا واستقامة ورجوعا اذ لا بد لهذا الاختلاف من اصل يستند اليه الاول الفلك الموافق المركز ما
مركزه مركز العالم وهو مركز الارض ويكون له اي للموافق المركز سطحان يحيطان به من داخل وخارج
مما محدبه وهو المحيط به من خارج ومقعره وهو الذي يقابله والفلك الخارج المركز فلك يحيط بالارض
ليس مركزه مركزها بل يقع اي يميل مركزه الى جانب منها اي من مركز الارض ويكون الفلك الخارج المركز
في ثخن فلك آخر ويسمى ذلك الفلك الآخر المائل هذا انما يصح في خارج القمر فانه في ثخن موافق المركز مسمى
بالمائل وما عداه من السيارات سوى عطارد خوارجها في ثخن افلاك موافقة المراكز مسماة بالممثلات
واما عطارد فله كون الخارج في ثخنه الى المتممين احدهما حاو للخارج والاخر محوى له ويسميان بالمتممين اذ
بانضمامهما الى الخارج يتم الفلك الكلي الذي ذلك الخارج جزء منه وهما ليسا متساوي الثخن بل هما مختلفان
من غلظ سو يعد خروج مركز عن مركز العالم يتدرج ذلك الغلظ الى رقة اي ينتقص شيئا فشيئا ويدق
حتى ينتهي بنقطة مماسة للخارج المركز من احدهما وهو المتمم الحاوي لمحدبه اي محدب الخارج ومن الآخر وهو
المتمم المحوي لمقعره اي مقعر الخارج متبادلين حالهما المستدرج في اخذان اي مما ياخذان في ذلك الغلظ
المتدرج المنتهي الى ما ذكر حال كونهما متبادلين في الغلظ والرقة فيكون غلظ كل من المتممين في مقابلة
الرقة من الآخر بحيث يكون حجم مجموع المحوي الداخل في الخارج والحاوي الخارج عنه متساويا في جميع الاجزاء او سواد
لان رقة احدهما ينجبر بغلظ الآخر ويكون في الوسط منهما اي من المتممين حجمهما سواء اي يكون حجم وسط كل
منهما مساويا بالحجم وسط الآخر كما ان غلظ كل منهما ورقته يساوي غلظ الآخر ورقته ويكون مقعر
الداخلي المحوي موازيا بالمحدب الخارجي الحاوي ويكون مركزهما اي مركز المقعر والمحدب المتوا
واحدا هو مركز العالم هذا انما يصح اذا كان الخارج في ثخن فلك موافق المركز واما اذا كان في ثخن خارج
آخر كاحد خارجي عطارد فان هاتين السطحين المتوازيين يكون ح مركز ذلك الخارج الآخر وهذه
الاحكام المتعلقة بالمتممين كلها صحيحة سوى الحكم بان غلظ كل منهما يساوي مقدار خروج المركز اذ
الصواب ان غلظ كل منهما ضعف ذلك المقدار كما قام عليه البرهان ويشهد له ايضا التخيل الصحيح
بمنزلة ادنى مسكة والتدوير عبارة عن كرة سوى الكواكب غير شاملة للارض بل مركوزة في ثخن فلك
بحيث تماس محدبه بنقطة ومقعره باخرى وح يكون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك ولا التصور له اي
للتدوير مقعر اذ لا حاجة بنا الى مقعر فيفرض انه كرة مصمتة وتتحرك مركزه بحركة الفلك الذي
هو في ثخنه والذي حول مركز العالم ويرسم التدوير بمركزه المتحرك بتلك الحركة دائرة مركزها مركزه

كون الخارج في ثخنه اما
خارجان احدهما في ثخن
الممثل والآخر في ثخن الخارج
الاول كما سيعرفه وتسمى
ذلك الفلك الآخر بعاطفه
صح

زين

مركزه صح

الفلك الحامل للتدوير ان كان الحامل موافقا في المركز لمركز العالم كانت تلك الدائرة كذلك وان كان الحامل
خارجا كانت الدائرة ايضا خارجة المركز القاعدة الثانية الفلك الموافق المركز تقطع هو بل المتحرك بحركته
عند مركز الارض الذي هو مركزه في ازمنة متساوية قسيا متساوية من محيط الدائرة التي يتحرك عليها ذلك
المتحرك ويحدث عند مركز الارض زوايا متشابهة اى متساوية لان الحركة البسيطة الواقعة على نهج واحد
تقتضي ذلك ولا يختلف المتحرك على الموافق منه اى من مركز الارض قربا وبعدا بل يكون دائما متساوية
البعد عنه لانه مركز الدائرة التي يتحرك عليها فلا تحس فيه اى في المتحرك على الموافق بسرعة وبطؤ لان مركز
الارض ان فرض هناك احساس ولا فيما هو في حكمه كوجه الارض بالقياس الى الافلاك العالية اذ لا
قدر لنصف قطر الارض بالنسبة اليها واما الخارج المركز فانه لا يختلف منه اى من مركز نفسه قربا
وبعدا فانه يقطع حول مركز نفسه قسيا وزوايا متشابهة لما عرفت في الموافق لكنهما اى حركة الخارج تختلف
بالنسبة الى مركز العالم لان احد نصفيه اى نصفي الخارج وهو الذي فيه مركز العالم اقرب الينا وغاية القرب
منا عند نقطة في وسطه اى وسط هذا النصف لها اى بتلك النقطة تماس هذا النصف والخارج مقعر المايل
اراد به الفلك الذي يكون الخارج في ثخنه كما مر وتسمى هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد
منه اى من النصف الاول بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها يماس محدب
المايل وتسمى هذه النقطة الاوج فيرسم الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي
قوسا وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الرؤية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيرى ذلك المتحرك ابطأ
ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر على قياس ما تقدم فيرى المتحرك اسرع
لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها اطول لا محالة اسرع واما التدوير
فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في احد نصفيه الى التوالي من حامله اى موافقة لحركته في الجهة
فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان
الى جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركته اى حركة التدوير وحركة حامله فيرى اسرع
ويكون حركته في النصف الآخر الى خلاف التوالي من حامله فيكون المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة
حامله على حركته فيرى ابطأ بل ربما ساواه اى ساوى التدوير حامله في الحركة بحسب الحس فلا يبقى
لحركة الحامل فضل فيرى ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة البروج غير خارج عن محاذاته مدة
وربما زاد التدوير عليه اى على حامله في الحركة فيرى ذلك المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها
الى جهة مقابلة لها ولانه اى التدوير يتدرج المتحرك عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الى بطؤ في
النصف الآخر وذلك على التقدير الاول وهو ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون

بينهما

بينهما اى بين السرعة والبطؤ حركة وسطى ولانه يرجع الى خلاف التوالي بعد الاستقامة الى التوالي
ويستقيم ايضا بعد الرجوع وذلك على تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اى من
الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين احدهما منتهى الاستقامة ومبدأ الرجوع والآخر بالعكس وايضا
فاحد نصفي التدوير ابعد منا فيرى القوس المقطوع منه اى من النصف الابعد ابطأ لا اسرع كما
زعمه لان مقتضى البعد في نفسه هو الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اى منتصف النصف المذكور
هو البعد الابعد بالقياس الى مركز العالم ويسمى ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر اقرب منه
الينا فيكون القوس المقطوعة منه اسرع لا محالة ابطأ ومنتصفه اى منتصف النصف الآخر هو البعد
الاقرب بالقياس الى مركز العالم ويسمى الحضيض وقد ظهر بما ذكر ان الاسراع والابطاء ينضبطان
بكل واحد من اصلي الخارج وفلك التدوير وان الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط
باصل التدوير المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه على افلاك
سائر السيارة لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار الايام والليالي وما يتركب منهما مع ان اختلا فاتها
اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الى التعليم وهي اما على فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز
العالم او على فلك تدوير يحمله فلك موافق المركز والا اى وان لم يكن الشمس على احد الفلكين المذكورين
لم يختلف بعدا وقربا بالنسبة الى مركز العالم وما يليه من وجه الارض فلا تختلف سرعة وبطؤا كما علمت
والتالي باطل بالرصد اذ قد وجدوا به ان الزمان المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي
وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف السنة والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف
الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة يكون الشمس في النصف الاول ابطأ منها في النصف الثاني و
كيف كان الحال فله اى للكوكب الذي هو الشمس فلك اما خارج مركز ومايل اراد به الممثل الذي
يكون الخارج في ثخنه واما تدوير وحامل وله ايضا حركتان وهذا انما يصح على اصل التدوير اذ لا بد
هناك من حركتي التدوير وحامله على وجه يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما على اصل الخارج
فلا حاجة فيهما الى الحركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل
التدوير يتم بحركتين فان قلت لا بد لتحرك اوجها من حركة اخرى سوى حركة ممثلها فيكون لها على اصل
الخارج فلا حاجة فيهما الى الحركتين بل يكفيهما حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج ايضا حركتان قلت كلامنا
في مجرد السرعة والبطؤ ولا حاجة لها الى حركة اخرى وايضا اذا اعتبر تحرك الاوج فلا بد في اصل التدوير
من حركة ثالثة مستندة الى تحريك فلك البروج كما ذكره وللشمس اختلاف واحد هو سرعة في نصف من
فلكه بل في نصف بعينه من فلك البروج وبطؤ في نصف آخر بعينه لا يتغير ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج



الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر على اصل الخارج بان يكون الاوج في البروج الشمالية
فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطا حركة وفيما تقابلها اقرب واسرع واذا اريد
الابطاء والاسراع على هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الى قيود اشار اليها بقوله فلتفرض
التدويرين يتم دورة مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره يتعدد بعد مركز الخارج
عن مركز العالم ولا يبعد ذلك ان تفرض حركة الحامل شبيهة بحركة الخارج وفي جهتها بحيث يتمان
الدورتين معا وان تفرض حركة التدوير شبيهة بهما على وجه يكون في النقطة البعيدة الى خلاف جهة
حركة الحامل وفي النقطة القريبة الى جهتها ليكون الدائرة التي ترسمها مجموع الحركتين بل يرسمها مركز
الشمس بمجموعها بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين شيئا
واحدا بلا تفاوت الا ان بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة
ومن ان التدوير يستلزم مدارا خارج المركز المقصد الخامس في افلاك
القمر لما كان القمر يتلو الشمس في السرعة والابانة عقبها به وهو قد وجد لا كالشمس حيث يسرع و
يبطئ في جميع الاجزاء من فلك البروج لا كتخصيص اسراعه ولا ابطائه بجزء معين منه دون آخر نعلم
بذلك انه اي القمر على تدوير يتم دورة قبل دورة حامله فاذا افترضنا القمر في موضع من التدوير
والتدوير في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان هناك للقمر بواسطة التدوير
حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا عاد القمر الى موضعه بحركة التدوير قبل دورة حامله عادت
تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث
منه وهكذا ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطوء باجزاء معينة من
البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من البروج وذلك
باطل لان المعلوم بالرصد ان عودة اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان قليل فالصحيح
ان يقال يتم دورة بعد دور حامله ثم اذا انتقل سرعة الى سرعة وبطوء الى بطوء لم يكن مثله بل اسرع
او ابطاء يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه مع تفاوت قليل
نعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ يكون القسي المفروضة في التدوير المتساوية
في انفسها متفاوتة في الصغر والكبر بحسب القرب والبعد فيقع تفاوت في الحالة العائدة مع ان النظير بها
ثم وجد غاية سرعته في تربيعي الشمس فهو اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الحامل
المقتضي لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه
في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في تربيعها الثاني الى الخلاف

الشمس في نصف بعينه من فلك البروج ويبطي في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو يسرع صح

٢٥٢

فله فلك آخر سوى التدوير وحامله يحيط بذلك الفلك ويحرك اوجه الى خلاف جهة حركته وهو الفلك
الذي يكون الخارج المركز في ثخنه ويسمى المائل فيجتمع القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان
في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع ففي الاجتماع والمقابلة
يكون القمر في الاوج وفي غير الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر واوجه يتباعدان
عنها اي عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى الخلاف حتى
يتلاقيا في المقابلة ثم يتقاربان منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها ثانيا ثم ان منطقة
التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها مركز التدوير وهي
في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان القمر ملازما له لا يعدو الى الشمال
ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك دائما فيكون القمر ينخسف في كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير
بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل منها واللازم منتف بل تقاطعه
اي تقاطع منطقة المائل فلك البروج وتقطعه بنصفين على نقطتين تسميان العقدتين والجوزهرين
احديهما هي التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال من منطقة البروج وتسمى هذه النقطة الراس والنقطة
الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب من فلك البروج وتسمى الذنب بناء على
تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وتسمية طرفيه براسه وذنبه ثم
انا اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا آخر فيه بعد زمان طويل رأينا
الثاني من الكسوفين متأخرا من الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين
حركة الى خلاف التوالي فله اي للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة تحتها اي يحرك ذلك الفلك الآخر
العقدتين الى خلاف التوالي ولظهور حركته في الجوزهرين سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى
الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال
يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض
الشمالي ثم يتناقص ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر الى الذنب فيكون ثمة عديم العرض ايضا ثم
يصير ذا عرض في الجنوب كما وصفناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية العرض
الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال والجنوب سواء ثابت لا تتزايد ولا تنقص
ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض بعد مجاوزة العقدتين والتناقص بعد
مجاوزة المنتصفين على نسبة واحدة بمعنى ان العروض المتزايدة او المتناقصة متساوية
في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر من الراس مثلا يساوي العرض المتزايد



تنين بكسر التاء هو الثعبان وشكل في السماء صح

الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض الناقص الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي
يساوي العرض الناقص الجنوبي للجزء الخامس من المنتصف الآخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له اي للقمر
اربعة افلاك تدويره وهو مركوز في حامل خارج المركز وهو في ثخن مائل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك
موافق المركز مسمى بالمائل لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اي بذلك المائل فلك آخر موافق
المركز ايضا لمركز العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصفه الاسفل والى خلافه
في نصفه الاعلى وللخارج حركة الى التوالي وللآخرين اي المائل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي
وله وللقمر في الطول وهو ما بين المشرق والمغرب اختلافات ثلثة فاحدها هو الاختلاف الذي يكون بسبب
التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار بمركز
التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه فلا اختلاف
ح بسببه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من التدوير
لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية من الاختلاف
الناشئ من التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر اعني حركة مركز تدويره وتارة
الى ان يزاد عليه حتى يحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا الاختلاف هو نصف قطر التدوير
وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز التدوير اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطر
منه بعينه منطبقا على الخط المار بمراكز العالم والخارج والتدوير وبالاوج والحضيض والطرف
الاعلى من هذا القطر هو ذروة التدوير التي هي مبدأ حركة الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل
لها فهما حادثان في هاتين الحالتين مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج
والحضيض لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا
الى اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة ومقابلها محاذيين
لشيء من مركز العالم والخارج بل يحاذيان ابدا لنقطة اخرى كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى
وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة والحضيض المرئيين في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف
ليس بسبب كون حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين علم انيته ولم
يعلم لميته وثالثها الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده
بسبب حامله الخارج المركز فانا اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف
قطر التدوير كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان
في الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية

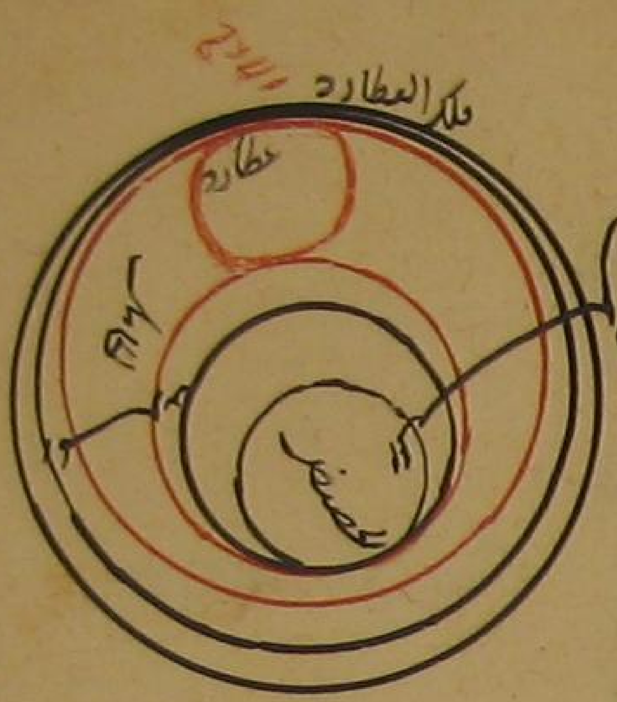
فانه يقع فيه ايضا تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزيادة اللاحقة بالاختلاف
الاول ولذلك جعل اختلافا ثانيا تابعا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال و
والجنوب اختلاف واحد كما تبين تبيينه لا يخفى على ذي فطرة سليمة ان كرة كالتدوير مثلا اذا
تحركت على محيط دائرة لمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور ثلثة
الاول ان يكون حركة الكرة متشابهة حول مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا لذلك
المركز كان خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز الثالث ان
يتساوى بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة ونحن نقول هذه الاصول التي قرروها في افلاك القمر



وحركاته يلزمها ان يكون القمر بل تشابه حركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر
تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج ايضا وان يكون تساوي قربه وبعده ايضا
عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط ثم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة
مركز تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين
لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك النقطة
واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال من جانب
الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوي بعد مركز التدوير عن
مركز الخارج فهو باق على حاله وانتفاء اللازم الذي هو تشابه الحركة حول مركز الخارج ومحاذاة
القطر المذكور له توجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر ثم انه اورد
على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من ان القمر لما علم له بالرصد احوال
مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه المذكورة المقتضية لتحقق تلك الاحوال
استدلال لوجوب اللازم الذي هو تلك الاحوال على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة
على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال اذا علم المساواة بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة
ههنا اذ يجوز ان يكون ثم وضع آخر مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات
المقتضية للاحوال المعلومة كما ان الوضع الذي بينوه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة
في اللوازم وليس انتفاء اي انتفاء الوضع الآخر ضروريا ولا مبرهنا المفصل السادس
في افلاك الخمسة الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة الى توالي البروج فيأخذ في
بطوء يتزايد ذلك البطوء الى ان يقف هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج اياما ثم يأخذ في الرجوع
الى خلاف التوالي متدرجا اي كل واحد منها في السرعة ويرجعها الى حد ما ثم يأخذ في البطوء في

ف رجوعها الى ان يقف ثانيا ثم يستقيم اى يتحرك الى التوالى متدرجا فى السرعة فى استقامتها
الى غاية وبعض ذلك الذى ذكرناه من احوالها انما فى جميع الاجزاء من فلك البروج اى لم يتخص
من استقامتها ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطئها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد فى كل منها
فعلم بما ذكر من احوالها انها فى تدوير يزيد حركته فى نصفه المخالف على حركة حامله كما مر فى الغاية
الثانية ثم اتفاق اى الكواكب الخمسة يكون غريبة من الثوابت فلحقتها مقارنة اياها ثم يفارقها متخلفة
لها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها يتحرك من المغرب الى المشرق والزهرة وعطارد
تقارنان الشمس مستقيمين ثم يتقدمان عن الشمس حتى يصيرا شرقيين عنها فيطلعان بعدها ويغربان
كذلك متباعدين فى هذا التشريق عنها الى حد ما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا
وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالى متقاربين منها حتى
يقارنانها راجعين مقارنة ثانية ثم يغربان اى يصيرا غربيين عنها فيطلعان قبلها لا بعدها كما ذكر
وكذا يطلعان قبلها متباعدين فى التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن صوب الرجوع الى سمت
الاستقامة حتى يقارنانها فى الاستقامة كما ذكرناه اولا فعلم بذلك ان مركز تدويرهما خاصة ملازم
لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويرهما فقط والبواقى من المريخ و
هى العلوية ليست كذلك فان رجوعها بل اواسطه انما يكون وهى فى مقابلة الشمس فهى فى الحضيض
كما ان اواسط استقامتها انما يكون فى مقارنة الشمس اياها وهى فى الذروة والكواكب الخمسة تختلف
بعدها الصباحى والمسائى كانه اراد به نصف قطر تدويرها وفى قوله عن الشمس الا فى الزهرة وعطارد يلغو ح
فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هى بحسب نصف قطرها والمسطور فى كتب الفن ان القسى
التى تكون التدويرية الطالعة كانت او الراجعة رجوعية او استقامية لم توجد متشابهة بل وجدت
فى بعض اجزاء البروج اكثر قدرا وزمانا وفى بعضها اقل قدرا وزمانا ولا يتصور ذلك الا بان يبعد
تدويرها من الارض تارة ويكون قريبة ونصف قطره اعظم فى الدورية ويبعد عنها اخرى فاذن
حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين ان لعطارد خارجا آخر يكون حامله فى ثخنه
فقال والبعد المذكور اى البعد الصباحى والمسائى عن الشمس الذى غايته نصف قطر التدوير كما
عرفت يكون لعطارد فى آخر الجوزاء واول الجدى اعظم مما له فى سواهما اى نصف قطر تدويره فيهما
اعظم منه فى سائر اجزاء البروج فهو اى تدويره فى اقرب الى الارض فهو فى هذين الموضعين فى الحضيض
من حامله فقد وصل فى زمن واحد الى حضيض حامله مرتين والاوج لا محالة مقابله فهو اى الاوج
اذا يتحرك الى المغرب اى الى خلاف التوالى اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد

الى الحضيض



الى الحضيض فى الدورة الواحدة الا مرة واحدة وقد بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق اى
الى التوالى كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج فى نصف الدورة ثلثة بروج وفى نصفها
تسعة وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير يتحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء فقد حصل فى
الحضيض ولو كان الاوج الذى هو مجتمع معه فى اول الحمل متحركا الى التوالى ايضا لزم ان يكون الاوج
قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدى بل آخر القوس فقد تحرك المركز ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما
يجتمعان فى الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل والاوج من اول الجدى الى الحمل فانعكس الامر
بينهما فلا يكون حركة شئ منهما متشابهة بل احدهما اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو باطل فتعين
ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالى حتى اذا وصل المركز الى تربيع الحمل على التوالى وهو آخر الجوزاء وصل
الاوج الى تربيعه على خلاف التوالى وهو اول الجدى فيكون المركز فى الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه
الثانى وهو اول الجدى وصل الاوج ايضا الى تربيعه الثانى وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا فى الحضيض
ولا شك انهما يلتقيان فيما بين التربيعين وقوله فيقابله سهو من القلم والصواب فيقارنه اى يقارن
الاوج مركز التدوير فى الميزان وفى الحمل وقوله ثم مركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز
الحامل له تحرك بحركة المخالف التوالى وتسمى فلك المحرك المدير لادارته مركز الحامل حول مركز ثم هذا
البعد الصباحى والمسائى فى الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه فى الحمل فهو اى تدوير عطارد فى الحمل اقرب
الى الارض منه فى الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه فى الميزان فهناك يجتمع الاوجان ويكون
نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما فى الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل مع حضيض المدير
فلا يكون نصف قطره فى ذلك الصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت فهى اى الشمس فى الاعتدالين فيعلم
هذا الاختلاف اذا رصدنا كسوفين وهى فيهما ليظهر ذلك فى العقود الطويلة فهى اى الثوابت
متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل عطارد توافقها اى توافق
الثوابت فى تلك الحركة قدرا وجهة فهو اى ذلك التوافق مما لا يجاد المحرك وهو كرة الثوابت مثلا
واما توافقها اى توافق المحركات المتعددة فى الحركة بان يوافق الحركة الصادرة من بعضها الحركة
الصادرة من بعض آخر جهة وكما اذا افرض ان محركات تلك الاوجات هى الممثلات ثم ان عرض
الزهرة وعطارد ليس ثابتا كالقمر بل عرض مركز تدوير الزهرة شمالى ابدا وعرض مركز تدوير
عطارد جنوبى ابدا واما عرض مركز جرميهما فقد يكون فى الزهرة جنوبيا وفى عطارد شماليا ثم انه صور
كيفية ما ذكره بقوله كان المنطقتين من مدارى مركزى تدويريهما تميلان فى جهتى الشمال والجنوب
فاذا كانت الزهرة بل مركز تدويرها على الراس كان مدارها منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا

اذا جاوزت الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا
عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها ويتباعد المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويره الى
غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين ثم يتقرب مداره منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها
وهي اي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير النصف الآخر الذي كان جنوبيا وقد صار هو
الآن شماليا وصار النصف الآخر الذي قد يحرك عليه في الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها الى ان يبلغ الى
غاية ما هي منتصف هذا النصف ثم يتقارب اليها حتى ينطبق عليها ويتبادل نصفاه في الجهة وهكذا دايما
فيكون مركز تدوير الزهرة دايما اما على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون
عند الانطباق في الذنب ويتجاوز الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتجاوز الى النصف
الآخر الذي كان شماليا وقد صار الآن جنوبيا فمركز تدويره دايما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها
ثم لهما اي للزهرة وعطارد عرضان آخران متغايران لعرضهما بسبب مدار مركز تدويرهما على الوجه الذي
صورناه فان القطر من تدويرهما المار بالذروة والحضيض ينطبق ثانية على المنطقة كانه اراد بالمنطقة
مدار مركز تدويرهما فان انطباق ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة
البروج في العقدتين اذ هو هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج منطبقتين ولذلك امكن
لجرم الزهرة عرض جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه وكذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين
من تدويرهما القاطع للقطر المار بالذروة والحضيض منه له ايضا ميل يقتضي عرضا وكيفية سطوره
في كتبهم ولقد احسن في هذه الحوالة ولو عمها في اكثر المباحث السالفة وترك تفاصيلها لكان احسن واحرى
لان التوضيح لها على الوجه الذي اورده اوجب انتشار الكلام وصعوبة الفهم وتذييلها بمباحث اخرى يوجب
زيادة في الصعوبة فلذلك اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكر في الكتاب والله الموفق للصواب
واعلم انهم لما اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون دورية متشابهة تحيروا في مبادي هذه الاختلافات
المعلومة بالمشاهدة او الرصد في هذه الكواكب ولم يثبتوا اي لم يتكلموا فيه اي في ذكر المبداء بذات بسيطة
اي بكلمة كافية شافية والذي يحيي بالهدم على قاعدتهم في هيئة افلاك عطارد بعدما قدمناه من
ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اي تلك القاعدة
تستلزم حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه والمدرك بالرصد خلافه فانا وجدت
اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك النقطة مركز معدل المسير وهي
بين مركز العالم ومركز الخارج الذي هو المدير ومثل هذا الاشكال وارد على افلاك العلوية والزهرة ايضا
والذي يحيي بالهدم على قاعدتهم في الكل ان حركات الافلاك اراد به على رايهم لما داموا مع ان تختلف تلك الحركات بحسب

اختلاف

ثابتة صح

اختلاف ما يتعاقب عليها اي على الافلاك من ارادات جزئية لا بد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما
سبق انها اي ان الغرض لا يكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي وايضا حالة ذلك كله الى القادر المختار
فانها منجاة عن هذه الاشكالات وامثالها كما نبهت عليه القسم الثالث من الاقسام الخمسة في الكواكب وكلها
شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كدر في نفسه يظهر كمودته اعني قتمته الغبرية
من السواد عند الكسوف وليس منيرا بذاته بل نوره من الشمس لاختلاف اشكاله النورية بحسب قربه
وبعده منها فيحدس من ذلك ان نوره مستفاد من ضوء الشمس فقيل هو على سبيل الانعكاس من
غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الآخر
اذ على الوجه الاول لا يكون جميع اجزائه مستنيرا لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب
ومنهم من قال كسف بعض الكواكب لبعضها يدل على ان لها لونا وان كان ضعيفا فلعطارد صفرة و
للزهرة درية اي بياض صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة
وفيه اي في هذا القسم مقاصد خمسة الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضي من الشمس فنصفه
المقابل لها ابدا مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها كان وجهه المضيء
اليها دوننا فلا نرى له ضوءا اصلا وكانت حينئذ دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين المرئي وغير المرئي
منه منطبقة على دائرة الضوء تزول لا محالة بزواله اي زوال القمر عن المسامتة اي مقارنته للشمس فيبعد
الانطباق بينهما اي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع بين الدائرتين يقع شيء من الوجه
المضيء مستدق بين نصفيها ويرى قوسا من الوجه المضيء فهذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يتكثر
بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من المضيء الوجه المضيء عظما حتى يصير الوجه المضيء بتمامه الينا و ذلك
عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما وح ينطبق الدائرتان مرة اخرى فنراه بدرا كاملا كدائرة
تامة ثم ان النيرين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان من الجانب الآخر فيتقاطع الدائرتان مرة اخرى
وينحرف عنا شيء مستدق من الوجه المضيء فينتقص كمال البدرية وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى
نرى منها شكلا هلاليا في جانب المشرق ثم يخفى بالكلية وهو المحاق وانما لا نرى القمر يوما واكثر بعد
المفارقة وقبلها لضعف ضوئه ودقته وقربه من الشمس مع ضوئها الغالب الساتر لما يقرب منها
فيمتنع القمر لهذه الاسباب من ابصاره واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثنتي عشرة درجة
فانه يرى عادة مستمرة وربما يرى باقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق
وقوة الباصرة المقصد الثاني خسوف القمر وهو انه قد يكون القمر مقابلا للشمس
بقرب العقدتين فيكون الارض واقعة بينه وبين الشمس فيمنع الارض ضوءها عنه فيرى مظلما

فتمة بالضم نوع من الالوان ح

ومن اي الدائرة الفاصلة بين
المظلم والمضيء منه وبعرض دائرة
الرؤية ثابتة وتحول دائرة
الضوء بتحوله صح

كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس فيقع الظل الناشئ من الارض مخروطا
قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء فلك البروج مقابل للجزء الذي حل
فيه الشمس فان لم يكن للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين انخسف كله لانه اصغر
من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ويمكث فيه زمانا وان كان له
عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل وهي الدائرة الحادثة
على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي يرى كدائرة خارجا الى ان يقطع المخروط لم ينخسف القمر
بل ماس الظل من خارج كدائرتين متماستين وان كان ذلك العرض اقل من مجموع النصفين المذكورين
انخسف بعضه وذلك بقدر تقاطع القطرين اي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاقل
يساوي فضل نصف قطر الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن
له مكث وان كان اقل من ذلك الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل والله اعلم

الفصل الثالث في كسوف الشمس فنقول عند اجتماع القمر بالشمس في النهار
اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب بيننا وبين الشمس لوقوعه على الخط الخارج من
ابصارنا اليها فلم نر ضوء الشمس بل نرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فيظن ان الشمس ذهب ضوءها
وهو الكسوف فليس الكسوف تغير حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر ولذلك امكن ان يقع كسوف
بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها وان كان اصغر منها
وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطع الزاوية التي يوترها الشمس كلها فيحتجب به عنا بتمامها وربما تكون
الشمس وقت انكسافها في حضيضها فلقربها منا نرى اكبر ويكون القمر في اوجه فلبعده
عنا نرى اصغر منها فلا يكسف جميع صفحتها بل يبقى منها حلقة نور محيطة به وقد روي انها اي الحلقة
النورانية رئيت على وجهها في بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي
فان كان ذلك العرض بقدر مجموع نصف قطريهما لم يكسفها وان كان اكثر منهما فبطريق الاولى وان كان اقل
منهما كسفها بقدر ذلك كما لا يخفى واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اي تلك الكرة تدور على مركز نفسها بحركة
مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة فبدرا والمظلم كما في حال المقارنة
فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء هلاليا ونصف دائرة واهليلجيا ويبطله اي يبطل
قول ابن الهيثم ما ذكرناه من امر الخسوف فان كان هذا الاحتمال يستلزم ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف
وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اخذ المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم

اجزا

اجزاء فلا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكروه بعد تسليم الاصول التي بنوه عليها ان يبقى هذا الاحتمال
الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر لمنافاته الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية في تلك
التشكلات ولعل ثم سببا آخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكروه وما ذكرتموه لكننا لا نعلمه كان
يكون مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر فينخسف به في بعض استقبالاته ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف
ودوام نورها في الكواكب يجوز ان يكون لحلول الفاعل المختار النور في الشمس والقمر في اكثر الاوقات
وعدم خلقه النور فيهما احيانا وخلقه اياه في باقي الكواكب دائما واستضاءتها اي ولا استضاءة
الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا وان كانت مضيئة
جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة ببعض الاجرام السماوية المظلمة ثم يتغير الحال فيهما دون باقي الكواكب
وكيف لا يجوز هذا الاحتمال والحال ان هناك احتمالا آخر ابعد منه وهو انه لا يلزم كون تلك
الكواكب المستورة عنا نيرة في انفسها بل ربما يكون مقابلتها للكواكب المحسوسة توجب ذلك النور فيها كما
في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا

الفصل الرابع في محو القمر المشاهد
في صفحته وفيه آراء الاول قيل خيال لا حقيقة فيه قلنا فيختلف الناظرون فيه لاستحالة توافقهم كلهم في
خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال والبحار وغيرها قلنا فيختلف
باختلاف القمر في قربه وبعده والحال انه لا ينطبع فيه الثالث هو السواد الكائن في الوجه الآخر قلنا فلا
يرى منعطفا الرابع هو سحق النار للقمر قلنا لا هو مماس للنار لانه مركوز في تدويره وهو في ثخن حامل
وبينه وبين النار بون بعيد ولو فرض انه في حضيض الممثل ويرمع كونه في حضيض الحامل لم يتصور
هناك مماسة الا بنقطة واحدة ولا هو قابل للتسخين عندكم فكيف يسحق بها الخامس هو جزء منه لا
يقبل النور كسائر اجزائه القابلة له قلنا فاذن لا يطرد القول ببساطة الفلكيات اذ القمر ح مركب
من اجزاء متخالفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس هو
وجه القمر فانه مصور بصورة انسان اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف وفم
قلنا فيتعطل فعل الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان الفم لدخول الغذاء و
والانف لغاية الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس للقمر فايدة شيء من ذلك فيلزم التعطيل
الدائم فيما زعمتم انه احسن النظام وابلغه السابع هو اجسام سماوية مضلومة مختلفة معه في
تدويره غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصح للتعويل

الفصل الخامس في المجرة وهي الدائرة البيضاء المسماة بسبيل التبانين
قيل احتراق حلت من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان السابقة وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة

عند العوام

بالحرارة والاحراق وكان الفلك قابلا للتاثير والاحراق وقيل بخار دخاني واقع في الهوآء
ويرد عليه انه يلزم اختلافها في الصيف والشتاء لقلة المدد في احدهما وكثرته في الآخر وقيل كواكب
صغار متقاربة متشابكة لا يتمايز حسا بل من شدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال
الآمدي والغرض من نقل هذه الاختلافات ابدا ما ذكروه من الخرافات ليتحقق ويتبين للعاقل الفطن
انه لا ثبت لهم اي لا حجة لهم فيما يقولون به ويعتقدونه ولا معول على ما ينقلونه من اوايلهم ويعتمدونه
وانما هي خيالات فاسدة وتمويهات بارزة تظهر ضعفها باوايل النظر ثم التعصب بالتعصب لعبير والله اعلم
القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ثلثة عشر الاول الناظرون من الحكماء على انها اربعة
اقسام خفيف مطلق يطلب المحيط في جميع الاحياز اي اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز العناصر
المغايرة لكان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة بالحس حرارة شديدة في الغاية ولذلك كانت طالبة
لمقعر الفلك ويابسة لانها تفني الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل اليبس قد يفسر بعسر
قبول الاشكال وتركها لها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك قلنا ذلك الذي ذكرتم انما هو
فيما عندنا من النيران وهي مغلوبة بالهوآء فلذلك كانت سهلة القبول والترك فلم قلت ان النار البسيطة
التي عند المحيط كذلك وخفيف مضاف يقتضي ان يكون تحت النار وفوق الآخرين وهذا الاقتضاء هو
حقيقة الاضافة الى العنصرين الآخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وحدها وهو الهوآء وانه حار
رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه لاحس منه بالكيفيتين وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى سائر
العناصر وما يعرض له اي للهوآء من البرد انما هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز
على معنى انه يقتضي انطباق مركزه على مركز العالم فهو اذا ترك وطبعه في اي حيز كان من احياز
العناصر المغايرة له طلبه وهي الارض باردة يابسة وكيفيتها احس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق
الارض وتحت الآخرين وهذا الذي ذكرناه هو حقيقة الاضافة الى العنصرين الآخرين وان كان
خفيفا بالنسبة الى الارض وحدها وهو الماء بارد رطب بالطبع على ما مر من التقرير وطبيعته الجمود
لان طبيعته البرد وانه يوجب جمود لكن الشمس تذيبها فالواو على الترتيب المذكور يكون العناصر المتناسبة
متجاورة والمتضادة كالنار والماء وكالهوآء متباعدة وما كان فيها الطف فهو الى الفلك اقرب
وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوضع المحكم الذي عليه الوجود قال المصنف المناقضة لما ذكره
ان يقال لم لا يجوز ان لا يكون اربعة بل اكثر احد الاقوال التي تذكرها اذ قيل هي واحدة واختلفوا
في تلك الواحدة على ستة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها اذ لا جسم اصرف في طبيعته
من النار وان الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكاينات ولانها تحيل الغير الى طبعها وحصلت البواقي

من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجه متفاوت الثاني انه الهوآء لرطوبته ومطاوعته للاشكال
ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهوآء النار بالحرارة الملطفة
فهي هوآء الطف بالحرارة والباقيان بالبرودة المكثفة فهما هوآء متكاثف تكاثفا متفاوتا الثالث
هي الماء اذ قبوله التخلخل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تخلخله الهوآء والنار ومن تكاثفه
الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس البخار لتوسطه
بين الاربعة في اللطافة والكثافة فبازدياد لطافته يصير هوآء ونارا وبازدياد كثافته ماء
وارضا وقيل ليست واحدة بل لا بد من التعدد فيها لان التركيب في الكاينات يستدعي تعدد
ما منه تركيبها فاثنان على ثلثة اقوال الاول هما النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها
في غاية الثقل والبرودة والهوآء نار مفترة والماء متخلخلة بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هما الماء
والارض لافتقار الكاينات الى الرطب للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس لحفظ على الاشكال
الحاصلة الثالث هما الارض والهوآء لمثل ذلك فان الهوآء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض
يابسة حافظة لها فالماء هوآء اشتد تكاثفه والنار هو اشتد حرارته وقيل العناصر ثلثة هي
الارض والماء لما مر من افتقار الكاينات الى رطب ويابس والنار لتحرك الحرارة المدبرة وقد وقع في كلام
بعضهم ان الثلثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما مر بل هي اجسام
وفي كلام الآمدي جواهر صلبة غير متجزية لا نهاية لها وقيل اصول المركبات هي السطوح لان التركيب انما
يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة ولا يكفي في اثبات كون العناصر
اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال الخمسة المنافية له بالحجة بل لا بد في اثباته ابطال الجميع
وهو مما لا سبيل اليه سلمنا بطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة اذ
لقايل ان يقول لم قلتم ان الاجسام ليست متجانسة ويكون الاختلاف فيما بينها لا في الصور
المقومة والطبايع الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار سلمنا انها اربعة لكن لا نسلم ما ذكرتم من
احوالها بل نقول فلم لا يجوز ان يكون كلها خفيفة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز
ويكون ما فيها من التفاوت في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فالاعلى اسبق الى المركز
من الثقيل الطالب له ايضا والاخف الى اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الا ترى ان
الاجسام الارضية المتشاركة في اصل الثقل تتفاوت احوالها بتفاوتها في مراتبه فبعضها يترسب
في الماء الى تحت وبعضها يغوص فيه ولا يترسب وبعضها يطفو عليه ثم نتنزل بعد تسليم وجود
النار في الجملة لم يقم دليل على وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم واما المشاهد اشتعالات كدخان

لبعض الاجسام الى النار كما عند الابراج والاحراق لا بقال الشهب دالة على وجودها لانا نقول جاز ان يكون هوا حار بنقض استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كونها وان سلم وجود كرة النار فما الدليل على ان البسيط منها يصعب تشكله حتى يثبت يبوسة النار وهل الى ذلك طريق الا التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما افتقارها الرطوبات عن الاجسام فلا يدل على كونها يابسة في جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اى افناء الهواء للرطوبات عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلنا فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور فيه الاجزاء النارية مع انه ينفي الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع به اى بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المفني في ذاته لانه موجود بدونها كما في الهواء وعليكم الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحر ولا يبوسة ولا بكيفية من الكيفيات ثم لا نسلم ان الهواء حار بل هو بارد بطبعه وانما يستفيد الحر من اشعة الشمس المنعكسة اليه من الارض فلذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرا لضعف الانعكاس اليه وهكذا كلما زاد ارتفاعه فلا جرم ظهر برده حتى يصير زمهريرا في غاية البرودة قلنا فلم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس له بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الارضية المائية التي عادت الى برودتها الطبيعية ولم يصل اليها اثر الانعكاس ولا نسلم ايضا انه رطب فانكم اتفقتم على ان مخالطة الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء الترابية لا تستمسك بمخالطته ثم لا نسلم ان طبيعة الماء الجمود ولو كان كذلك كان باطن الماء لاتحاده اقوى من ظاهره وظاهر عند العاقل ان جموده ببرد الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف تجمعون بين قولكم طبيعته الجمود مع قولكم برطوبته فان قلتم لا منافاة بين القولين لانه سهل التشكل في نفسه اذ يكفي في ذوبانه الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة مثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا باطل قطعا اذ مع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا سهولة وذوبانه المستلزم لها مستند الى امر خارج ولئن نزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اى قابلا للذوبان بادنى سبب من الاسباب غاية ما في الباب ان تلك الاسباب لم تقل وقوعها او لم يقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم وح جاز ان يكون الارض رطبة

المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية اما في الطول اى فيما بين المشرق والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت الى المغرب كان طلوع

اقرب

الشمس وسائر الكواكب عليها متأخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التأخر في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا ان الكرة وانما قلنا بذلك التأخر لانا لما رصدنا خسوفا بعينه ذو وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا اخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اى عن البلاد الاولى بمسافة معينة من الفرسخ قبله اى قبل اخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها اى عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل اخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها اى طلوع الشمس على الغربية متأخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاولى عند طلوع الشمس وفي الثانية قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اى فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بحسب ايغاله فيه على نسبة واحدة حتى يصير بحيث يراه قريبا من سمت راسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت تخفى عنه ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك الواغل في الجنوب بالعكس من ذلك واما فيما بينهما اى بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار وغوله في الشمال وقس على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بانه تضاريس صغيرة على كرة كبيرة فلا يقدح في اصل الكرية الحسية المعلومة بما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته اليها كخمس سبع عرض شعيرة على كرة قطرها ذراع والصحيح كما ان يقال فان جبلا ارتفاعه نصف فرسخ الى الف او يحذف لفظ الخمس والاعتراض على هذا الجواب ان يقال هب ان ما ذكرتم كذلك فما قولكم فيما هو مغمور بالماء اذ لا يتأتى فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كريا فالباقي كذلك لانها طبيعة واحدة قلنا فالمرجع الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية ولا شك انه يمنعها التضاريس وان لم نظر تلك التضاريس للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرية الحسية في السطح الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى البساطة

المقصد الثالث قالوا والماء ايضا كري لوجوه ثلثة الحد الاول ان الساير في البحر يرى راس الجبل قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لستر تحدب الماء على هيئة حدبة الاستدارة له عن الرؤية لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستر

ايغال هو السير السريع توغل اى بعد وواح ايغال تيز رفتن توغل دور شدن وديمي حراثم

اخرى ج

وفيه نظر لان هذا الاستدلال رياضي ويكون الاستدلال بهم برهان انى وهذا برهان لمى لانه استدلال من البساطة لا الكرية

كالهواء لانا نقول ذلك الذي ذكره انما هو في الماء البسيط الصرف وهذا الماء الشائب
مخالطه اجزاء من الارضية ولذلك ملوحته فله لون ما كسائر المياه المرئية لنا الوجه الثاني
الماء المدفوع الى فوق يعود كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا فان قطراته بشكل
الكرة فدل على ان طبيعته تقتضي الكروية وانما يتم ذلك اذا ثبت كونه كرة حقيقية والحس لا يعتمد عليه
في مثله ويمكن ايضا ان ذلك لطبعه لا لمصادمة الهواء اياه من جوانبه او تدحرجه في التراب او
سبب اخر لا نعلمه ثم انهم اي المتمسكين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون يزعمون ان الماء ايما كان نحو
قطعة من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المكان الطبيعي للماء وعليه يبتنى حكاية الطاس في قلل الجبل
وقعر البئر كما سبق وهذا المبني عليه لا يعطيه اي لا يفيد الفرع الذي بني عليه لجواز ان يكون هناك
مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض
من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه وظهور الكواكب واختفائه والله اعلم

الفصل الرابع الارض في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق
على مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه
ولولا انه اي الثقيل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فترى
الكواكب هناك اكبر وفي نفس الجوانب الابعد منها فترى الكواكب فيه اصغر ونقول لكن في زعمنا ذكره
لم لا يجوز ان يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب تغير الحجم له اي لذلك القدر
محسوسا وهو اي قدر الخروج مع كونه موجبا لتفاوت غير محسوس في الكواكب مقدار غير قليل في نفسه بل
هو كثير

الفصل الخامس ليس للارض عند الافلاك
قدر محسوس فالخط اي الخارج من مركزها الى نقطة ما على الفلك كمركز كوكب والخط الخارج من الباصرة الى الكواكب
التي هي في حكم سطح الارض وان كانا يتقاطعان على تلك النقطة ضرورة بزاوية حادة من جانب الارض
ثم يتفاربان على زاوية اخرى مساوية للاول ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما يقعان منه (ثم يتفارقان ح)
على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما لا تفاوت في الحس كان احدهما انطبق على الاخر
وصار موقعهما واحدا ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان الظاهر
والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض في حكم
دائرة واحدة منطبقتين مع ان مقدار نصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي طلوع
كل جزء مع غروب نظيره لا قبل حتى يكون الظاهر اكبر ولا بعد حتى يكون الخفي اكبر وهذا الذي ذكرناه
انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فللارض بل لنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك كان له

في الحس

وفيه نظر لان الظاهر من قوله ثم انهم يزعمون اعتراض على الآخر يعني دعواهم هذا لا يفيدها دليلكم الذي هو الماء المرمي الى فوق لانه لا يقتضي ان يكون مركزها مركز العالم فقط

في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر
في تلك الدائرة وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر غير الموضع المرئي له فيها
وهو ما ينتهي اليه الخط الخارج من الباصرة مارا بمركزه وانما اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع
المذكور وهو تقاطعهما على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما مر لكنها معتبرة في الحس ههنا
لقرب القمر الموجب لكبر الزاوية وذلك الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع
فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف في الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت
يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين المتقاطعين ما كان مبداه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج
من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت
الراس لم يكن له اختلاف منظر لاتحاد الخطين ح واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد
عن الافق واقرب الى سمت الراس لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد ينقسم
اختلافا في طول الكوكب وعرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض تمران بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا
وقعتا على نقطتين من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف
القوسان الواقعتان منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف
العرضين الحقيقي والمرئي واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في
الطول لان الدائرتين متحدتان ح فيتحد النقطتان على فلك البروج ويكون ح اختلاف منظره هو
اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله
فاذا اعتبر اي القمر نازلا والصواب ان يقال صاعدا بان يكون في الربع الشرقي من
وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدا على ما نزل والصحيح ان يقال على الحقيقي بذلك القدر
من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما صورناه فزاد ذلك القدر
على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ينقص ذلك القدر من الطول المرئي
فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبر صاعدا بل نازلا بان يكون القمر في الربع
الغربي من وسط سماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي تزداد ذلك القدر على المرئي ليحصل
الحقيقي او ينقص من الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد
من الاصل والعكس هو ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى
المشرق وليس لشيء من الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف
اصلا وربما يستخرج بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليان فقد

مرانه لم يعلم حالها فى اختلاف المنظر المفصل السادس فى ان الارض ساكنة وقيل
هاوية اى متحركة الى السفل ابدا فلا تزال الارض تنزل فى خلاء غير متناه لما فى طبيعتها من الاعتماد والثقل
الهابط وبطلانه ببيان تناهى الابعاد التى يتصور حركة الجسم فيها سيما عند من يبطل الخلاء وايضا لو كانت
هابطة لوجب ان تصغر اجرام الكواكب كل يوم فى حسنا ولو فرضت صاعدة دائما لكنا كل يوم اقرب
الى الفلك فكان يزداد عظم الكوكب فى الرؤية وقيل انها تدور متحركة على مركز نفسها من المغرب الى
المشرق خلاف الحركة اليومية التى اعتقدها الجمهور والحركة اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما
تتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الارض الوضع من الفلك بالقياس الينا دون اجزاء الارض
اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين منها فاذا تحركت من الغرب الى الشرق ظهر علينا
من جانب المشرق كواكب كانت مختفية عنا بحدبة الارض وخفى عنا بحدبتها من جانب المغرب كواكب
كانت ظاهرة علينا فتظن لذلك ان الارض ساكنة فى مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون ترى متحركا من
المشرق الى المغرب بل ليس ثم فلك اطلس حتى يتحرك بالحركة اليومية على خلاف التوالى وذلك كراكب
السفينة فانه يرى السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه
حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن فى مكانه اى ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذلك
يرى القمر سائرا الى الغيم حيث يسير الغيم اليه وكذا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا مع حركته من امور
قد سامنا فى غلط الحس وابطلوا ذلك اى تحركها على الاستدارة كما زعم هذا القائل بوجوه ثلثة الاول
ان الارض لو كانت متحركة فى اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغى ان السهم اذا رمى الى جهة حركة الارض
وهى الشرق ان لا يسبق موضعه الذى رمى منه بل يسبقه الارض وذلك لان الارض على ذلك التقدير
تقطع فى ساعة واحدة الف ميل وفى عشر ساعة مائة ميل ولا يتصور فى السهم وغيره من المتحركات
السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغى للسهم اذا رمى الى خلاف حركتها ان ٤٧٩
تمر عن الموضع الذى رمى منه ويتجاوزه بقدر حركته وحركة الارض جميعا واللازم باطل لتساوى
المسافة التى يقطعها السهم فى الجانبين بالتجربة الوجه الثانى الحجر يرمى الى فوق فيعود الى
موضعه الذى رمى منه راجعا على خط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر ينزل عن
مكانه الى الجانب المغرب بقدر حركة الارض فى ذلك الزمان الذى وقع فيه حركة الحجر صاعدا وهابطا
والوجهان ضعيفان لجواز ان يشايعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر وغيرهما
فى الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شئ من ذلك فان السهم حينئذ يتحرك بحركة الارض
تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذى رمى منه فى الجانبين الا بحركة نفسه فيتساوى

المسافتان

المسافتان وكذلك الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا اليه وعمدتهم فى
بيان ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل
مستدير فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها
وهو اى وجوده فيها مبنى على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق الطبيعى
كهى لا معه وقد عرفت ضعفه فى مباحث الخلاء كما اشير اليه فى مباحث الميل ثم لا نسلم تنافيهما اى تنافى
الميلين حتى يلزم التنافى بين المبدأين لما بينا من اجتماعهما فى الدحرجة المفصل
السابع ما يوازى من الارض معدل النهار اى الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة فى سطح
معدل النهار الموازية لمحيطه تسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية
فيه بنصفين على قوائم لمروره بقطبى المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك فى جميع
السنة سواء لتساوى قوسيهما الواقعة احدهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت
الا باختلاف حركة الشمس فى السرعة والبطء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس به ولا
يلتفت اليه واما فى غير ذلك الموضع الذى هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا
لا على قوائم لانهما دائرتان عظيمتان لم يمر احدهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو
حين ما يكون فى احد الاعتدالين فى اول الحمل او الميزان يتساوى الليل والنهار ويقطع الافق
هناك ساير المدارات اليومية بنصفين اى بقسمين مختلفين اعظمهما اى اعظم القسمين هو الظاهر
الذى يكون فى جهة القطب الظاهر واخفى الذى يكون فى جهة القطب الخفى فالشمس فى اى جانب كانت
من جانبى الشمال والجنوب كان نهارهم اى نهار الذين فى ذلك الجانب الذى فيه الشمس اطول من
ليلهم وفى الجانب الآخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت فى جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا
كانت فى الجنوب كان ليل الشماليين اطول وفى خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية اى منتصبة
غير مائلة فالكوكب المتحرك بها يرتفع عن الافق منتصبا لا لميل الى شمال او جنوب ويسمى افقه مستقيما
وتسامت الشمس رؤس اهل البلاد التى هى عليه اى على خط الاستواء فى السنة مرتين وهى اى المسامتة
مرتين عند كونها فى الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعدها اى بعد
راسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين فلهم شتاآن مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف
ربيع وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك اى كالخط المواضع
التى بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت رؤسهم مرتين وهى عند
كونها فى نقطتين من فلك البروج تساوى ميلهما فى جهة البلد انحطاط المعدل عن سمت راسه وكذا فصولهم

الجانبين

ثمانية الا ان الفصول لا تكون متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين
فيكونان في حكمه فتقل هناك عدد الفصول وتطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت
رؤسهم في السنة مرة واحدة ويكون فصولهم اربعة متساوية وفيما جاوز ذلك لا تسامت رؤسهم بل
تكون متباينة في احد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الاربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي
ابدي الظهور فيها لا تغرب الشمس هناك دورة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة ومرّ اي هذه
الدورة حيث ما يكون الشمس في الانقلاب الصيفي ولا يخفى عليك ان هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي
ابدي الخفاء لا تطلع الشمس فيها دورة واحدة بل يكون مدتها ليلا على عكس المدار الاول ولا حاجة في
ذلك الى اعتبار مواضع اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس
دورة واحدة فيكون الليل ح اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون
مدارا صيفيا بالقياس اليه بل مدار شتويا واعتبار كونه مدار صيفيا في موضع آخر لا يخلو عن ركاكة وفي
المواضع التي يمر قطب البروج على سمت رؤسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق
اذ يتحد ح قطبها وقطب الافق ويماعظيمتان على كرة واحدة فاذا مال القطب اي قطب البروج بحركة
الكل الى الانحطاط نحو المغرب ارتفع عن الافق نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة ولهذا
اذ حال افتراق العظيمين يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون مدار الصيفي
فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي ابدي الخفاء من بعضها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت
رؤسها وفي المواضع التي تجاوز هذه المواضع المذكورة ولم تصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة
يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا تغرب وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي
الخفاء لا يطلع ويسهامه الجانبين قوسان اخريان يتوسطها الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها
اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا
يطلع مستقيمة وتغرب منكوسة اي تطلع اوائل البروج قبل اواخرها على الاستقامة ويغرب اواخرها
قبل اوائلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي تطلع منكوسة وتغرب مستقيمة وفي هذه
المواضع الثلثة لفظ الثلثة اما زائدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار الانقلابين وما
تحت الانقلابين وما جاوز ذلك ولم يبلغ القطب تكون الحركة اليومية حمايلية وسمي افقها مائلة
وحيث يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق لاتحاد موضعان
قطبيهما وكذلك كون اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مارا بمركز قائما على سطح
الافق هناك يكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل

في جهة القطب

في جهة القطب الظاهر فوق الارض دائما والنصف الآخر منها تحته دائما ولا يكون هناك للكواكب ولا
لشيء من النقط المفروضة على الفلك طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركاتها الخاصة فتكون السنة كلها
يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي
ليل وهاتان المدتان يتفاوتان بسبب الاوج والحضيض فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل
وتحت القطب الجنوبي اقصر الا ان الشمس تدور بحركة الكل في اربع وعشرين ساعة من موازاة نقطة
معينة من الافق الذي هو المعدل الى ان تعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة لتلك النقطة ويزداد
الشمس ارتفاعه عن الافق في ثلثة اشهر ويكون غاية ارتفاعها بمقدار الميل الكلي ويزداد انحطاطها عن
غاية الارتفاع تحت الافق في ثلثة اشهر اخرى ايضا حتى تغرب ويكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي
يزداد انحطاطها عن الافق في ثلثة اشهر الى الغاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم يرتفع عنها في ثلثة اشهر
حتى يصل الى الافق

المفصل الثامن

في سبب الصبح كرة البخار يتكيف
بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم في آخر مباحث المبصرات فاذا قربت الشمس من الافق في جانب
الشرق ولم يبق من قوس انحطاطها الا مقدار ثماني عشرة درجة على ما عرف بالتجربة استنار بضوئها
البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك النور المتزايد بزيادة قرب الشمس وهو الصبح والشفق
مثله لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاوله هذا ما يليق بالكتاب واما تصويرهما على ما ينبغي
فليطلب من موضع آخر والحمرة التي توجد في اول الشفق وآخر الصبح انما هي لتكاثف الابخرة في الافق وزيادة
سمكها بالنسبة الى الباصرة لانها اي تلك الزيادة في غلظ الابخرة تقدر ربع دور الارض كما يظهر با
لتخيل الصادق وينقص تلك الزيادة في غيرها اي غير جانب الافق شيئا فشيئا حتى يكون تكاثف
الابخرة بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعتبرها اي كرة البخار المهندسون
فوجدوها اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر

المفصل التاسع

في الارض تلال ووهاد لاسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا لذاته لما استند الى الاتصالات
الفلكية التي لا تتناهى فسال الماء بالطبع الى الوهاد ذو المواضع الغائرة فانكشفت عن الماء التلال
والمواضع العالية لجذبة بارزة من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن ان يعيش
الا باستنشاق الهواء وهذا المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض
والماء ان يكون مغمورا فيه كسائر اجزائها ولم يذكر له سبب الا عناية الله تعالى بالحيوانات والنبات
اذ كان لا يمكن تكونها وبقاؤها الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي
ذكره رجوع الى الفاعل المختار وانا الفعل المجرد مثبته فان اختصاص جانب من البسيط

الذی هو الارض باستعداد دون جزء آخر منه مع استواء نسبة العدات الیها ای الی اجزائه مما لا سبیل
للعقل الیه فی معرفة سببه واذا کان الشان کذلک وهو انه لا بد فی الآخر من الرجوع الی الاسناد
الی الشیاء الیه لمن اطلع علی هذه المونات التی تکلفوها ووقف علی الاعتراف الیه والاسناد بجمع القدرة واحبائه
فاولئک هم المنحرفون عن الحجة التی ربما یودی الی الضلالة المفصل العاشر فی الوقف
سبب تکون الجبال ان الحار الشدید بعقد الطین اللزج حجرا کخفة التجربة وما یدری من نمو دار
ای المنوذج له فی کیر الحنافین بتواتر السیول الحادثة من الامطار وتواتر الریاح العواصف تحفر الجارية
الاجزاء الرخوة تنظهر الجبال قلیلا کانت فی سالف تتزاید الاحفار فی جوانبه شیئا فشیئا حتی یصیر
جبلا شامخا قال الامام الرازی الاشبه ان هذه المعمورة کانت فی سالف الزمان مغمورة فی البحار
فحصل فیها طین لزج کثیر فتحجر بعد الانکشاف وحصل الشقوق بحفر السیول والریاح ولذلک کثرت فیها السهول
الجبال ومما یوکد هذا الظن انا نجد فی کثیر من الاحجار اذا کسرناها اجزاء الحیوانات المائیة کالاصداف
والحیتان ولا یخفی ان اختصاص بعض من اجزاء الارض بالصلابة وبعض آخر منها بالرخاوة مع
استواء النسبة ای نسبة تلک الاجزاء کلها الی الفلکیات التی زعموا انها العدات لها قطعا ای حتما
لا یشوبه شبهة للتجاور والملاصقة الحاصلة بین اجزاء الصلبة والرخوة یستدعی سببا مخصصا
وعند ای عند هذا الاستدعاء تعجز العقل ویکله ای یحیل ذلک الاختصاص علی سبب من خارج
هو الفاعل المختار شیئا لم لا یفعل ذلک اولا حذفا للمونة ثم لا یبعد ان یکون ذلک ای تکون الجبال
ونظایرها من اسباب تکونها بارادة الله تعالی عند من یقول من الملیین وغیرهم بالوسایط لا عندنا
اذ الکل مستند الیه ابتداء فلا یتصور واسطة حقیقیة علی رایها المفصل الحادی عشر
العناصر الاربعة تقبل الکون والفساد ای تخلع صورة ذلک العنصر وهو معنی الفساد وتلبس صورة
عنصر آخر وهو معنی الکون فینقلب کل من الاربعة الی الآخر الذی هو احد الثلثة الباقیة فیکون بعضها
الانقلابات اثنی عشر لکن ینقلب الی بعض آخر بلا وسط وهو کل عنصر شارک عنصرا آخر فی
کیفیة واحدة من کیفیتیه اللتین هما من الکیفیات الاربع وخالفه فی کیفیة اخری منهما فینقلب الارض
والماء کل منهما الی الآخر ابتداء لاشتراکهما فی البرد وان اختلفا فی الیبوسة ولذلک یجعل بعض کما
اهل الحیل من طلاب الاکسیر الاحجار میاها سیالة فانهم یتخذون میاها حادة ویحلون فیها اجسادا یجعلون
صلبة حجریة حتی یصیر میاها جاریة وینقلب فی بعض المواضع الماء حجرا صلبا کعین سیهکی وهی قریة
من بلد مراغة وماء ها ینقلب حجارة وعین غیره من المواضع وکذلک الماء والهواء انقلب کل
منهما الی الآخر بلا وسط لاشتراکهما فی الرطوبة وان کانا مختلفین فی الحرارة کما یصیر الماء هواء بالتسخین

فانه یحدث علی ظاهره حیث لا
بلل فیه الجمد قطرات من الماء
وکظاهر الطاس یکب علی الجمد صح

وهو معنی التنشف فی الثیاب المبلولة المطروحة فی الشمس وکما یصیر الهواء ماء بالتبرید کما فی ظاهر
کوز لا مسام له یوضع فی الجمد مع عدم الملاقاة بینهما فانه یترکب قطرات منه ولیس ذلک لان الماء
ینتقل الیه بالرشح لانه لا یصعد بالطبع واذ لو کان کذلک کان باطن الطاس اولی به من ظاهره و
وایضا الترشح علی سبیل التصاعد انسب بالماء الحار وکذلک النار والهواء ینقلب کل منهما الی الآخر
بلا وسط لاشتراکهما فی الحرارة وان اختلفا فی الیبوسة کما یصیر الهواء نارا فی کیر الحدادین بالالحاح
فی النفخ مع سد المنافذ ثم ینطفی النار فیصیر هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط بین المتشارکین
فی کیفیة واحدة من کیفیتهما وبعضها ینقلب الی بعض آخر بواسطة وهو حیث تخالفا فی الکیفیتین
معا کالماء والنار والهواء والارض فانه لا ینقلب الماء نارا ابتداء لشدة تخالفهما نعم قد ینقلب هواء
ثم نارا بان ینقلب ذلک الهواء الی النار وعلیه نقس انقلاب النار ماء وانقلاب الهواء ارضا و
وعکسه وانت خبیر بان ما ذکره یقتضی ان ینقلب کل واحدة من الارض والنار الی الاخری بلا واسطة
لاشتراکهما فی الیبوسة والمشهور انه بواسطتین فالاولی ان یقال ان کان العنصران متجاورین کان الانقلاب
بغیر واسطة وان کان بینهما عنصر ثالث کان بواسطة واحدة وان توسط بینهما اثنان فلا بد من واسطتین
وهذا کله یدل علی ان هیولی العناصر الاربعة واحدة مشترکة بینها وقابلة لجمیع الصور العنصریة واما
بعدها للصور المختلفة التی هی الناریة والهوائیة والمائیة والارضیة والکیفیات الاربع السابقة
ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الی الفلک وکلما کان اقرب الیه کان اسخن والطف وکلما
کان ابعد کان اکثف وابرد وقد تکلمنا علی مثله مرارا فلا نعیده ای یمکن ان یقال ان اختصاص
بعض من الهیولی المشترکة بالقرب وبعضها بالبعد یحتاج الی سبب من خارج فلا بد من الرجوع الی
القادر المختار علی انا لا نسلم ترکب الاجسام من الهیولی والصورة ولا نسلم الانقلاب من العناصر وما
ذکروه من الامثلة الدالة علیه یتطرق الیها احتمالات کثیرة المفصل الثانی
عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هی الارکان التی یترکب منها المرکبات ویثبتونه بطریق التحلیل
تارة والترکیب اخری اما الاول انا اذا جعلنا مرکبا فی القرع والانبیق انفصل عنه اجزاء مائیة واجزاء
ارضیة فدل ذلک علی ان هذین العنصرین کانا موجودین فیه یختلطین فنفرقهما الحرارة ولا شک
ان ثمة ای فی ذلک المرکب اجزاء هوائیة بها تخلخل الاجزاء الارضیة والمائیة التی فیه والا لکان ذلک
المرکب فی غایة الاندماج والرصانة وکلما یحصل بالتقریب من العنصرین حجمه اذا ضم بعضه الی بعض
کالذی کان للمرکب عند الترکیب فثبت وجود الهواء فیه ولا شک ایضا ای الارکان المذکورة الموجودة
فی المرکب مختلفة بالطبع تطلب کل منها حیزه الطبیعی وذلک یوجب التفرق فی المرکب وعدم بقائه فلا بد

فيه من جامع يفيد طبخا و نضجا لوجب حصول مزاج يستتبع له صورة نوعية مانعة من التفرق وهاهو
اى ذلك الجامع الذى يطبخ وينضج الا الحرارة الشديدة الغالبة بالنار فلا بد من وجودها فيه فقلنا
الحرارة لا تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر ثم الحرارة الغالبة بجزء لا توجد فى الجزء الآخر
الا المجاور له اى وللجوار بينهما دوام و ذلك الجوار الدائم لا بد له من سبب فلم لا يجوز ان يكون
ذلك السبب سببا للاجتماع فى حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اى بلا توسط شىء فلا يحتاج
الى الجزء النارى وحرارته الطابخة المودية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة للتركيب على ان اختلاط
الرطب باليابس يفيد استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر وقد يقال الهواء حار فيجوز
ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية فى المركب مما لم يتحقق اذ يجوز ان يكون تخلل اجزاء المركب
بوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الباقية بعد التحليل ماء او ترابا بالكيفية غير معلوم لجواز ان
يكون التشابه فى الصورة المحسوسة دون الكيفية والثانى وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء و
والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد فى النبات من هواء يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ
لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغى فسد الزرع كما اذا القينا البذر فى موضع لا يصل اليه الهواء وحرارة
الشمس او لا يكونان على ما ينبغى فانه يفسد ولا ينبت فدل ذلك على ان النبات مركب من الاربعة
ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما يحصل الانسان لانه متولد من المنى المتكون من الدم
المتكون من الغذاء الذى هو نبات او حيوان وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذى غذاؤه منهما كالجوارح
فالكل اى جميع المركبات حتى المعادن فانها فى حكم النبات آيل اى راجع الى اصولها من العناصر الاربعة وانت
تعلم ان ذلك الذى استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد
العلية حتى يعلم ان اجتماعها سبب لتكونه منها فلم لا يجوز ان يكون تكونه فى حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله
اياها من العدم فى تلك الحال باجراء العادة المقصد الثالث عشر طبقات العناصر
سبع اعلاها الطبقة النارية الصرفة وتحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحتها اى تحت الاعلى المذكور طبقة
نارية مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى فى هذه الطبقة الادخنة المرتفعة وتتكون
فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبههما ثم الطبقة الزمهريرية وهى الهواء الصرف
الذى يبرد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور ان هذه الطبقة منشاء
السحب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية وهى الهواء المخلوطة
مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو ما فيه ارضية وهوائية ثم الطبقة الطينية وهى ارضية مع مائية
ثم الطبقة الارضية الصرفة التى هى قريبة من المركز ولم يعد الماء طبقة على حدة لانه مع الارض

المركبات

لكن واحدة وفى طبقات العناصر اقوال مختلفة لا فائدة فى الاستقصاء عنها القسم الرابع
فى المركبات التى لها مزاج وهى الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها قليل بالقياس الى ما له مزاج
وهو اى هذا الاكثر ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية والى ما لا نفس له وهو المعدنيات
وفيه ثلثة فصول الفصل الاول فى المزاج وفيه مقاصد اى مقصدان الاول قالوا الصورة
الجسمية التى هى مبدأ الآثار وهى الصورة النوعية تفعل اولا فى مادتها التى حلت هى فيها ثم فى مادة ما يلاصقها
ما يجاورها فالصورة النارية تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى
العناصر فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الاجسام الا ترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص
وقرب معين بالنسبة اليها فاذا حصلت المجاورة بلا مماسة امكن التفاعل بين الجسمين وابلغ من
ذلك التفاعل الحاصل بمجرد المجاورة ما كان اى التفاعل الذى كان بالمماسة التى هى الغاية فى المجاورة
والمماسة انما تكون بالسطح ولا شك فى انه كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة بها اتم وذلك اى تكثر السطوح
انما هو بحسب تصغر الاجزاء واذا عرفت ما صورناه لك فنقول العناصر المختلفة الكيفية التى هى الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت اجزاؤها جدا واختلطت اختلاطا تاما حتى حصل
التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة كل منها فى مادة الآخر فكسرت من سورة كيفيته المضادة
لكيفيتها حتى تعقل العنصر البارد تفعل صورته من حر العنصر الحار فيزول تلك الكيفية التى هى الحرارة
الشديدة عن ذلك الحار ويحصل له كيفية حر افل شديدا وهذه الكيفية الحاصلة بل مثلها بالنسبة الى
الحار وتسخن بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اى بين الحرارة الصرفة والبرودة الصرفة
فاذا قيست الى احدهما عدت من الاخرى وكذلك تعقل العنصر الحار تفعل صورته من برد العنصر البارد
فيحصل له برد اقل مما كان كما قررناه فاذا استمر التاثير من الجانبين حتى حصل فى جميع الاجزاء من العنصر
الحار والبارد كيفية متشابهة متوسطة هى فى درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالفعل
لا بالفعل اعنى الدرجات التى بين غاية الحر وغاية البرد اى هى واقعة بين هاتين الغايتين وحصل
التشابه بينها اى بين الاجزاء المذكورة فى نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد موافقة فى الكيفية
لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت فى الواقع فلا يكون التشابه بحسب ادراك الحس فقط كما اشار اليه
بقوله لا انها للتجاور تحس منها بكيفية متوسطة وان كان كل واحد منها باقيا على صرافته فى كيفيته كما
تقول به اصحاب الخليط وقس على ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذن استقر الكل على كيفية واحدة
متوسطة توسطا ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجا وما قبل ذلك
الاجتماع المودى الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجا واختلاطا لا امتزاجا فحد المزاج بناء على ما تقرر بانه كيفية

متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث يكسر صورة كل منها سورة كيفية الآخر
قال الامام الرازي كالشبهة في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابها لنفسه وانما قلنا للكيفية المزاجية
انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب ممتاز بكيفيته عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية
القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات مماثلة لكيفية القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا معنى
تشابهها وقال ايضا الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب
فان حصل الانكسار معا والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين
على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخرى
لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسرا غالبا وهو ايضا باطل فوجب ان يكون الكاسر هو الصور التي هي مبادي
الكيفيات واما المنكسر فليس ايضا الكيفية لان الكيفية الواحدة بالذات لا يعرض لها الاشتداد والتنقص
بل هما يعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط والاشكال
عليه اي على ما قالوا من وجوه اربعة الاول لا نسلم ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس بل قد يكون
بلا تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة ولا تماس بينهما مع انها لا يؤثر بذلك
في الاجسام القريبة منها المتوسطة بينهما والمبصر ليس في الباصرة قطعا مع انه يؤثر فيها ولا يؤثر فيما
بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال من الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقي والتماس لا يقال المدعى
نفي التفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة النقض لا تفاعل اذ الفعل من جانب واحد فقط
لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءا لكنها لم يؤثر في الشمس شيئا اصلا وكذا المرئي اثر في العين
ولم يؤثر هي فيه قطعا لانا نقول الغرض مما ذكرناه انه لا مانع في العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما
نراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يفيد هذا القدر وهو يكفينا وفي المباحث المشرقية الصواب
ان يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي لا محالة متلاقية
ونشاهد ايضا ان بعضها لا يؤثر في بعض ولا يتاثر عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز
في العقل تاثير عنصر في آخر من غير ملاقاة ومماسة فان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل يكفي ان التاثير
بينهما بلا تلاق محتمل وان كان نادرا الوجه الثاني لم قلت ان ثمة صورا غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا يجوز
ان يكون الاجسام متخالفة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة عن حقيقتها
دون الصور المقومة لها فلا يكون لها صور هي الكيفيات المتضادة فيكون هي الفاعلة اما مغايرة لها فا سوى ح
قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة يشتد ويضعف دون الصور فان كون الشيء ماء او نارا لا يقبل
ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات الاجسام صورها قلنا مراتب الحرارة والبرودة الاشتداد ط

متخالفة

متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يقال ثمة مرتبة معينة من تلك المراتب هي النارية وما دون ذلك اي
مرتبة اخرى معينة دون الاول هي المائية الوجه الثالث ان يقال المحذور الذي يلزم من جعل
الكيفية فاعلة لازم ايضا من نسبة الفعل الى الصورة اذ الصورة انما تفعل اي تكسر كيفية غير مادتها
بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها
فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان الانكسارين
لا يجوز ان يكونا متعاقبين والا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط يجب ان يكون مع
المشروط فيوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وانه محال
لا يقال المنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور لانا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
الوجه الرابع الماء الحار اذا اخلط بالماء البارد كسر الحار من برده ومن المحال ان يقال للماء صورة صورتان ح
توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فنعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية
دون الصورة فان قيل لكن يطلق عليها اي على الصورة الفاعل بالمجاز لا الحقيقة فانها ليست موجبة
للكيفية المنكسرة وانما ذلك اي اصل الصورة اعداد للمادة المجاورة لقبول الكيفية المنكسرة
واما الكيفية المنكسرة المتوسطة فانها يفيض على المركب عن مفيض هو المبدا الفياض المسمى عندهم
بالعقل الفعال والمعد قد يباين الاثر الصادر من الفاعل بتوسط اعداده كالحركة والحصول في الطرف
من المسافة فان الحركة معدة له لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وكتقول الصورة المائية بتوسط
الحرارة العارضة تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم يكن تقيضها بالذات فان هذا اهون من
المنافاة بل ان جعل الكيفيات انفسها معدة لمواد ما تضادها لم يلزم منه محال مما ذكرنا اذ المعد قد لا
يجامع الاثر قلنا فالنزاع على هذا التقدير عائد الى ان المبدا فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب
بالذات فيتوقف تاثيره على الاعداد ويستقيم الدلالة على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة
او الكيفية معدة لصدور المزاج عن المبدا اسسه على مذاهب في المزاج مخالفة لما مر الاول انه يخلع
صورة وتلبس صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى
ذلك بها الى ان يخلع صورها فلا يبقى لشيء منها صورته المخصوصة به وتلبس الكل صورة واحدة
هي حالة في مادة واحدة وتلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط بل يلبس صورة
نوعية للمركب اي ليست الصورة الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل
باحد هذين القولين يوافق الجمهور بحسب الظاهر في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في
بقاء صور البسائط في المركبات ذوات الامزجة ويرد عليه ان ما ذكر فساده او كون الامزاج

لانه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية الفزع والابيض لان اختلاف
ما يظهر فيه اى فى المركب من الاجزاء يدل على اختلاف الاجزاء الاستعداد فيها اى فى تلك الاجزاء
يعنى انا اذا وضعنا فيها المركب كقطعة لحم مثلا بمنزل الحمام ما بين متقاطر والكلس ارضى لا
لا تقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التى فى المركب مختلفة فى الاستعداد التقطر وعدمه اذ لو كانت
متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وهو اى اختلاف الاستعداد دليل اختلاف الماهية
لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما لم نقل ان تلك الحكاية تدل
على وجود صور البسائط فى المركبات والالم ينتقل اليها احترازا عن ان يقال انها تكونت بتاثير الحرارة
لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان جواهر البسائط باقيا فى المركب كانت النارية موجودة فيه لكنها
معتدة فى حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة فى جميع اجزائه فيكون النارية التى عرضنا اتصور
فى المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز فى النار الصرفة المنفردة عن اضدادها ان يحدث لها
الكيفية المتوسطة اى الحرارة المعتدلة فتصير لحما فلا يكون الى التركيب والمزاج حاجة فى حدوث الصورة النوعية
التى للمركبات قلنا المزاج اى التركيب شرط فيه اى ليس مجرد الاستحالة الى الحرارة المعتدلة كافيا فى حصول
تلك الصورة النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة عليكم ايضا لان خلع البسائط
صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين لمن اجاب ان ينتهى كيفية كل
واحدة منها حال الانفراد الى ذلك الحد حتى يفسد عنها صورتها ويحدث فيها الصورة المزاجية ولا
مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثانى وقد يجعل هذا مذهبا ثالثا نظرا
الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة بالفعل ويجتمع
اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا يحس فان القائل بالخليط يزعم ان فى الاجسام اجزاء على طبيعة اللحم
واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذهب وهكذا وهى منبثة مختلطة جدا فاذا اجتمع اجزاء
كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير فى الطبيعة وكذا لا تغير فى الكيفيات فالماء
اذا سخن لم يستحل فى كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فبرزت بملاقات النار وذهب جماعة الى ان
الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل نفذت فى الماء من خارج فهو لاء اصحاب النشو والنفوذ والاولون اصحاب
الكمون والبروز وكلاهما ينكران الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبنى على القول بهما اما على الاول
فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثانى فلان النار لا يهبط عن .... يكون ههنا والله الاثرم
المقصد الثانى فى اقسام المزاج قد علمت ان الكيفيات التى يمكن بها الفعل والانفعال
اربع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فان الاربع تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط

العنصرية لا يخلو عن اثنين منها كما مر وهى متضادة فيقع بين كل متضادين منها كسر وانكسار عند
الامتزاج والمعادن منها اى من الكيفيات الاربع الحاصلة فى المركب ان كانت متساوية بحسب احجامها
متقاومة فى انفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون
على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقى فقد اعتبر فيه تساوى البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع
وجوده كما ذهبوا اليه مبنى على تساوى ميول بسائطه ولا بد فيه من تساوى كمياتها لان الغالب فى الكم
يشبه ان يكون غالبا فى الميل وليس هذا وحده كافيا فى ذلك التساوى لان الميول قد تختلف باختلاف
الكيفيات مع الاتحاد فى الحجم كما فى الماء المغلى بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثانى بسبب الكثافة والثقل
اللازمين من التبريد اشد واقوى من الميل الاول وربما يكتفى فيه باعتبار تساوى الكيفيات وحدها
فى قوتها وضعفها لان ذلك هو الموجب لتوسط الكيفية الحادثة من تفاعلها فى حاق الوسط بينها قالوا
وانه لا يوجد فى الخارج اذا اجزاء متساوية فى الميل الى احيازها متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على
الاجتماع لامتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية المتقاومة بعضا آخر منها وطبايعها
داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية المختلفة فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال
فانه حادث يستدعى مدة معتدا بها لانه اى المزاج حركة من كيفية الى اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق
الذى يكفيه ادنى حركة مع كونه موجبا فى كل آن من زمانها فلا يحصل بينها مزاج لتوقفه على حصول
تلك الحركة وحدوثه عند التقاطعها والجواب انه ربما يمنع الاجزاء لاسباب خارجية بحيث يكون المائلة
الى العلو كالنار والهواء فى جهة السفل وبالعكس اى ويمنع الاجزاء المائلة الى السفل كالارض والماء
فى جهة العلو فيتمانع الاجزاء ويتقاوم لتساوى قواها فى الميول ويبقى مجتمعة فيحصل المزاج بتفاعلها ثم
يتعذر ذلك المعتدل ولا يكون باقيا مستمرا اما لسرعة التحلل او لسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض وامّا المحتمعة
الامتناع فلا يكفى وبقاء الاجتماع قد يكون لمنفصل كاصل الاجتماع الذى لا بد له من مقتض سوى الاجزاء
اذا السبب لبقاء الاجتماع غير منحصر فى غلبة عنصر وهو ظاهر ثم قالوا وما ليس معتدلا حقيقيا ان غلب
عليه من الاجزاء فى الكمية ومن الكيفيات فى الشدة ما ينبغى له ويليق به فى خواصه وآثاره كالحرارة الغالبة
فى الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة فى الارنب لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس مشتقا
من التعادل الذى هو التساوى بل من العدل فى القسمة على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر
القسط اللائق به فى مزاجه والا اى وان لم يغلب عليه ذلك بل غلب ما لا ينبغى فغير المعتدل وكل
من القسمين اى المعتدل الطبى وقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر بالنسبة
الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل

كل

ثالث والى الخارج اخرى فلكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صورته النوعية الا معه وليس
ذلك المزاج على حد واحد لا يتعداه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج
وما يتبعه من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة ذو طرفين افراط
وتفريط اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتدال النوعي والنوع امزجته بالنسبة الى الانواع الخارجة
عنه فالمزاج الحاصل لبدن بدن من ابدان الناس هو اللائق به من حيث انه انسان دون مزاج الفرس
والحمار وغيرهما وذلك لانه المناسب لانسانيته المطلوبة منه حتى اذا خرج الى غير من هذه الامزجة مات ولو له
اى ولكل نوع ايضا مزاج واقع فيما بين ذلك العرض اى يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المزاج العرض
النوعي هو الذى الامزجة الواقعة في ذلك العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له من صفاته واثاره المخصصة
به احد ما يتصور منه وذلك اعتدال النوعي بالنسبة الى ما يدخل فيه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي
المعتبر الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون حاصلا لكل فرد من افراده على تفاوت مراتبه والمعتبر
الى الداخل يحتاج اليه النوع في وجوده كمالاته ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع
ولا يكون ايضا حاصلا له الا في اعدل حالاته وعليه اى وعلى ما ذكرنا من حال الاعتدال النوعي فقس الثلثة
الباقية والاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذى يكون لايقا بصنف من نوع مغايرا الى امزجة ساير
اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج عنه لم يكن ذلك الصنف
وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اليف الامزجة الواقعة فيما بين
طرفيه بالصنف اذ به يكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه في اعدل حالاته
سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج هو الذى يحتاج اليه
الشخص في بقائه موجودا سليما او هو اللائق به مغايرا الى امزجة الاشخاص الاخر من صنفه وله ايضا
عرض بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذى يكون به الشخص على افضل حالاته والاعتدال
العضوي مغايرا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما وهو اللائق به دون امزجة ساير الاعضاء
وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي ومغايرا الى الداخل هو الذى ينبغي للعضو ان يكون على احسن
احواله واكمل ازمانه واما غير المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى
المركب وهو ايضا اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى
المركب وهو ايضا اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الى البارد مثلا
او الرطب اليابس اى بخروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك الكيفيات
فلا يتصور اذ يلزم اجتماع المتضادين لانه اذا كان تركب المركب من اجزاء حارة وفيه باردة يوجد

عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عما

مكرر

اثنا عشر

٢٤٧

اثنا عشر حارة وستة باردة تساوت مما ينبغي وابرد منه وقس على ذلك الاجزاء الرطبة واليابسة فالاذ دواجا
العقلية لانا نقول الاعتبار فيها ليس بعدد لا طسا وانما هي بالكيفية المتوسطة وميلها الى احد الطرفين
المتضادين وذلك اى ميلها لا يكون الا الى طرف واحد منهما ضرورة اى اذا امالت الكيفية المتوسطة
عما ينبغي فاما ان يميل عنه الى جانب الحرارة فقط والى جانب البرودة فقط اذ ميلانها اليهما معا محال بديهة
وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة فيها كثيرة بعددها ومقاديرها بل المدار على
النسبة بينها فاذا كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة اى عدد كان فالمزاج واحد فاذا افرض ان الاعتدال
الطبي مبني على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت
الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد التي يوجد فيها تلك النسبة وما قيل من ان المعتدل اسم
الذى ورد على قسط الذى ينبغي له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد
وكيفياتها في القوة والضعف وح بطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية
ثم انه ادعى ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحرافه في الثمانية وفيه بحث ايضا لان الحقيقي عنده
فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها ثمانية ويبقى هناك اقسام
اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما ثم اذا اكتفى في المعتدل الحقيقي باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما
يقابله في ثمانية ايضا معا تنبيه اتفقوا على ان اعدل انواع المركبات اى اقربها بحسب المزاج الى
الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في افاضة المبادي بل هي بحسب
استعدادات القوابل فاستعداد الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي
اقرب واختلفوا في اعدل الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان
خط الاستواء لتشابه احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة
من هاتين الكيفيتين الحادثتين منهما بالاخرى ولان الشمس لا يلبث على سمت رؤوسهم كثيرا بل
تمر به حال اجتيازها عن احدى الى الاخرى وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد
حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤوسهم الا بمقدار الميل الكلي فلا يكون برد شتائهم ايضا شديدا
فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية مضادة كالجبال والبحار و
وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن الوانا واطول قدودا
واجود اذهانا واكرم اخلاقا واكثر في كل فن من الكمالات الدينية والنفسية تتبع المزاج واعتداله فيكون
مزاجهم اعدل قلنا ما ذكره تابع للاعتدال بمعنى آخر هو الاعتدال الطبي لا للاعتدال الحقيقي الذى كلامنا
فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان اقرب الى الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر تفاوتا

الجهني صح

اجازة بكردشت ازو افطار

المذكور صح

الرابع

لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام انا نرى بلادا عرضها يقرب من الكلي ربما يكون صيفهم كشتاء خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فكذا شتاء خط الاستواء يكون في غاية الحر لما قلنا يصيفهم وشدة حر فيكون مزاجهم مايلا الى الحرارة ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم والجواب ان ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول المنخفض من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الجبل المجاور للبلد قد يمنع الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد الثالث البحر فان مجاورته ترطب قطعا ثم قد تسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد يبرد اذا كان شماليا اذ يكتسب الشمال منه بردا الرابع التربة فالسبخية والكبريتية والزاجية تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد باردة فيها ثلوج ومياه منجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في جانب الجنوب فلا تخالطها الابخرة المنكسرة والجنوب يسخن ويرطب لعكس ما مر والصبا والدبور بين بين السادس مجاورة الآجام والاشجار والجبال قلما تخلو من المعادن تؤثر في الهواء تاثيرا يناسبها السابع الاوضاع الواقعة في طالع السنة من اجتماع كواكب فيه يقتضي سخونتها او برودتها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض الكواكب بسمت راسها وذكر في كليات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل ان يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس فيوجب ذلك افراط التسخين فيما يسامته من الرؤوس او يقرب منه واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا بطل الاستدلال بجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب لا لمجرد قرب الشمس من سمت رؤوسها فلا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحرارة اذا كان خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان توجد في بعض المواضع التي ليست من خط الاستواء ولا من الاقليم الرابع لبعض هذه الامور اي بعض الاوضاع الارضية اما مفردة او مركبة ما تسوى مزاجا صيفيا شتويا معا اعدل من الاثنين اي مزاجي سكان خط الاستواء والاقليم الرابع ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص واعدل الاعضاء بقوله وتعرف انت على قياس اعدل الاصناف ان اعدل الاشخاص النوعية اعدل شخص من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي للسبابة ولذلك حكم جلد انملة السبابة او الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات والحكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يحيف على الطرف

ان

الثاني

الى شيء من ذلك الذي ذكرته من حال الجلد غير تعيني اذ لا دلالة لانه قاطعة عليه وحديث الحكيم افتنا عنه واعلم ان كل الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان يغلب على البدن خلط يغلب عليه كيفية فيخرج عن الاعتدال الذي يوصف الى تلك الكيفية كان تغلب مثلا عليه البلغم فيخرج الى البرودة او الصفراء فيخرج الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال لا لمجاورة خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة اوجبت ذلك كالتبرد بالثلج والتسخن بالشمس وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلته الفصل الثالث فيما لا نفس له من المركبات المزاجية وتسمى المعادن وينقسم الى منطرقة اي قابلة للضرب بحيث لا يتكسر ولا يتفرق بل يلين ويندفع الى عمقها فينبسط وغير منطرقة لا يقبل ذلك القسم الاول المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق بخارية اي ماء صافية خالطها دخانية كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء فلذلك لا تعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا بشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة سطح ترابي حاصر للماء كالغلاف له بحيث يبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا التقت قطرتان منها فربما ينخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض الزيبق لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت دخانية تخمرت بمخالطها بخارية تخمرا شديدا بالحرارة حصل فيها دهنية ثم انعقدت بالبرد وتختلف هذه السبعة باختلاف على مزاج مع ذلك الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباخ الزيبق بالكبريت فان كان الكبريت مع صفائه وبقائه ابيض فاي صل الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة فهو اي صل الذهب فان كانا نقيين وفي الكبريت الاحمر قوة صباغة لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكانه ذهب فج اي الذي لم يبلغ تمام النضج وان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس وان كانا اي الزيبق النقي والكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص الاسود وانت خبير بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقده البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا او بالعكس ولا يكون الكبريت محرقا الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي يكون الاجساد منها على هذا الوجه لا سبيل فيه الى اليقين ولا يجري فيه الا الحدس والتخمين

بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر المنطرقات انها عند الذوب تكون مثلا الزيبق اما
الرصاص فظاهر واما غيره فلانه عند الذوب ترى زيبقا احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق تتعلق بهذه
الاجساد وانه يمكن ان يعقد برايحة الكبريت حتى يكون ستلب مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير
يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادات محسوسة فيحصل لهم ظن بان الامور الطبيعية مقارنة للاحوال
الصناعية فان سلم تكونها منهما وانه على هذا الوجه فتكونها من غيرهما او منهما على غير هذا الوجه مما لم يتم على
امتناعه دليل كيف والمهوسون بالكيميا لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تفيد الصورة الذهبية
والفضية تعنت لانهم لا يقتصرون على اختلاف الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة
على شيء مما ذكروه كما مر اما القسم الثاني من المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما للين او
فرط الرطوبة كالزيبق او لا وح اما ان ينحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق
والزرنيخ وفي المباحث المشرقية ان الاجساد المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقا وهو
الاجساد السبعة او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره
واما ضعيفة التركيب فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب
او لا ينحل وهو الذي يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ وفيها ايضا ان الاجساد السبعة مشاركة
في انها ذائبة صابرة منطرقة فالذائب يميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر يميزها عما يذوب
ويتبخر كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا تذوب وان
كان يلين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويمتاز الذهب عن اخواته بالصفرة والرزانة والفضة بالبياض
والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب الفصل الثالث في المركبات التي لها نفس
وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي ثلاث الاول النفس النباتية وهي كمال
اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به
النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اول ومنوعا كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لانه السرير في
حد ذاته الا بها واما في صفاته ويسمى كمالا ثانيا كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به
وباول يخرج عن الحد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع في نفسه لكونها توابع الكمال الاول المحصل للنوع
من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وبالجسم يخرج عنه كمال المجردات
اي منوعها وبالطبيعي يخرج الجسم الصناعي اي يخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان
صورتهما لا تسمى نفسا وبالآلي يخرج العناصر اي صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات
وكذلك الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال اول ذو آلة ويجوز جره

اجسام

229

على انه صفة لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون الجسم
ذا اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرهما فان آلة
النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء الاعضاء ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا
عن الكمال الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق
وقد يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه قال الامام الرازي وقد جعل بعض المتاخرين الطبيعي صفة للكمال
الاول هكذا النفس كمال اول طبيعي لجسم آلي وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا كالقوى التي هي
مبادي الآثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وبالحيثية يخرج كل كمال لا يلحقه من هاتين الحيثيتين
يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اول للجسم المذكور مطلقا
بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال لا يلحقه من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والانسانية
الثانية النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة الثالثة النفس
الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالرأي وفوايد القيود في
هذين الحدين قد ظهرت بما مر هنا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلث على حدة وان اردنا تعريف
النفس مطلقا اي بحيث يتناول جميع ما ذكرناها قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى
وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأي فان هذا الترديد راجع الى اقسام
المعرف ومتناول اياها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة
وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه
ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة فقيد الآلي احتراز عن صور
العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولى لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا
النفوس الفلكية على راي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على راي من ذهب الى ان
النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به فاحتيج
الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولى
لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل
الحيوة كالحركة الارادية مثلا دايما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوة اذ ليس الحيوان
في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دايما بل قد يكون من هذه الافعال فيه بالقوة
وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط في الآراء وحال النفس النباتية
بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله با

كل واحد

للنوع

ان ذكر الصدود لا يكون بالفعل دائما وقرحها الامام الرازی بقوله من شانه ای یجیز بالنمو وبین بالغذآء
وربما یجیء بالاحساس والتحریک بشبهات علی فوائد یعتنی بها الملم فی هذا المقام الاول انا نشاهد اجساما
یصدر عنها آثار لا علی نهج واحد کما ذکرنا من الحس والحرکة والتغذی وتولید المثل ولیس ذلک الصدور عنها
للجسمیة المشترکة بین الاجسام کلها للتخلف ای تخلف تلک الآثار عن الاجسام الاخر المشارکة لها فی الجسمیة فهی
ای تلک الآثار لمبادئ فی تلک الاجسام غیر جسمیتها ولیست هذه المبادی اجساما والا عاد الکلام فیها بل هی قوی
متعلقة بالاجسام ونسمیها نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسماء بحسبها فانها من حیث هی مبدأ الآثار
المذکورة قوة وبالقیاس الی المادة التی تحلها صورة وبالقیاس الی الطبیعة الجنس التی بها تحصل وتتکمل کمال
ونعرفها ای تعریف النفس بالکمال اولی من تعریفها بالصورة اذ هی ای الصورة المنطبعة الحالة فی المادة والنفس الناطقة
لیست کذلک لانها مجردة فلا یتناولها اسم الصورة الا مجازا من حیث انها متعلقة بالبدن وتقوم به امکانها قبل
وجودها لکنها مع تجردها فی ذاتها کمال للبدن کما ان الملک کمال للمدینة باعتبار التدبیر والتصرف وان لم یکن
فیها ولانه ای الکمال مقیس الی النوع وهو ای النوع اقرب الی الطبیعة الجنس لصحة الحمل بینهما من المادة التی لیس
الیها الصورة اذ لا حمل ولا شک ان وضع المنسوب الی ما هو اقرب الی الجنس مکانه اولی من وضع المنسوب الی ما لیس
اقرب کیف ای کیف لا یکون تعریفها بالکمال اولی والمادة تتضمنها النوع من غیر عکس فاذا دل بالکمال علی النوع
فقد دل ضمنا علی المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة علی المادة اذ لا دلالة له علی النوع فالدلالة اولی کما هی
الثالثة وکذا تعریف النفس بالکمال اولی من القوة لانها للانفعال او لقوة الفعل لیست من واحد بعینه ان لفظة
القوة یطلق بالاشتراک اللفظی علی معنیین قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراک وهی انفعالیة
وقوة التحریک وهی فعلیة ولیس اعتبار احدیهما اولی من اعتبار الاخری ولا کون اعتبارهما معا فیفسد الحد بخلاف
لفظ الکمال فانه یتناولهما بمعنی واحد فلا محذور فیه ولان القوة اسم لها ای للنفس من حیث هی مبدأ الآثار
وهو بعض جهاتها ای جهات هذا المعنی فیعرفه من تلک الجهة ولا ریب فی ان تعریف الشیء بجمیع جهاته اولی من تعریفه ببعضها
الثنیه الثانی النفس فی بعض الاشیاء کالانسان قد سرا علی البدن بان یکون مجردة غیر حالة فیه لکن لا یتناوله
اسم النفس الا باعتبار تعلقاته حتی اذا انقطع ذلک التعلق او قطع النظر عنه لم یتناوله اسم النفس الا بالاشتراک
اللفظ بل الاسم الخاص بها ح هو العقل وقد یکون للشیء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الی
غیره اسم آخر فاذا اردنا تعریفه من الجهة الثانیة فلا بد ان یاخذ فیه المضاف الیه وهی ای الامور المضاف الیها
وان لم تکن ذاتیة لها ای لتلک الاشیاء التی یرید تعریفها من جهة هی ذاتیة لها من جهة التسمیة ولتوضیحه بمثال للبحث
المذکور ان الشیء قد یکون له فی ذاته وجوهره اسم یخصه وباعتبار اضافته الی غیره اسم آخر کالفاعل والمنفعل
والاب والابن وقد لا یکون له اسم الا باعتبار اضافته الی غیره کالراس والید والجناح فاذا اردنا ان نعطیها

والنمو ح

بینهما ح

فقط والکمال اسم لها من حیث
یتم بها الحقیقة النوعیة
المستتبعة للآثار لها
تبعرفه من هذه الجهة
صح

حدودها من جهة اسمائها باعتبار مضافة اخذنا الاشیاء الخارجة عن جوهرها فی حدودها لانها ذاتیة لها
بحسب الاسماء التی لها تلک الحدود والتنبیه الثالث هذا الحد الذی ذکره للنفس علی الاطلاق لا
یتناول الفلکیة لان افعالها ان لم یکن بالآلات کما هو المشهور فقد خرجت عن التعریف بقید الآلی و
وان کانت بالآلات کما ذهب الیه جمع فقد خرجت عنه بقید ذی حیوة بالقوة علی ما مر وکذا لا یتناول لها
الحد المستفاد مما ذکرناه فی التنبیه الاول لما عرفت انا اعطینا ما اسم النفس من حیث کونها افعالها
والنفوس الفلکیة لیست کذلک فان افعالها غیر مختلفة بل هی علی نهج واحد والاختلافات الحادثة فیها
مستندة الی ترکیب حرکات کل واحدة منها علی وتیرة واحدة ولا نعلم رسما یتناولها ای یتناول النفوس
الثلث معا اعنی النباتیة والحیوانیة والفلکیة فانا لو قلنا النفس ما یکون مبدأ للافعال ای ما یصدر عنه
فعل کان کل قوة کالطبیعة العنصریة والصور المعدنیة نفسا ولو شرطنا مع صدور الفعل القصد
خرجت النفس النباتیة والحاصل ان الاکتفاء بصدور الفعل یبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال
یخرج النفوس الفلکیة واعتبار القصد یخرج النباتیة فلم یتحقق عندنا رسم صحیح یتناول النفوس الثلث
فاطلاق النفس علی النفوس الارضیة والسماویة لیست الا بحسب الاشتراک اللفظی هذا وقد صرح ابن
سینا فی الشفاء بان کلما یکون مبدأ لصدور افاعیل لیست علی وتیرة واحدة عادمة للارادة فانا نسمیه نفسا
وهذا المعنی مشترک بین النفوس کلها لان ما کان یکون مبدأ لافاعیل موصوفة بما ذکر اما ان یکون مبدأ لافا
علی وتیرة واحدة لکن لا یکون عادمة للارادة بل واجدة لها فهو النفس الفلکیة فقد علمنا رسما یتناولها
باسرها القسم الاول فی النفس النباتیة سلک فی ذکر النفوس اولا وبیان قواها نارا طبیعیة
التی هی من الادنی الی الاعلی فقدم النفوس النباتیة وقواها تسمی طبیعیة بناء علی ان الطبیعة تطلق علی ما
یفعل بغیر ارادة وهذه القوی یشترک فیها النبات والحیوانات کلها وهی اربع مخدومة لاربع اخری
خادمة لها منها ای من الاربع المخدومة اثنان تحتاج الیهما لبقاء الشخص وتکمیله فی ذاته وهی ای القوة
المحتاج الیها لاجل الشخص الغاذیة والنامیة والقیاس للتنمیة الا انه روعی المزاوجة فاسند الفعل الی
السبب فالغاذیة التی لابد منها فی بقاء الشخص مدة حیوة تشبه الغذاء بالمتغذی ای تحیل جسما آخر
المشاکلة الجسم الذی یتغذی بدلا لما یتحلل عنه فیتم فعلها بامور ثلثة الاول تحصیل الخلط الذی هو
بالقوة الشبیهة من الفعل شبیهة بالعضو وقد یختل هذا عند عدم الغذاء فی نفسه او لضعف الجاذبة الثانی
الالتزاق وهو ان تلصق ذلک الحاصل بالعضو وتجعله جزء منه بالفعل وقد یختل به کما فی الاستسقاء
اللحمی فان الغذاء فیه متبری عن العضو ولذلک یصیر البدن مترهلا الثالث ان یجعله بعد الالصاق
شبیها به من کل جهة حتی فی قوامه ولونه وقد یختل به کما فی البرص والبهق وقد یثبت وقوفنا ای وقوف

لها

عنه

ای مسترخیا

علی مختلفة وهو النفس الارضیة اعنی النباتیة
والحیوانیة او یکون مبدأ لا فاعل

زاید است وجدا کشتن کوشت اندام

الغاذية عن فعلها وضرورة الموت لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في اثارها كما تقدم
وفي بعض النسخ وقد ثبت وقوفها لضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت يدل
على وقوفها ايضا وانما كان ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنقص بعد سن الوقوف الى الشيخوخة لان وذلك صح
الحرارة الغريزية والحرارة الخارجة والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى تحلل بالكلية فتغلب
اليبوسة الرطوبة الغريزية وتنطفي الحرارة الغريزية كما تنطفي المصباح عند انتفاء الدهن وغلبة الماء
ويحصل الموت والنامية التي لابد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء فتزيد بها
فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اى تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي
له تلك القوة الى غاية ما هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها لا كالورم فانه ليس على النسبة
الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل
من ان السمن لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم و
ونظايره وذلك اى بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا من الدم والمني تتوقف الاولى رطب
في الغاية فيسهل نفوذ الغذاء بين اجزائه بسهولة ثم يجف يسيرا يسيرا ويتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ
الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت الاعضاء جفافا كاملا لم تقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ
الغذاء فيها فوقفت النامية عن فعلها ضرورة وهل يبطل بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية
تخدم النامية بتحصيل ما يتعلق به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فان ساواه الغذاء
او نقص عنه فات فعل النامية فالقوى والغاذية في الاعضاء مختلفة متخالفة بالماهية فان غاذية العظم نعلم
تحيل الغذاء الى ما يشابهه وكذا غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها لاتحدت افعالها
ومنها اى من الاربع المخدومة اثنان تحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين
ايضا بتوسط الشخص وهما المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان
يكون مادة للمثل اى لمثل ذلك الشخص الذي فصلت منه البذر وهي في كل البدن كما ذهب اليه ابقراط
واتباعه فان المني عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني
متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا
لا تفارق الانثيين فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان
نوع يولد المني في الذكر والانثى ونوع تفصل القوى التي في المني اى الكيفيات المزاجية للاجزاء
متخالفة الامزجة فيخصها بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان و
وغيرهما وفي ذلك نفي متشابه الاجزاء اى الاجزاء المتخالفة الحقيقة او الاستعداد التي في المني الصور

او متشابه الامتزاج والمصورة
وهي توجد في المني الصورة
والقوى عند كونه في الرحم
خاصة تفيد تلك الاجزاء

والقوى

٢٧١

والقوى والاشكال والمقادير التي بها يصير الجنين مثلا بالفعل بعد ما كانت مثلا بالقوة وهما اثنان
الثانيان اعني المولدة والمصورة تخدمهما الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء
وتوسع مجاريها حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد ولذلك لا يكون المني الا بعد عظم الاعضاء والى
الاربع تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية
مع كونهما خادمتين للباقيين كما مر الاولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل على
وجودها وجوه الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع تحركه الى الجهة العلوية كما
يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل اذ قد يتيسر للمنتكس ازدراد الغذاء اى ابتلاعه اما
ولا يكون حركته الى العلو ولا ارادية اما من الغذاء فلانه لا شعور له فلا يتصور منه ارادة من المغتذي
بل قد يريد الانسان منعه لغرضه معللة فتغلبه الغذاء وينجذب الى داخل فوجب ان يكون قسرية
فلا بد من قاسر وهو اما دافع من فوق بان يقال الحيوان يدفعه باختياره وقد ظهر بطلانه واما جاذب
من تحت وهو ان يجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها وهو المطلوب الوجه الثاني انه متى تعلق
الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا واستعمل القي وجد اخر ما يخرج بالقي الحلو وليس ذلك الا
لجذب المعدة له اى للحلو الى قعرها بواسطة محبتها اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء من الادوية
فالمرئ والمعدة يرومان نفضه ولفظه ولا يزدردانه الا بجبر فربما اندفع بالقي بلا اختيار والله اعلم
الوجه الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في بعض الحيوان القصير المرئ كالتمساح حتى تخرج
عند الاغتذاء بحيث يلاقي فمه لكونه واسعا وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذا الوجه
الثالث على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث عن قريب اذا طالت
الفصول فيشتد شوقه الى المني حتى تحركه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة الدم الى داخلها وقد
سمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى المني فيثبت بهذا الوجه وجود الجاذبة في الرحم الوجه الخامس
الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتميز تلك الامور
المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك
الرطوبة اللايقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب كل رطوبة الى عضو على حدة دايما او اكثريا وهذه حجة
واضحة على وجود القوة الجاذبة في جملة الاعضاء الثانية من الاربع الخادمة الماسكة وهي تعد الغذاء
لان يصير جزءا بالفعل من العضو فيتم عمل الغاذية اعني صيرورته اى اعني القوة التي تقتضي صيرورة الغذاء
جزءا بالفعل من الاعضاء وفي كليات القانون واما الماسكة فهي التي تحبس ما جذبته الجاذبة وامسكته
الى قوام مهيا لفعل القوة المغيرة فيه والمزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا

اى بتبلع صح
واما من المغتذي فلانه قد
يتغلب الغذاء من المعدة عند
شدة الحاجة اليه بلا ارادة صح
الى المرئ

الطمث انقطاع الحيض وازالة البكارة

هذا الكلام نص في ان قوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويوهم انه جعل الغاذية مخدومة
للقوى الاربع التي منها الهاضمة فلنتكلم في الفرق فنقول اذا اجتذبت جاذبة عضو شيئا من الدم
وامسكته ماسكته فللدم صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة
وحدثت صورة اخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وانما تحصلان
اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة
العضوية الى ان يزول عنها الاولى ويحدث عنها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد
استعداد قبول الصورة العضوية والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة
الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية وهذا معنى قوله وهي اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة يعني كالمتوسط
ما واقعة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء حصول فعل الغاذية التي هو كونها علة حصول الصورة
العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار اليه المصنف بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى المشابهة
العضو هو القوة الموصلة اليه ونقريره على ما في المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء الى الكيفية
الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الآخر فيكون الفاعل
للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة اذ لا معنى للهضم الا التي يكون عن الصورة الغذائية الى الصورة المخصوصة
واما الكبرى فظاهرة ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء كان المتوجه اليه غاية للتحريك والموجود بكونه غاية ان المقصود
الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل حركتين سكونا فقال يحال ان
يكون الواصل الحد ما واصلا اليه بلا علة موجودة موصلة ومحال ان يكون هذه العلة غير التي ازالت
عن المسافة الاولى هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون
الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فلا الغاذية
غير واعترض ثانيا بما ذكره المصنف بقوله كيف والمراد بالقوة هنا المعدة للمادة لفيضان الصورة
عليها والمفيض لها هو واهب الصور والقوة الهاضمة من المعدة بطبخها ونضجها لكل الاستعدادات المختلفة بالقوة
القوة المفيدة لهذه الاستعدادات مغنية عن قوة اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الاعداد وكمل الاستعداد
فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس
لشيء من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع التي سميناها اكرادم وقال ابن سينا بل الشيخ على ما في المباحث
الغاذية اربع وعد هذه الاربع منها والظاهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى
والافعال والارواح من كتاب المائة الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تغير الغذاء
وتجعله شبيها بالعضو المغتذى والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما

اى الشدة والضعف التى من جملتها ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية ويكمل الغرض صح صح صح

صالح لان يشبه بالمغتذى والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح للتشبه على ما مر تعد
الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع معنى انه تهيئ الغليظ حتى يندفع وتلطف
الرقيق فانه قد يتشبث بجرم العضو لرقته فلا يندفع تلك الاجزاء المنتشرة فيه فاذا الطفه لم ينتشر
العضو واندفع بالكلية وتقطع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد
الصادر من الهاضمة اما بذاتها كما في الجوارح مثل البازي فان حرارتها تذيب الوارد عليها بلا
احتياج الى ما ان الحيه فانها دعا باكل التراب وتحيله كيلوسا من غير استعانة بما او في الجمل فانه
باكل اما ما نباتا يابسا ولا يشرب ماء او بمخالطة رطوبة مائية كما في الادمي واكثر الحيوانات
ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى في المعدة بان يجعل الغذاء كيلوسا وهو جوهر
كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة يبتدئ في الفم لاتصال سطحه بسطح المعدة حتى
كانهما سطح واحد على طبيعة السطح الباطن من الفرع الذي له عنق طويل وراس مدور ولذلك يجعل
الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة بالريق
فدل ذلك على استحالة كيفيتها بالمضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعد ما صار كيلوسا
اذا اندفع كثيفه الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اي من تلك الامعاء التي اندفع
اليها الكثيف مختلطا بالطيف الى الكبد لطريق ما ساريقا وهي عروق دقاق صلبة ضيقة تجاوز
واصله بين الكبد وامعاء المعدة وجميع الامعاء كالصفاق فالوا واذا اندفع اليها ساريقا صار
الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق كبير يتسعب كل واحد من طرفيه الى شعب كثيرة دقيقة فتشعب
طرفه الخارج يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه الاخر يصغر ويتضائل ويدق في
في الانشعاب والانقسام وينفذ في الكبد بحيث لا يخلو شيء من اجزائه عن شعب ذلك العرق فاذا انفذ لطيف
الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله فيطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا و
ويتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هناك بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء اللطيفة النارية
منه اي ما كان من اجزائه لطيفا فيه نارية اي حارة ويبس يتجاوز نضجها ويميل الى الاحتراق وخفته
يعلو منها اي وخفة ما تجاوز نضجه يعلو سائر الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فيها حرافة لما مر
من ان فاعل المادة الحرارة المفرطة وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم
وسببه الفاعل هو الحرارة المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء
الكثيفة الارضية اي التي فيها اي في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء وفيها حموضة قالوا
اى الدردى الزيت
والطبيعي من السوداء عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب فيها منها الى المعدة

يعني دوده اسعا بچ

بينها

بقصفا ذاووق يعني كبكير

برود وسر اما بطبيعها
واما اشل اخذ اشها لو
وصرورتها الطبيعة
الرمادية تبرسب فيها ضو

عليها

لبد عنه غذاء وشبه على الجوع حامض عفص وسببه الغالي على حرارة معتدلة واما المحترق منها فغذا حرارة مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء هو الشديد الغلظ القليل الرطوبة من الاغذية

وما يبقى بينهما اي بين الرغوة والعكر منه ما قدتم نضجه وهو الدم وهو حلو اي مايل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المريين ومنه ما هو نيّ اي لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه خلاف ما لكونه دما غير نضيج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من هذه الاربعة اما طبيعي او غير طبيعي وذلك اعني كونه غير طبيعي اما لتغير مزاجه في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزء من الاعضاء واما لمخالطة تخالط اياه من اخلاط اخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج ولها اي وللاخلاط الغير الطبيعية اسماء لعرفها الاطباء لسنا ههنا لبيانها فان استسلمت تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانبه المحدب المسمى بالاجوف المقابل للعرق النابت من مقعره المسمى بالباب ثم تندفع الاخلاط في العروق المتشعبة من الاجوف مختلطة بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما تاما فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا لان يجذبه جاذبة العضو الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق الكبار الى الجداول ثم منها الى السواقي ثم الرواضع ثم الى العروق الليفية يترشح الغذاء من فوهاتها اي فوهات الليفية الشعرية على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء كل عضو اي حصل غاذية كل عضو للاغذية المترشحة عليها التشبيه به التصاقا وقد يختل به كما في الذبول ولونا وقد يختل به كما في البرص والبهق وقواما وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من ان الاختلال في الاستسقاء اللحمي بالالصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبيه من حيث القوام والماهية تنبيهان الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا يصلح ان يصير جزء من المغتذي فيحتاج الى دفعه فللاولى التي في المعدة الثفل الذي يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد البول وهو الاكثر والباقي هي المرتان السوداء والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق الرطوبة المائية المندفعة بالبول والاخرى التي يصير عرقا وجعل البول فضلا للمرتبة الثالثة مخالف لما في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة التي ولذلك اي ولكونه فضلا للهضم الاخير المعد لصيرورة الغذاء جزء من المغتذي بالفعل بل من اعضائه الاصلية المتكونة من المني يضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله اي مثل ذلك الاضعاف استفراغ اضعافه من الدم وساير الاخلاط وذلك

لان استفراغه

لان استفراغه يورث وهنا في جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط الثاني الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه ويقال لما هو غذاء بالفعل وبالقوة القريبة والبعيدة هذه العبارة توهم ان للغذاء معاني اربعة وعبارة الامام الرازي في كتابه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو بعد بالقوة غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى الا الالتصاق في الانعقاد ويقال له غذاء عند ما صار جزء من المغتذي شبيها به بالفعل وقوله وقد يقال له تفصيل لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلاثة والمشهور فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا بد من ان يمتزج عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزء منه فلم لا يكون مثله في الحيوان الثالثة من القوى الاربع الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا ومثبتها اي مثبت وجود الماسكة في المعدة احتواؤها من كل الجوانب وليس ذلك الامتلاء المعدة فانها كثيرا ما تحتوي وان قل الغذاء بحيث ليس بينهما فضاء اصلا واذا ضعف المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم وان كثر الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ وبطوء الانهضام او بالترشح ثابتة هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث من انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشققنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا معدته محتوية عليه من كل جانب فاك ووجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيواننا ولعظه اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير شيء وشهادة الرحم احتواؤها على الزرع الذي هو الولد والطوائح بحيث لا تنزل ولو شق الحيوان الحامل من اسفل السرة الى الجانب الفرج وكشف عن الرحم يوقف لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة تمسك لما كان الامر كذلك وانضمام جرم المني بمقتضى طبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة تمسكه لما وقف وكذلك يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها وبالجملة فلما رأينا الرقيق الثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات والاحساء الرقيقة في المعدة علي ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي منها من شأنه النزول لا تنزل ورأينا الثقل اي الغليظ الكثيف الذي ليس من شأنه النزول كالعظم الكبير الحجم الخسيس الوزن على ما تقدم

وكان اسما انحرها لاقبل الهاضمة

المشرقية

بين علمنا ان ثمه اى فى كل واحد من المعدة والرحم والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى الا
الدافعة اما للغذاء المهيا للعضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو اليه فتعين بدفعها جاذبة العضو
فى جذب الغذاء واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء مخلوط بالاخلاط الثلثة فياخذ كل
عضو ما يلايمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شىء من الاعضاء عن الاخلاط التى تفسده
وايضا نجد ترك هذه الكناية اولى اى يجد كل احد من نفسه عند التبرز اذا كان البراز متعقلا
وكان فى الامعاء فضل لدفع كان معدته وامعاءه وساير احشائه تنتزع من مواضعها وتتحرك الى
اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض
له فى الزحير ويدل عليه ايضا القىء من غير اختيار وما يتاذى فى المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق
بحيث يتحرك معها عامة الاحشاء وكذا يدل عليه ساير الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لا بد لها من دافع
يدفعها تنبيه اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على راى الحكماء بناء اى مبنى على اصلهم
من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان تستند الكل اى جميع الافعال المذكورة الى قوة
واحدة بالذات وقد ثبت فيما مر ضعفه اى ضعف هذا الاصل وفساده فلا يصح ما بنى عليه من تعدد
القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الالات والقوابل اذ مع تعددها يجوز
ان يصدر عن الواحد اشياء متكثرة اتفاقا وانه اى عدم تعدد الالة والقابل فيما نحن بصدده
غير معلوم فجاز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب الطعام بالة وتمسكه باخرى وتهضمه
بثالثة وتدفع الفضل بالة رابعة وتورد الغذاء اولا اكثر من المتحلل وثانيا انقص او مساويا فلا تعدد
فى هذه القوى الا بالاعتبار وما يقال فى بيان تعدد القوى انا نرى العضو قويا فى احديهما
اى احدى القوى وضعيفا فى الاخرى منهما فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع
المتنافيين فى ذات واحدة ضعيف لجواز ان يكون ذلك الاختلاف فى العضو لضعف الالة واختلالها
فيها لا الضعف وقوة فى ذات القوة ثم نقول فى ابطال القوى سيما القوة المصورة كما زعموه
ان من تامل فى عجايب الافعال الحادثة فى عالم الطبيعة من النباتات المختلفة الانواع والحيوانات
المتباينة الحقايق البالغة تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك
المتامل ذا جمال فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله التى فطر الناس عليها من الذكاء والميل
الى الصواب لم تعم بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا فى سجون الوهم اى فى سجنه بان
لا تغلب وهمه على عقله علم ذلك المتامل بالضرورة انها اى تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة
العالية لا يمكن ان تستند الى ما قوى بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يعرض صادرا عنها ما

العانة
حشو الات شكم امعاء
زحير بيچ كر شكم حواج

مايحدث

474

ما يحدث فى الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المتفاوتة والاوضاع الملايمة فى التقدم
وما يفاض فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على
الراى الاصوب وما يراعى فيها اى فى تلك الامور الحادثة والمفاضة من حكم ومصالح قد
تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام وقد بلغ المدون منها اى من تلك
الحكم والمصالح كما علم فى الكتب التى دون فيها منافع اعضاء الحيوانات واشكالها ومقاديرها
واوضاعها خمسة الاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل وعلم ذلك المتامل
ايضا علما ضروريا لا تشوبه ريبة ولا تحتمل النقيض بوجه من الوجوه انها اى تلك الافعال المذكورة
لا تصدر الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء وما يخفى منها حكيم يتقن افعاله مطابقة للمنافع
التى يتصور ترتبها عليها قدير على كلها تعلقت مشيته بعد علم المحيط كما نطق به الكتاب الكريم فى
عدة مواضع فى معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذى يصوركم فى الارحام
كيف يشاء وقد ابداه فى معرضه على انه علم ضرورى تستدل به على غيره هذا هو الحق الذى لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان فى الاعتراف بالفاعل المختار واستناد الاشياء اليه ابتداء
كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فايدة جليلة سراى فيه لمندوحة عن كثير من امثال هذه التمحلات
التى تكذبها العقل الصريح ويابى ما الذهن الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدا
واليك الماب تنبيه سال اخوان على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها الاول قالوا وهذه
القوى الاربع الخادمة للاربع الاول تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة
الهاضمة لان الهضم عبارة عن احالة الغذاء فى الكيف وهى لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة
وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان الا بحركة مكانية ففعل الهاضمة حركتان كيفية واينية وكل واحد
من الجذب والدفع حركة واحدة اينية والامساك وان لم يكن فى نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه
لا يحصل الا بتحريك الليف المورب الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان
افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مميتة مخدرة فلا يسع بالذات شيئا من القوى
بل هى محتاجة فى افعالها وحركاتها الى الحرارة التى تعاونها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها
الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات فى الاين كثيرة قوية فالعا والاجذاب اما بفعل
القوة كما فى المغناطيس واما باضطرار الخلاء كانجذاب الماء فى الزراقات واما بالحرارة كالسراج
وان كان هذا الاخير راجعا فى الحقيقة الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان

مندوحة اى سعة جام
جنبها

الجذب اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف
لكن لما كان مدة تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف كان احتياجها اقل واشد القوى
حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك جدا
ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء الليف وتقبضها باليبوسة
ليتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة تمكين للروح والالة
من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كان في جوهر الروح او الالة استرخاء بسبب الرطوبة لتعذرت الحركة
وحيث كان الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة اشد والهاضمة لا حاجة لها الى اليبس بل
الى الرطوبة المعينة اياها في الترقيق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية بالذات لافعال
هذه القوى تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على جمع الليف الموروب على هيئة الاشتمال الصالح للامساك وتخدم
كذلك الدافعة بانها تمنع تحليل الريح المعينة على الدفع وايضا تغلظها وكلما كان الريح اغلظ كان اعون وايضا
تجمع الليف العاصر وتكثفه فتكون اقوى في الدفع فظهر مما ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة
لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط التنبيه
الثاني قد تتضاعف هذه القوى في بعض الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا
لغذاء البدن من خارج وبالجملة فقد تفعل المعدة ثانيا للاعداد وتهيئة الغذاء لسائر الاعضاء وثانيا
للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء كالكبد وسائر ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء
ان هذه القوى الاربع توجد في المعدة مضاعفة احديها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة
والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية التي تجذب الى المعدة
غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات عنها وكذا الحال في الكبد لان التغيير
الى الدم غير التغيير الى جوهر الكبد كما ان التغيير الى العصارة غير التغيير الى جوهر المعدة وهذه الثانية
موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد معها ايضا
الاول باجزائها الاربعة ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان يحكم به في الفم واللسان والمري
والامعاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء القسم الثاني
في النفس الحيوانية وهي قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي اما مدركة واما محركة لان
امتياز الحيوان عن سائر الكائنات في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة
فهذه انواع النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الحركة نسخه ح
على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها ومن المشاعر اي الحواس الخمس الاول البصر وللحكماء

فيه اي الابصار قولان بل اقوال ثلاثة مشهورة الا ان الثالث قد ذهب من البين فلذا ترك المصنف في
ورده وعد مما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين انه انما يحصل الابصار
بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستره الى الرطوبة الجليدية
التي في العين وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك الجزء الذي ينطبع فيه الصورة زاوية
راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع المرئي صح
على الوجه المذكور دون خروج الشعاع نرى القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب الامر
بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك لان الوتر الواحد الذي هو امتداد سطح المرئي كلما قرب
من النقطة التي خرج منها اليه خطان يستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا فاوتر عند تلك النقطة
زاوية اعظم وكلما بعد عنها كان اطول ساقا فاوتر عندها زاوية اصغر كما يشهد به الفطرة السليمة و
النفس انما تدرك الصغر والعظم والكبر في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء
الواقع من الجليدية فيها صغيرا فيرتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع
منها كبيرا فيرتسم صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعل الزاوية موضعا
للابصار كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما هو مقتضى القول بخروج الشعاع
فيجب ان نرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او غير ضيقة هكذا قالوا وفيه
بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل لراس المخروط فيه مدخل ايضا فجاز ان يتفاوت حال
المرئي صغيرا وكبيرا بتفاوت راسه حدة وغلظا الا ترى ان الابصار ان كان بالانطباع كما زعموا
كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي بالقرب والبعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من في الصغر والكبر
توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيه بحسبهما ويدل على صحة القول الاول ان من ينظر الى الشمس
بتحديق وامعان نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض عينيه فانها يبقى صورتها في العين مدة متاخمة
كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا شديدا فيفتح
فان عينيه تكتنفان بتلك الخضرة حتى اذا نظر الى لون آخر لا يبصره خالصا بل مخلوطا بالخضرة
او غمض عينيه فانه يرى كانه ناظر اليها فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك
ومما يدل على صحته ايضا ان يقال لما اي للبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها
لمدركاتها بان يخرج منها شيء ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس يلاقيها
ما يماسها فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تاتيه فدل ذلك على صحة
الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكرتم من تفاوت المرئي

الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد لسبب اخر لا لانطباعه في جزء اكبر او اصغر فان عدم العلم به لا
يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصور اي صورة الشمس او الدوضة انما ينبغي في الجبال دون الجليدية
الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض ولا ابصار في هذه الحالة قطعا وان يقال على الثالثة تمثيل
وقياس للبصر على الحواس الآخر بلا جامع معتبر اذ من الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء منها الى
مدركها دون باقي الحواس الظاهرة احتج القائلون بالانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج بها ما ذكره جالينوس
وهو ان الجسم لا ينطبع فيه من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار بنقل الانطباع
او مساوية ان لا نبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر منا وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان
العين لكنا نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا يمتنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول ذلك الشكل
الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس انما يرد على من يرى
ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتأخرون من كلام المعلم الاول وحكى عنه واما
من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده
فان شبح الشيء فلا يساويه في المقدار وان كان موجبا لابصاره على ما هو عليه وهذا الاخير هو الحق على
القول بالانطباع وفي الملخصات المتأخرين لم يتمموا كلامه فحكى على ما لا ينبغي فقال قالوا ان هذه
الصورة نفس الابصار واخرى قالوا انها الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا
ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات وعضوا عليها لطعن الطاعنين ثم كالداوية السو للشاعر الجيد القول الثاني
انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط مصمت رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام
انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم انهم اختلفوا فيه على وجوه
ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه ملتئم من خطوط مستقيمة شعاعية من اجسام دقاق فتجتمع
اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما
وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين
جسم شعاعي دقيق كانه خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي
وعرضه فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فليس ذلك لانطباع
صورته فيها والا لانطبعت في موضع معين منها ولم يختلف باختلاف امكنة الرائي من الجوانب بل لان الشعاع
يخرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الا ترى انه اذا قرب الوجه منها يحصل الصورة
مرئية في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غائرة فيها مع علمنا بان المرآة ليس لها غور بذلك المقدار
وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية

كانت ح

الشعاع

الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار ولما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم
المذهب الثاني كما مر ويبطله اي المذهب الثاني انه اذا كان ريح عاصفة او اضطراب في الهواء
وجب ان يتشوش تلك الشعاعات الخارجة من العين ويتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب
ان نرى الانسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي
يحملها الهواء المتموج لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطاله
وابطال المذهب الثالث معا بقوله وايضا فنعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل
ان يؤثر فيما بينه وبين الكواكب الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك
حتى يصل الى الثوابت ويتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما
بينهما الى كيفيته بل نقول ذلك العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا
احال الى كيفيته من الهواء عشر فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل فلا اجلى عنه واذا كان
الامر كذلك لم يتصور امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جهة فبطل
القول بالشعاع وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في
هذا المقام ان نقول انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان يحيل نصف كرة العالم الى
كيفيتها ولا ان يخرج منها ما يتصل بنصف كرة ولا ان يدخل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة
الفساد بتأمل قليل في هذا الذي ذكرنا واني لا اتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على قبولها
قال ومن المحتمل ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية فمتى كانت
الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للبصر هذه الاضافة من غير ان يخرج
عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على
طرفي النقيض سواء قلنا الابصار بالانطباع او بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم
المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما وينفذ في الشعاع في الذي شفيفه يخالف
لشفيف الهواء كالماء والبخار منعطفا هذا انما يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية
التي على سطح المخروط كما مرت اليه الاشارة في صدر الكتاب ينفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه
اذا كان الشفاف المتوسط متشابه الغلظ والرقة وان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي
الرائي هواء وما يلي المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت
الى سهم المخروط ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية رأس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى
فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى اصغر واما

هناك ح

الشفاف صح

وأما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على الاستقامة
أو الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخيل الصرف فيختلف حال زاوية رأس المخروط والجزء الواقع
فيها من الجليدية فيتفاوت أيضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى جهة السهم أو خلافها
انما يكون في زاوية أصغر من زاوية الرؤية بكثير ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية فقد أخطأ وموضع
بيانه غير هذا الموضع وقد نبه بعض من عاصر المصنف من محققي صناعة المنطق والمناظر وانه ينعكس
الشعاع البصري عن سبب من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله بزاوية مساوية لزاوية الرؤية
يعني زاوية الشعاع ولكن لتصوير الانعكاس آ الحدقة و هـ ج سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و هـ مقابل
المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة و ا ب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و هـ ب هو
الشعاع المنعكس وزاوية ا ب ج زاوية الشعاع على سطح المرئي من جانب ج و د
وزاوية هـ ب ح زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية الاولى ولما ثبت وما وجب ان
يتساوى أيضا زاويتا ا ب ح هـ ب ج واما زاوية ا ب هـ فهي الواقعة بين خطي الشعاع
النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط
المنعكس وأما تصوير الانعطاف فنقول نفرض هـ الحدقة و ا ب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط
على قوام واحد فالواصل لطرفي المرئي الخطان الاحمران المستقيمان واذا كان مختلفا بحيث يكون ما يلي
البصر اغلظ فالواصل اليهما الخطان الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى السهم المخروط وزاوية
الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط المنعطف مفروضا على
الاستقامة والانعطاف كزاوية ق د ا ولهذا الذي ذكرناه
من الانعطاف والانعكاس على زاوية متساوية لزاوية الشعاع لوازم
كثيرة من رؤية الشيء على الخط مستقيما ورؤيته العنبة كذلك في الماء
كالاجاصة ونحوها لسنا الآن لبيانها فانه خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية ما رؤية العنبة كذلك فمن
لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة أكبر من زاوية الاحمرين كما مر ذلك في
المقصد الرابع من الموقف الاول واما رؤية الشيء منكسا فمن لوازم تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس
ولنشر اليه هنا اشارة خفيفة وهي ان نفرض خط ا ب عرض النهر
وخط هـ ت الشجر القائم على شط هـ و هـ الحدقة ونفرض على ا ب نقطتي د و ح وعلى
ج ب نقطتي ح ط فاذا اخرج من هـ خط شعاعي الى د و ا الى ... وجد لك منعكس
الاول الى نقطة ط فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية هـ د ا كالزاوية الانعكاسية مثلا

اعني زاوية ط

اعني زاوية ط د ب وان ينعكس الآخر الى النقطة ح فيتساوى ايضا شعاعية هـ د ا وانعكاسية ح د ب حتى
يكون النقطة الخطوط المنعكسة من سطح الماء الى الشجر كالوترات الآلة الحدباء المسماة بجنك على ما مر
في ذلك المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس
بالانعكاس لاعتياد الرؤية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء وهكذا
الى اسفله فتراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غائر فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخط من هـ الى ط
ومن هـ الى ح والا كانت شعاعية هـ د ا كانعكاسية ط د ب وهذه الانعكاسية اصغر من زاوية ح
د ب الخارجة عن مثلث د ح هـ فشعاعية هـ د ا اصغر ايضا من هذه الخارجة ثم نقول زاوية هـ
د ا اكبر للعلة المذكورة من زاوية هـ ا المساوية لزاوية ح د ب فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان
يكون كل من زاويتي هـ د ا و ح د ب اكبر من الاخرى هف واما انه لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة
كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ح و ط فللزوم مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى
المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك السمعي كما سلف بوصول الهواء
المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصب المفروشة في موضع الذي فيها هواء
محتقن كالطبل فاذا اوصل الهواء الحامل للصوت الى تلك العصبة وقرعها ادركته القوة المودعة فيها
فاذا اكرثت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مودعة
في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم بعضهم ان الرائحة يتأدى اليه اي الى هذا المشعر بتحلل
اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخر ومخالطته للمتوسط من الهواء الى القوة الشامة وذلك الجسم وزعم آخرون
ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الهواء الى محل هذه القوة فيدركها
من غير ان يخالطه شيء من اجزاء ذي الرائحة وايد ذلك بان ذا الرائحة كلما كان ابعد كانت الرائحة المدركة
اضعف لان كل جزء من الهواء انما ينفعل بالرائحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتاثر اضعف من كيفية
المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقائه ولا ينقص وزنه مما كان
ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم في الوجه الاول ولا ينافي
حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره بعض المحققين احتج الاولون
بوجهين آ ان الحرارة تهيج الروائح وتثيرها وكذلك الدلك والتبخير يذكيها وينشرها والبرد يكثفها
ويخفيها فدل ذلك على ان الشم بالتحلل قلنا لا نسلم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها اي تعد الشامة
والاهوية المتوسطة بينها وبين ذي الرائحة لقبول الرائحة ادراكا واتصافا وذلك اما بتأثيرها في الهواء
واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او بتأثيرها في الآلة واعدادها اياه للاتصاف بالرائحة او بتأثيرها

في الآلة واعدادها اياه للاتصاف بالدائحة او تاثيرها في الآلة واعدادها للمس الثالث العاصمة تذبل
من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا اليبس حدوثه لها من كثرته بل من وصول الشر
اليها وكثرة اللمس فانها تحللها واما مجرد انتشار الرائحة منها فلا يحللها والالم يتفاوت مع الانتشار الحتم
وعدمه وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة منبثة اي منتشرة من بثه اذا
نشره في العصب المفروش على جرم اللسان وانما تدرك هذه القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة
عن الآلة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل
ان يكون توسطها بان تنشر فيها اجزاء من ذي الطعم ثم تغوص في اللسان فتدرك الذائقة طعمها فلا
فايدة في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس اي الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بكله
المحسوس من غير واسطة وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة بالطعوم
فالمحسوس بالكيفية هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما
هو حالها في ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذائقة بصحة فتدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان تتكيف
به او تخالطها اجزاء من حامله لم تودها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كالمريض الذي تتغير لعابه على احد الوجهين
ولذلك كان الممرور الذي غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء التفه والسكر الحلو مرًّا ومن ثم اي ومن اجل
انها اذا خالطها طعم لم تود الطعوم بصحة بل مخلوطة بما خالطها قال بعضهم الطعوم لا وجود لها في
ذي الطعم اي فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد الطعوم في القوة الذائقة والآلة الحاملة
لها وكذلك سائر الكيفيات فالحرارة انما نعلم وجودها بالحس والذي يعطيه الحس ويشهد به وجودها
في العضو الذي فيه القوة اللامسة عند مماسة النار واما وجودها في النار فوهم يستفاد من انها اي النار
لا تفعل ولا تؤثر في غيرها الا بالتشبيه اي احداث شبه لما هو موجود فيها وعلى هذا لو لم يكن النار حارة في
نفسها لما سخنت غيرها وهو اي هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتامل في تسخين الحركة للشيء مع عدم حرارتها في نفسها و
والجواب انه انكار للمحسوسات التي علم وجودها في محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان لا تستحق الجواب بل
باظهار الخلل في عدمها لان مصادمتها للضرورة كافية في ذلك المشعر الخامس اللمس وهو قوة
مبثوثة في العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب يخالطه كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن
محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذي به الحياة ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها
الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا تتاذى بمرور ما عليها وكالكبد اذ تتولد
فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس لشيء
من هذه الاعضاء بل في اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الافات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس

البدن

البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا انه في حسه كلالا
ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا تنبيهات الاول منهم من قال ان القوة اللامسة
اربع متغايرة بالذوات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب
واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم بين الثقيل والخفيف ولا يبعد
كون الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة فيها فلا يلزم من سريان اللامسة في البدن
وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما
في محل واحد جاز اجتماع اللامستين فيه ايضا اذ ليستا متماثلتين وكله بناء على ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فلا بد من قوى متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت شعري لم لا يجعلون
الذائقة ايضا قوى متعددة لتعدد الذوقيات كما يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات قال الامام
الرازي لم لا يجوز ان يجيبوا عن هذا بانا انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة على
حدة ليتم الشعور بهما والتميز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد مغايرا للنوع الذي
بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال في باقي الملموسات بخلاف الطعوم فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع
واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت اليه المصنف لظهور ضعفه الثاني من التنبيهين قوة الذوق
في ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك ذوقي بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فيما بينهم من
ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه بقوله ولا شك انها غيرها اذ لا يكفي فيها اي في ادراك الذائقة اللمس
بل يحتاج معه الى توسط الرطوبة اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاد
اي اللمس باعتبار الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات التي يستبقى بها الحيوان ليجتلب
واللمس خلق للشعور بما لا يلائم المخالف ليجتنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر الاربعة فصلاح
باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما ينافي مزاجه ويخرجه عن اعتداله
وهي اللامسة الدافعة للضرر كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف
ولما كان الاحتراز عن جميع المنافيات واجبا دون احتلاب جميع الملائمات عمت اللامسة البدن قالت
الحكماء لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا
وقد استكملها اي الدرجة الاولى فلو كان في الامكان نحو آخر لكان حاصلا للانسان وههنا اي
اي بحثان نختم بهما هذا النوع اي الاول من الانواع الثلاثة احدهما ان الحواس الظاهرة مختلفة بالقوة
والضعف في ادراكاتها وتفاوتها في ذلك انما هو بحسب قوة المماسة وضعفها فكلما كان اقوى مماسة
لمدركه كان اقوى احساسا به وكذلك التفاوت في المماسة قوة وضعفا انما هو لغلظ الآلة ورقتها فيها

فما هو اغلظ آلة كان اشد ممانعة وعلى هذا اضعفها في الاحساس البصر اذ آلتها النور وهو الطف
من الآت سائر الحواس ثم السمع وآلتها الهواء ثم الشم وآلتها البخار ثم الذوق وآلتها الماء ثم اللمس وآلتها
الاعضاء الصلبة الارضية فلذلك كانت ملائماته الذ ومنافراته اشد ايلاما ثانيهما محسوسات
مشتركة اي يشترك في ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير
والاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل نوع محسوس
قوة على حدة كما ذهب اليه جمع لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها
محسوسة بالعرض لا بالذات اي بالتبعية لا بالاصالة فلا حاجة فيها الى قوة اخرى فيما هو محسوس بالذات [illegible]
وقد بين كونها محسوسة بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطة الضوء واللون او الحرارة والبرودة ونحوهما
وتفصيله ان يقال ان البصر يحس العظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط
الضوء واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط برد او صلابة او لين والذوق يدرك العظم بان تذوق حرارة
طعما كثيرا والعدد بان تجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت
رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا ويدرك الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه
لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام
عظيمة وقد تستعان فيه اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد
ان تختلف نسبته الى اجسام اخرى كان تصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل الاحساس
بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض الاوقات كراكب السفينة
يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها
الى الشط انما هو من جهتها لم يشعر بحركتها بل اسنده الى الشط فتوهمه متحركا وقد مر استعانة الشم والسمع
بالعقل في العدد والعظم ثم اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض
لما لا يحس به اصلا لكن يقارن المحسوس بالحقيقة كابصارنا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه
ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة
فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب
عما ذكر في المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا
يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان شئت حقيقة الحال فاستمع لهذا المثال الذي قد سمعت
ان البياض مثلا قائم بالسطح اولا وبالذات وقائم بالجسم ثانيا وبالعرض والمثبتة لانه ليس معنى ذلك
ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما واحدا بالسطح لكن لما

قام السطح

لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى الجسم ثانيا وبالعرض فقس على
ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية
متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره وذلك لانا في كون رؤيته مشروطة برؤية اخرى متعلقة
بالضوء فيكون كلاهما مرئيين بالذات لكن رؤية احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المقدار مرئي بالعرض
بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة اولا باللون اولا وبالذات وبالمقدار
ثانيا وبالعرض وهكذا الحال في سائر الامور التي سميناها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة بهما قطعا ولما
كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف الخارج الى النفس وجد تعرفه ضرورة بينهما
وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للاول فانفتح الفرق بين معنى المحسوس
بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المصنف
النوع الثاني بايراد كلمة قد في المعنى الآخر النوع الثاني القوة المدركة الباطنة اي القوى التي تكمل بها الادراك
التي الباطن سواء كانت مدركة او معينة في الادراك وهي ايضا خمس الاول الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم
فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس ثم قد تدركها
ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها وبينها اي يدل على ثبوت الحس المشترك له
اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات كلها بحيث يرتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم ببعض
المحسوسات على بعضها ايجابا ولا سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هو الملون
فان القاضي الحاكم بالنسبة لابد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة النسبة بينهما
وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلابد من قوة باطنة فان قيل الحاكم هو
العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا قد تبين ان الجزئيات لا تدركها الا قوى جسمانية فلا يدركها
العقل فلا يحكم عليها بل لابد من قوة جسمانية تدركها برمتها وتحكم فيما بينها ولقائل ان يقول لنا
فذلك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل
اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل
والا اي وان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل الدليل وهو ان الحاكم لابد ان يحضره الطرفان فان قيل
الحاكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة
جسمانية يرتسم فيها صورها كلها حتى يتصور حضورها عنده اجيب بان الحضور عند العقل لا يجب
ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس الظاهرة
الوجه الثاني القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة نراها كالدائرة وليستا

اى القطرة والشعلة فى الخارج عن القوى المدركة خطا ودائرة تنحاى كونهما كذلك انما يكون فى الحس
وليس فى الباصرة لانها انما تدرك الشئ حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم يدركه فيه بل فى مكان آخر فقط
فهو لارتسامهما على هذا الوجه المذكور فى قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هى النفس الناطقة
لاستحالة اتصافها بماله مقدار فهى قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور المحسوسات وللقائل ان يقول
يجوز ان يكون ذلك لارتسامه فى القوة الباصرة وما ذكرتموه من ان الباصرة لا تدرك الشئ الا حيث
هو ممنوع اذ لا دليل عليه سوى الاستقراء الذى لا يفيد اليقين نعم نقول لم لا يجوز ان ينطبع فى الباصرة
صورة الجسم فى حيز وقبل ان تنمحى هذه الصورة عنها ينطبع فيها صورته فى حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان
فى الباصرة شوهدتا معا على انها صورة واحدة لشئ واحد ممتد على الاستقامة او الاستدارة ويؤيد ذلك
ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها الا على الوجه الذى صورناه وايضا ارتسام ماله
امتداد فى النفس انما يستحيل اذا كان حلول الصور فيها كحلول الاعراض فى محالها وهو مما نازع فيه لان
الاعراض متمانعة دون الصور الوجه الثالث ما يراه النائم والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد منهم
يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها وبين غيرها فلا بد ان يكون
لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور
الموجودة وليس وجودها فى الخارج والا لشاهدها كل سليم الحس فهو فى المدرك وهو اى ذلك المدرك جسمانى ولان
لا عقلى لما مر من ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس هو الظاهر لتعطله فى النوم
الراى ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا وللقائل ان يقول لعل المدرك
لها النفس لما مر من انها تدرك الكلى والجزئى ايضا وامتناع ارتسام الصور التى لها مقدار فيها غير مسلم
عندنا لما عرفت آنفا واحتج الحكماء ثانيا للحس المشترك بوجهين الاول ان حصول جبل من ياقوت وبحر
من زيبق كما نراه فى النوم لتجويز من بدن النائم ضرورى البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير فى الصغير
انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير فى الصغير كما مر الثانى كما نعلم انا لا نشم الروائح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات
ولا نبصر الالوان بالايدى والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نفعل شيئا مما ذكرناه بالدماغ
ومتمكن مكابرة لا تكاد ما يجده كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اى فى الادراك الاحساسى
ممنوع وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اى الدماغ ليس الذى جرمية اى ليس جرمه آلة للاحساسات المذكورة
كما تقتضاه دليلكم فنعم اذ لا نزاع لنا فيه الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهو يحفظ الصور
المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة فهو كالخزانة له وبه نعرف من يرى فى
زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته اى لامتنع ان

ان نعرف من شئ انه الذى رأيناه فيما سبق من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان ح فى كل ما
يحتاج الى ان يتعرف حاله فى المرة الثانية وما بعدها كما فى المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من
النافع والصديق من العدو ويختل امر المعاش والمعاد واثبتوا وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول
قوة القبول غير قوة الحفظ فمدرك الصور القابل لها اعنى الحس المشترك غير حافظها الذى هو الخيال
قلنا ما تمسكتم به هو فرع قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وان سلم ذلك
فالحفظ مشروط بالقبول بديهة فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف تقول القابل غير الحافظ
كما سلف حتى يثبت ان مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثانى الحس المشترك حاكم على المحسوسات
دونها اى دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما هو حاكم قلنا
يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير بالاعتبار دون
الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة فى الحس المشترك تراها مشاهدة كما فى المحسوسات اى حاضرة
عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة فى الخيال فانها ليست كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من
تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد تعود ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها اى ملاحظة
النفس وعدمها بان يكون الصور مرتسمة فى قوة واحدة فتارة يلتفت النفس اليها وتشاهدها وتارة
تعرض عنها فلا تشاهدها الثالثة من تلك القوى هى القوة الوهمية وهى التى تدرك المعانى الجزئية المتعلقة
الجزئية بالصور المحسوسة كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب فتهرب عنه والمحبة الجزئية التى تدركها السخلة
من امها فتميل اليها فان هذه المعانى لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة قالوا وهى التى تحكم بان هذا
الاصفر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التى بينهما وان كانت معنى جزئيا مدركا للقوة الوهمية الا
ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم
عليها فلا يكون ان يكون الحكم المذكور للقوة الوهمية ولا للحس المشترك الرابعة منها القوة الحافظة
وهى الحافظة للمعانى التى تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها الى الوهمية نسبة الخيال الى الحس
كما مر المشترك فاستعين فى اثباتها بما ذكرنا فى اثبات الخيال الخامسة القوة المتخيلة وهى القوة التى تتصرف فى الصور المحسوسة
والمعانى الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان ذى رأسين او
انسان عديم الرأس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى
فهو لقوة اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل فى مدد كانه بضم بعضها الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة
كما انها اذا استعملها الوهم فى المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم فى الصور المحسوسة
مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ارتسم

في الاخرى والوهمية من سلطان تلك القوى فلما تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة في تحصيلها تسلط على كثير
مدركات العاقلة فينازعها فيها ويحكم عليها بخلاف احكامها لم تسخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطاوعة
لها فقد فاز فوزا عظيما وليختم هذا النوع الثاني بابحاث الاول عرف وجود هذه القوى الخمس الباطنة بتعدد
الافعال الخمسة التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني الجزئية المتعلقة بها وحفظها والتصرف فيهما لما
اعتقد وانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد وقد عرفت ما فيه من النظر ثم ان سلمنا صحته فلنا لم لا يجوز ان
يكون القوة واحدة والآلات متعددة او الشرائط فيصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه
في مواضع اخرى الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الى بطون ثلثة اعظمها
الاول ثم الثالث واما الثاني فكمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدودة فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن
الاول لمصادمة المحسوسات بالحواس الظاهرة اولا والخيال في موخره لانه خزانتها التي يحفظها ومحل الوهمية
والحافظة هو البطن الاخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في موخره على قياس حال الحس المشترك والخيال
في البطن الاول ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لما خزن من
هذه المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر تتصرف بالتركيب والتفصيل
فيما فيهما اي في البطنين الاول والآخر من الصور والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيلة في
مقدم الدودة والوهمية في موخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى
اذ لا حارس هناك من الحواس فيكثر مصادمة ما يؤدي الى الاختلال والاعتماد في محالها المذكورة انه
فانه اذا انتهت آفة الى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها اي دون فعل غيرها من
افعال سائر القوى ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر كذلك خاتمة لابحاث النوع الثاني
وهي البحث الثالث انه الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات هذه القوى وتعددها بعد بنائه على نفي الفاعل
المختار الموجب لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقة ليست مدركة للجزئيات كما
اشرنا اليه في اثناء الكلام المنقول فلنتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف الادراكات هو النفس
لوجوه الاول ما ذكرناه من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد انسان وبكل جزئي على انه غير الآخر اي والحكم
بسلب احد الجزئيين عن الآخر كما في قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع
الجزئيات من المحسوسات مشاهدة ومتخيلة والمعاني الجزئية متوهمة ومحفوظة ولا يجوز ان يكون تلك
القوة جسمانية اتفاقا فهي القوة العاقلة الثاني وجداني بالبديهة اني واحد اسمع وابصر واجوع واشبع
وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن المعين
المعين فهي اي النفس ... الا ان فاعل الجزئيات من الافعال التدبيرية ولا بد له فيه اي في كونه

فاعلا

فاعلا للافعال الجزئية من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الرأي الكلي نسبته الى الكل من افراد ذلك
الكلي واحدة فلا يصلح الرأي الكلي لكونه مصدرا للبعض دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات
وفي المباحث المشرقية من مدبرة لبدن شخصي وتدبير الشيء الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل
الا بعد العلم به من حيث هو هو فاذن هي مدركة للبدن الجزئي وللخصم القائل بان النفس لا تدرك
الجزئيات وجوه الاول نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر فادراك الاصوات للسمع وعلى
هذا ادراك سائر المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصة وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهة فلا يلتفت
اليه الثاني آفة كل عضو هو محل لقوة توجب آفة فعله الذي نسب اليه فلولا انه فعله حقيقة لما كان كذلك
وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنة فمستعان بالتجارب الطبية من ان الآفة متى حدثت
في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات السابقة ومتى حدثت في موخره اختل
التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في سائر القوى الباطنة الثالث اذا ادركنا الكرة المشخصة
مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها ان يرتسم في المدرك مثال صورتها المتصفة بمقدار مخصوص ووضع معين
وحيز لازم لها ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد
ان يكون ارتسامه في قوة جسمانية الرابع اذا تصورنا مربعا مجنحا على مقدار مخصوص مجنحا بمربعين متخصصين
على وضع معين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلاثة ونشير الى وضع كل من الاخرين على
ان هو من صاحبه فان احدهما عن يمين المجنح والآخر عن يساره فلو كان محله اي محل ارتسام
هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي هو النفس منقسما انقساما في الكم فانه
باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري والجواب عن وجوه الخصم ان يقال من ذلك
الذي ذكر لا ينفي كون الحواس آلات والنفس هي المدركة فترتسم الجزئيات في تلك الآلات وتدركها
النفس بملاحظتها لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم انقسام النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون
آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد الادراك الى تلك الآلات وان
لم يكن مدركة حقيقة وهذا القدر الذي لا يسقط شبه الخصم كاف للمستدل في اثبات القوى المذكورة
اذ نعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع
من المدركات دون الآخر وبذلك ثبت وجود القوى وتعددها وهو المطلوب النوع الثالث القوى
الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او بالاعانة على
قياس ما مر في المدركة وفائدة العدول ظاهرة وتنقسم القوة باعثة على الحركة وقوة محركة مباشرة
للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية ونزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوة واما لدفع الضرر وتسمى غضبية

واما المحركة فهى التى تمد الاعصاب بتشنج العضلات فتنزل الاعضاء الى مبادئها كما فى قبض اليد
مثلا وترخيها اى ترخى الاعصاب بارخاء العضلات فيبعد الاعضاء عن مباديها كما فى البسط الى
بسط اليد وهذه القوة المنبثة فى العضلات هى المبدا القريب للحركة والمبدا البعيد هو التصور و
وبينهما الشوق والارادة فهذه مبادى اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان
بناء ج النفس بتصور الحركة اولا فتشتاق اليها ثانيا على اعتقاد نفع فيها فتزيد ما ثالثا ارادة فصدا اليها
وايجادا لها فيحصل الحركة بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن
ليس قدرته تامة فيتردد وليس فى الذى يثق بقدرته فلا شوق له القسم الثالث
من الاقسام الثلاثة التى فى الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التى لها نفس فى النفس الانسانية
اى فى بيان قواها ولذلك قال وقواها التى تختص بها تسمى القوة العقلية فباعتبار ادراك الكليات
والحكم بينها بالنسبة الايجابية او السلبية تسمى القوة النظرية والعقل النظرى فباعتبار استنباطها
للصناعات الفكرية ومزاولتها للراى والمشورة فى الامور الجزئية مما ينبغى ان يفعل او يترك تسمى القوة
العملية والعقل العملى فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات او بالاعتبار اختص بهما الانسان
من بين سائر الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة كانت او كاذبة والثانية للاحكام الجزئية المتعلقة
بافعال جزئية سواء كانت خيرات او شرورا جميلة او قبيحة وهذه القوة تستمد من القوة النظرية
لان استخراج الاراء الجزئية انما يكون بصرف التامل والقياس فلابد هناك من مقدمة كلية كان يقال
مثلا هذا الفعل كذا وكذا وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغى ان يفعل او قبيح ينبغى ان يترك فيكون صغرى
القياس شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما راى فى امر جزئى مستقبل من الامور الممكنة فان الواجبات
والممتنعات لا تروى فى كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضى والحاضر لا تروى فيهما ايضا للايجاد
او الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة بهذا الراى الجزئى تبع حكمها حركة
القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها اى فى النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيات
انفعالية يتبعها احوال بدنية من الضحك التابع للتعجب الحادث فى النفس من ادراك الامور الغريبة
الخفية الاسباب والخجل والحياء واخواتها من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة
بالانسان فظهر ان النفس تتاثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام
الخمسة التى يحتوى عليها الفصل الثامن من فصول المقصد الاول من موقف الجواهر فلا يستبعد وروده الخامس
عقيب الثالث فى المركبات التى لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيرها تصعد الى الجو اجزاء مائية هوائية
وما به مختلطين وهو البخار وصعوده واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده خفيف وليس بمحض
ثقيل ؟

الدخان كما تعرف فى الجسم الاسود الذى يرتفع مما يحترق بالنار وقلما يصعد البخار والدخان
ساذجا بل يتصاعدان فى الاغلب ممتزجين ومنهما تتكون جميع الاثار العلوية اما البخار فان
قل واشتد الحر فى الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقى الهواء الصرف والا
اى وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن فى الهواء من الحرارة ما تحلله فان وصل ذلك
البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التى هى الهواء البارد كما عرفت عقدة وتكاثف فصار سحابا وتقاطر
الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود اذا كان البرد شديدا فان
كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما
يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بمصادمته فيمحى الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة
وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى
ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال الصعود اسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على
وهدة فكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحتها من اهل القرية التى كانت هناك يمطرون وقد
زمس ببت وهموار
لا ينعقد فهو اى هذا البخار الكثير المتكاثف الذى لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما
قليلة اى قليل البخار الذى لم يصل الى تلك الطبقة فانه يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا فى اجزاء صغار
لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شئ يعتد به فاما بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو الصقيع ونسبته
فام الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل منه الاقسام
المذكورة قال الامام الرازى ان تكون هذه الاشياء فى الاكثر من تكاثف البخار وفى الاقل من تكاثف الهواء
واما الدخان فربما يخالط السحاب بان يرتفع الجو وادخنة كثيرة مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف
البخار وينعقد سحابا فينحبس فى تلك الدخان فى جوف السحاب فيمزقه اما فى صعوده بالطبع لبقائه على حرارته
المقتضية لتصعيده او عند هبوطه للتكاثف اى لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من خرقه له اى خرق
الدخان وتمزيقه للسحاب صاعدا او هابطا ومصاكته اياه صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة
التسخين وذلك لانه شئ لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والتخلخل المازجة عملا ادى
مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب مشعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل
الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه سطع برقا وهو البرق وكثيفه لا يسطع حتى
يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ فى المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام
المندمجة فيذيب الذهب والفضة فى الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذهب وقد اخبرنا اهل
التواتر بالصاعقة وقعت بشيراز على قبة الشيخ الكبير ابى عبد الله بن خفيف قدس الله سره فاذابت قنديلا

تنزيلا فيها ولم يحرق شيئا منها وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شي اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل
فيدكه دكا ويحكى ان صبيا كان في صحرآء فاصاب ساقيه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول
الكي بحرارتها وانه اعنى الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزآء ارضية نارية جدا فيحفظ
الحالة التي تصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان في كالشمعة التي يطفأ وتحاذي بها من تحت شمعة مشتعلة
فيشتعل الدخان الواصل الى الشمعة الفوقانية ويتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة
السفلانية فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة
فيرى ذلك المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا لا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما
من غير اشتعال بل يبقى فيه الاحتراق ودام متصلا لا يطفى اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة او ذنب
او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوائب والاذناب والنيازك وذوات القرون وما كان
من البخار غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا ما لا تعلقا تاما فيحدث في الجو علامات سود او حمر على حسب
غلظ المادة فاذا كانت غليظة ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد تقف الذوابات
وتحو ما تحت كوكب فيديرها الفلك معه متابعة اياه فيرى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا وقد يرى
واحدا او اكثر من واحد وهذه الاقسام التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار فاذا اتصلت بالارض
احرقت ما عليها وتسمى الحريق وفي المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد
حتى وصل الى حيز النار من غير ان ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان
ثعبانا ينزل من السماء الى الارض فاذا وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل المصباح المطفأ اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فانحدر
اللهب الى فتيلة وايضا نقول فالدخان قد ينكسر حر عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع
لطبعها الى الارض اولا ينكسر ويتصعد ويصادم كرة النار لا الفلك على ما وقع في النسخ لان نفوذ النار
البسيطة الغالبة على الاحالة الطبيعية غير معقول لحسب الخط فيرجع ويرتد لمصادمة كرة النار المتحركة
بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كما يرد بعضا دافع سهام على جهات شتى وعلى التقديرين فيموج
الهوآء ويضطرب وهو الريح قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح يحد بانه متحرك هو هوا اي بانه هوا
متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهوآء مادة الريح وموضوعها فلا يجوز وضعها
موضع الجنس ولذلك الذي ذكرناه من حال الدخان في توليد الريح كان اكثر مبادي الرياح فوقانية
كما يشهد به التجربة والريح كما تحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد تحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع
عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما جاوره فيطاوعه ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره فيموج

الهواء
ويضعف تلك الدافعة شيئا فشيئا الى الغاية ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فتلاقى تلك
الرياح الاجزآء الارضية فيضغط الاجزآء الارضية بينها ضغطة كانها تلتوى على نفسها ومن الزوابع
جمع زوبعة ومن الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية ... ... وقد قيل بين
الريح والمطر تمانع وتعاون اما التمانع فلان الريح في الاكثر يلطف مادة السحاب بحرارتها ويفرقها
بتحريكها والمطر يبل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقلها ولا يتمكن من الصعود فكل سنة يكثر فيها
المطر يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيعدها لان يصعد منها دخان
اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس وتصعده والريح يجمع السحاب او يهب منها برودة السحاب الهابطة
فيشتد البرد المكثف لها واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا اصولها اربعة من
نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب يسمي الرياح التي تهب منها بالقبول والدبور
والشمال والجنوب ويسمي التي تهب مما بينها نكبا وايضا نقول فقد يحدث في الجو اجزآء رطبة رشية
صقيلة كالمرآة يحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها اي من
تلك الاجزآء الواقعة على ذلك الوضع ضوء البصر لصقالتها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوء دون شكله فان
الصقيل الذي ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس ادى الضوء واللون دون الشكل
والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزآء الرشية مرايا صغار متراصة على هيئة الدائرة فيرى مجموع تلك الاجزاء
كانها منورة بنور ضعيف وتسمى الهالة وانما لا نرى الجزء الذي يقابل القمر من ذلك الغيم لان قوة الشعاع
يخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا ندرك فيه خيال القمر كيف والشيء انما يدرك على الاستقامة نفسه لا
بخلاف اجزآئه التي لا تقابله فانها تودي خيال ضوئه كما عرفت قبل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم
الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت على الصحو وان تخن السحاب حتى بطل دلت على المطر لان
الاجزآء المائية قد كثرت وان انخرقت من جهة دلت على ريح يأتي من تلك الجهة واذا اتفق ان يوجد
سحابتان على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدث هناك هالة ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب
الينا وزعم بعضهم انه راى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة نصف الطآء نادرة
جدا لان الشمس يحلل السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان
قوس قزح وراى بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة وانما يتوهم هالة الشمس اذا اكثف السحاب واظلم
وحكى ايضا انه راى حول القمر هالة قوسية الالوان لان السحاب كان غليظا فتشوش في اداء الضوء
وعرض ما يعرض للقوس وقد يحدث مثل ذلك الذي ذكرناه من الاجزآء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة
في خلاف جهة الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزآء رشية لطيفة صافية

ضغط فشاردن برديوار وسه ضغطة القبر بالضم سختى وتنكى وفشار ... ...

هذه

نكب معجم اعوجاج كل شيء يعني كوني ... ...

هذه ... الكرد ... ...

نسجه

تحت هاله

على تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا
ادبر على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر عنها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم
تؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المرآة وتختلف الوانها اى الوان قوس قزح
بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب الوان ما وراءها من الجبال والوان ما ينعكس منها الضوء
من الاجرام الكثيفة ورايت بعض فضلاء زماننا ممن له في علم المناظر كعب عال وهو المولى الفاضل كمال
الملة والدين الحسن الفارسي يورد حججا مدعيا بطلان ذلك الذي ذكرناه من اسباب الهالة وقوس
قزح لكنه اى ما ذكرناه فيهما راى الجمهور فذكرناه متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في
حدوث امثال هذه الحوادث اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وح لا يكون من قبيل الخيالات
وهو ان يرى صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر له كالمرآة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في ذلك الثاني ولا
يكون فيه بحسب نفس الامر قال الامام وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة والمرض
قد تستندان الى اسباب عنصرية تارة والى اتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية اخرى لكن هذا الوجه
يوهم ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في الجو تدل على حدوث حوادث في الارض
فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات والاوضاع لم يستقم هذا الاستدلال وايضا نقول
فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل من مسامها وينقلب الكثير لعونة البرد الذي في باطن الارض
ماء فيشقها فيخرج منها ومنه العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد كان الفائض
يجذب الباقي ضرورة امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان
ينجذب الى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء وبعض وهكذا يستتبع كل جزء
منه جزءا آخر قال الامام الرازي واما العيون الراكدة فتحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت
الى وجه الارض ولكن لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام
ينافي ما ذكره المص من التعليل بامتناع الخلاء ويقتضي ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المقتضية
للاندفاع الى فوق والركود بقلتها فتامل قال ومياه القنى والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة
عن ان تشق الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه بادنى حركة
فان لم يجعل هناك مسيل فهو البئر وان جعل فهو القناة ونسبة القنى الى الآبار كنسبة العيون السيالة
الى الراكدة واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لنبوع الماء فيها لان ثقل الماء الظاهر
يمنع سائر الابخرة عن الظهور فاذا نزح فسحت لتلك الابخرة واندفعت الى الخارج وقد اختلفوا في ان هذه
المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب

ماء

ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد
بزيادة الثلوج والامطار وايضا نقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان
الخروج منها بقوة ومسامها متكاثفة فتزلزلها بحركتها ومنه تكون الزلازل واذا كانا قليلين او كان
مسامها مفتوحة لم يكن زلزلة له ولذلك قل الزلازل في الاراضي الرخوة واذا كثرت الآبار والقنى في
ارض قلت زلازلها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مؤديا الى الدهنية وقد صارا نارا
لشدة الحركة المقتضية للاشتعال والانقلاب الى النار وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات
هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدات فيسقط
ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا ما تتزلزل الارض بسقوط قلل الجبال عليها لنوائب المطر
وشدته وايضا نقول تحت الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة فتختلط بخار الكبريت باجزاء الهواء
الرطب فتنعقد مزاجا فيصير دهنا اى في طبيعة الدهن وربما اشتعل بانوار الكواكب وبغيرها فترى بالليل
في ذلك الموضع شعلة مضيئة غير محرقة احتراقا يعتد به وذلك للطفها مخلصا اى هذا مخلص لمعان
جامعة وافية بما ذكرناه في الفصل الثاني وفي المقصد الاول كله آراء الفلاسفة حيث نفوا القادر المختار
كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف الاجسام بالصور الى استعداد
في موادها تقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف آثارها الى صورها المتباينة وامزجتها
المتخالفة واحالوا كل ذلك في الاجسام العنصرية واستندوا بالآخرة الى حركات الافلاك واوضاعها
واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اى متوافقة الحقيقة لتركبها من الجواهر الافراد وانها
متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل
القادر المختار فالاجسام عندهم متوافقة في الحقيقة متخالفة بالامور الخارجة عن ذواتها
هذا ما قد اجمعوا عليه الا النظام فانه يجعل الاجسام نفس الاعراض الملتئمة منها الاجسام والاعراض
التي يتركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اى مختلفة بالحقيقة وقد سبق
في المقصد الثاني من الفصل الاول من هذا المقصد انه لا يحصل لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد
من جعل الاعراض داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقائق بالضرورة فيكون
منافيا لما قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة الحالة فيها المرصد
الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثمانية المقصد الاول في ان الاجسام محدثة وضبط
الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها
او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام منشئة الى نفس الامر ثم اما ان

نقول بواحد منها ولا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة احتمالات الاول انها محدثة بذواتها
الجسمية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس
الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي
وابن سينا وتفصيل مذهبهم انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات
فانها قديمة بموادها وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا
الحركات والاوضاع المشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية
وكذا الاوضاع المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة
حركة مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية بنوعها
وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقتها
فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية بجنسها و
وذلك لان مادتها لا تخلو عن صورة النوعية بالمرة بل لا بد ان يكون معها واحدة منها لكن هذه
الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه نعم الصور المشخصة
فيهما اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المشخصة المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور
النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية اذ يجوز حصولها
من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع ايضا عندهم في استمرار كذلك ولان استمرار انواع المركبات
في ضمن افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من تقدم ارسطو
من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم واختلف في ذلك الجسم الى الاجسام
هو فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما
قال صاحب الملل والنحل وكانه اخذ مذهبه من الكتب الالهية ففي التورية ان الله تعالى خلق جوهرا ونظر اليها
نظر الهيبة فذابت وصارت ماء فحصل البخار وظهر عليه بسبب الحركة زبد وارتفع فيها دخان فحصل
من زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصلت البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت
البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر منها بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل الخليط
من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه قد حدث ولم يحدث الا هذه
الصور التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه
انه ليس بجسم واختلف فيه ما هو فقالت الثنوية من المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم
من امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القائلون بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت النفس الهيولى

لتوقف كمالاتها

٢٨٥

لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطها انواع المكونات وتعدية العشق بالباء لتضمن
معنى اللصوق او الولوع والالتصاق متعد بنفسه وقيل هو من الوصل فانها تحركت وصارت الوحدات
نقطا ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح
فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لانهم من ظواهرها مقاصدهم الرابع
انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان فجعله من اقسام العقلية
والاحتمالات بالنظر الى بادي الراي الخامس التوقف في الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور
من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان ينفيه بديهة وهو مذهب جالينوس اذ حكي عنه انه قال في
اي ما ع — مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اني ما علمت ان العالم قديم او حادث وان النفس الناطقة هي المزاج او
غيره وقد طعن فيه انه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فنقول
المسلك الاول — لنا في حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات هذا المطلوب
الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته فالاجسام حادثة كذلك
اما المقدمة الثانية فظاهرة لان قدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم قدم الحادث وفيه كلام سيرد
عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرفت في
ان الاجسام لا تخلو عن الاكوان والتاليف وما يتبعهما من الاعراض والاظهر ان يقال لما مر في
المقصد السادس من هذا المرصد واذ لا توجد الاجسام بدون التمايز بينها لان كل موجود لا بد ان يكون
متميزا عن موجود آخر بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل
الجواهر الفردة التي تتالف الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو
حادث وقد بيناهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض
لا تبقى زمانين ولو اقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من الوجهين ان يقال الجسم
لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث اما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه
لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز
فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا
بالكون فيه فهو متحرك لا يقال دليلكم منقوض بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا
ولا ساكنا اذ لم يتصف حينئذ بكون ثان لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي
فندعي انه لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السؤال على طريق
المناقضة كان منعا لا نقضا للمعلل اذ مقصوده حدوث الجسم واما قلنا ان الحركة حادثة فلوجوه الاول

ماهية الحركة المسبوقية بالغير اى ماهيتها تقتضى المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى حال اخرى بل التحول
من الكون الثانى فى مكان آخر فيكون مسبوقة بالحالة او الكون الاول وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير و
وبينهما منافاة بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث الثانى لا توجد الا فى ضمن الجزئيات لان
المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا توجد فى الازل
لان كل جزئى منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد الا متعاقبة فلا توجد ماهيتها ايضا فيه اى فى
الازل فماهيتها حادثة بجد سائها الثالث كل حركة من الحركات الجزئية مسبوقة بعدم ازلى فيجتمع العدمات اى
عدمات جميع الحركات الجزئية فى الازل وح فلا توجد فى الازل حركة اصلا والا جامعت تلك الحركة عدمها هذا
خلف واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا وزمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان
وجد فيه شىء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع النقيضين بل على معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا
ترتيب عدمها بينها بخلاف وجوداتها فان لها بداية وترتيبا فليس بفرض شىء من اجزاء الازل الا وينقطع فيه شىء
من تلك العدمات التى لا بداية لها بوجود من تلك الوجودات وليس اجزاء الازل انقطاع فى جانب الماضى
فاذا وجد فى كل جزء منها حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب
انه وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد تذكر ههنا لبيان حدوث الحركة وجوه اخر مآلها الى
ما ذكرنا وانما يخالفه العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه ان لم يوجد شىء من الحركات فى الازل
كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شىء منها فان كان مسبوقا بالغير كان الازلى بغيره وان لم يكن مسبوقا
بغيره كان ذلك اول الحركات فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثانى وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت
حادثة كانت ماهيتها كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف
بحركة جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئى منها يوجد فى جزء من الازل
على ما صورناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كان كل واحد من افرادها حادثا قالوا وعدم
خلوه عن هذه الحوادث التى لا نهاية لها لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد لنا
فى ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول الجسم لا يخ
عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث او خلو عن تلك
الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها الى غير النهاية طريقة التطبيق
وقد عرفتها فى مباحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان
لنا ان نفرض من حركة ما كدورة معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من حركة قبلها
بعدد متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين اى الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثانى

بالثانى وهكذا لا الى نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة
كان الشىء مع غيره كهو لا مع غيره فيكون الزائد مساويا للناقص هذا خلف والا وجد من اجزاء
الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة جزء فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة انما زيد
عليها بمتناه والزائد على المتناهى بالمتناهى متناه بالضرورة فيكون الزائد ايضا متناهية فيلزم تناهيهما على
خلاف المفروض اعنى عدم تناهيهما فى تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما يستلزم
وجوده عدمه كان محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليه اى على الاستدلال بالتطبيق فى ابطال التسلسل
سؤالا وجوابا فلا نعيده دفعا للاملال الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك
وتقريرها ههنا ان الحركات تتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت
تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذى نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذا الجزء
فى هذه السلسلة التى لا تتناهى مسبوق اى موجود موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها
الا الآخر سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهى السلسلة وكل واحد من اجزائها الا الآخر موصوف
بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة بدوا على
هذا التقدير فكل سابق مسبوق من غير عكس كلى كالآخر المذكور فيكون عدد المسبوق اى المسبوقية
ازيد من عدد السابق اى السابقية بواحد وانه محال لانهما متضايفان يجب تكافؤهما
فى الوجود وتساويهما فى العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الآخر واما تساوى عدد
المتضايفين فغير لازم كالاب واولاده ابناء الا ان بحسب التقابل الاعتبارى بحسب الوصف ولو كانت السلسلة
متناهية كان هناك سابق ليس بمسبوق فينتفى التضايف وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما
لامتنع زواله واللازم باطل اما الملازمة فلانه وجودى لما تقدم فى مباحث الاين من ان وجود الكون ضرورى
معلوم بمعاونة الحس وكذا الانواع الاربعة لان حاصلها عائد الى الكون والمميزات امور اعتبارية مثل
كونه مسبوقا بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودى اى موجود قديم يمتنع
زواله ومن ثم قيل القدم ينافى العدم لانه اى القديم ان كان واجبا بذاته فظاهر امتناع عدمه وان
كان ممكنا كان مستندا الى الواجب بالذات كما سيأتى فى اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك الواجب الذى
استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل يكون موجبا فان لم يتوقف
تأثيره اى تأثير الموجب فى ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته كافيا فى ايجاده لزم من عدمه عدم
الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هى وانتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فيكون عدمه محالا و
وان توقف تأثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان القديم المشروط به اولى

باكون بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه وفي صدوره عن الواجب هل هو بشرط
او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة
معا فلو علم هذا الصادر المنتهي عدم الواجب هف واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب
الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم
فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء تنحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم
وفي العنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فان الاجسام متساوية
في الماهية لتركيبها من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما صح على الآخر
وكل الاجزاء وجه غير حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة ويجوز على كل جزء منها اي من البسيط
ما يصح على الآخر فيصح ان يماس بيساره ما ماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما
مركبة من البسائط فيصح على بسائطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فيعلم بالضرورة
ان معقولية الوضع غير واجبة للبسائط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا
الى طبيعتها فكذا للمركبات لان تبدل اوضاع البسائط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها ويعلم ايضا
بالضرورة انه ما من جسم الا ويمكن للقادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه يساره وبالعكس
والكان مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني وهو لبعض المتاخرين وكالاختصار للمسلك الاول انه لو وجد
جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون آخر لا الى نهاية والتالي بط بقسميه اما
الملازمة فلانه لابد للجسم كون في حيز لكونه متحيزا بالذات فان وجد له كون غير مسبوق بآخر اي يكون آخر
لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان
لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل
كل كون كون لا الى نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون
وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الى هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر كان كل
كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول بان يقال ذلك الكون
الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن الكون نعم لو قيل ان وجد
له كون قديم فهو القسم الاول والا فلابد ان يكون قبل كل كون آخر اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم
خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام واما بطلان التالي فاما القسم الاول وهو قدم الكون فيمتنع بما
ما تبينا من حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الى ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة
التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان في هذا المسلك طرحا لمؤنات كثيرة كانت

287

في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة
عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث تزول بوجوداتها مع كونها ازلية فان الكون الذي
ذكر في هذا المسلك للاشاعرة انه وجودي بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان
لقائل ان يقول هو في الازل لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح ايضا
بشيء منهما في الازل ومن سقوط ما قيل لم الا يقضي والمسبوقية في الحركة بالغرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم
وفي الخارج ليس الا الحركة كون واحد مستمر بين المبدا والمنتهى لما مر من ان الحركة تطلق على الامر الممتد ولا
وجود له في الخارج بل يمتنع وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له فهو مأخذ الحركة وهو
الذي يدعى انه قديم لا المعنى الاول فتامل المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه
الآمدي الى بعض المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي
كانت فيه باقية هنا يحتاج لها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما
متحركا او ساكنا والتالي بط بقسميه وانت لمعرفة بيانه بعدما قررناه في المسلكين السابقين خبير
فلا نشتغل به حذفا للمؤنة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب لما مر من الجواهر الفردة او الهيولى
والصورة وكذا اي يشاركه في ماهيته امور متعددة وسياتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد
لا شريك له في حقيقته وغير مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن هو موجد فله موجد فاولا يتصور
الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازي استناد
القديم الى السبب الموجب كما لم يجوز استناده الى المختار وقد نبهناك على ما فيه فقد تبين المسلك
الخامس الاجسام فعل الفاعل المختار لما ياتي في الصفات اي صفاته تعالى فيكون الاجسام حادثة
لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم
كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام و صفاتها
ويحتاج في تعميمهما الى نفي المجردات ولم يتعرض للمسلك الثالث لانه جعله عين الاول لبقاء اكثر
المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتباه المسلك السادس الجسم لا يقوم به الحادث وهو
ضروري لما نشاهد من حدوث الحركات القائمة به وتجدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان و
والاشكال وغيرها ولا شيء من القديم كذلك لما سنبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث
انتج الخصم على القدم بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال المادة قديمة والا
احتاجت المادة الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل اي لزم التسلسل في المواد
وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية لما تقدم فيلزم قدم الجسم لكون اجزائه باسرها

ايضا

قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لانسلم كون المادة قديمة فانه اي
كونها قديمة ثبت بوجوب الاستعداد المقرب الى وجود الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات
وسيبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس ولانسلم ايضا انها لاتخلو عن الصورة وقد
ضعف دليله الشبهة الثانية وقد نسبها الامام الرازي الى العلة الصورية ان يقال الزمان قديم
والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لايجامع فيها القبل البعد وهو السبق الزماني فيكون الزمان
موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة
فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع ان التقدم بالزمان اي لانسلم كون التقدم الزماني فانه
فرع وجود الزمان وهو غير مسلم وان سلم تحققه في الجملة فليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالزمان
حتى يلزم اجتماع النقيضين بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على البعض اعني التقدم بالذات لا بامر زائد
عليها فلا محذور الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلبهم وماخوذة من العلة المؤثرة
ان يقال فاعلية الفاعل للعالم اي تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه
انه لو كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك الوقت والا
اي وان لم يتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك الوقت
دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في
ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر
حادث ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا
اذ لا يتصور تحقق تاثير وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة
بعبارة اخرى ابسط فيقال جميع ما لا بد منه في الايجاد ان كان حاصلا ازلا كان الاثر حاصلا
فيه اذ لو لم يحصل لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا
وهو خلاف المفروض او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود
الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه
حادثا قطعا فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن
المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم
قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل (زائد) في الاعراض كسائر الاقسام
قلت انها لو بقيت لامتنع عدمها لكنها جائزة العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيخلقها
الله تعالى باعراض متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد الله ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فتفنى

بانتفاء شرط

بانتفاء شرط بقائها ولا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او خلق فيها عرضا منافيا للبقاء
وهو الفناء مثلا فتنتفي بذلك وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على
امتناع الفناء بعد البقاء فلا يلزم كونها غير باقية المقصد الرابع الجواهر يمتنع
عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز بعض آخر في الاسباب والمسببات وهو محال وقد ذكر في
الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة
في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة لتوقفت على شرط
حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فيتسلسل الحوادث
المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اي الحادث اليومي
يستند الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر لا الى نهاية
ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق
من صورة النقض ومحل النزاع على الوجه الذي ذكر ممنوع لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي
ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة محال كما وقفت عليه وايضا فنقول ان سلم جواز التسلسل
في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر لا الى نهاية
فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث المتعاقبة كما في الحادث اليومي عندكم
فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور في مادة تتزايد استعدادها بتوارد
تلك الشروط عليها فيقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد فاض عليها
من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم الذي هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور توارد
الشروط المعتبرة في حدوث العالم عليها قلنا لا نسلم ذلك الذي ذكر ممنوع من ان الشروط والحوادث
المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة فيه لا في مجرد عن المادة وليتأدى بها
كل سابق منها بشرط اللاحق الى ان ينتهي فيما لا يزال الى ما هو شرط اي الى تصور هو شرط لحدوث
العالم الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة
لا تخلو عن الصورة فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى وقد اجبنا عنها الوجه الثاني ان
ترجيح الفاعل المختار عندنا لاحد مقدوريه على الآخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اي
في ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم اليه كما تقدم كقصة في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي
العطشان فنقول الفاعلية حادثة لتجدد الارادة المتعلقة بالمقدور وقد يقال هذه الارادة
المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى

الى ارادة اخرى اذ شى آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب اما كجواز ترتيب الارادات او ترتيب تعلقات ارادة واحدة قديمة الى ما لا يتناهى واما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص بكون التعلق امرا اعتباريا فعليك بالتدبر فيها والتنبه لمزال الاقدام في امثال هذه المقامات
الشبهة الرابعة صحة العالم اى امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فانه يرفع الامان عن البديهيات كجواز انقلاب الجائزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير البارى فيه اى وكذا امكان تاثيره تعالى في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور
فيجب الجزم بامكان وجود العالم في الازل من الصانع وهو يبطل دلائلهم اى دلائل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم انا بعد ثبوت امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم وجوده والا لزم تعطله والجواب انه اى ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم التعطل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات ثم انه لا يلزم من ازلية الصحة صحة الازلية لكن اى الحادث بشرط كونه حادثا فان امكانه ازلي لما ذكرتم وليست ازليته ممكنة لاستحالة الازلية مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكنت ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه ازليا
المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث الكون من ان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل الوجود كالعدم بعده اى بعد الوجود اذ لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فاجاز على احدهما جاز على الآخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف عليه بعضهم واول الآيات الدالة عليه لم يخالف احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية يمتنع فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية في الاجسام فقالوا لو عدم الجسم بعد ما كان عدمه اما الذاته واما لامر آخر وجودي او عدمي الى آخر ما مر هناك والكل باطل فلا يصح عدمه فالنقض اليه يجري مع جوابه المذكور هناك فحضرا عندك فلا حاجة الى اعادتها
المقصد الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب بها الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا النقل منه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء من حيث العلة انه لا يقول ببقائها ومن اصحابنا اى ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اى البداهة قال الآمدي نحن نعلم بالضرورة العقلية ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسيات

والارضين والسماوات هو عين ما شاهدناه اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان من فاتحنا بالكلام هو عين من خاطبنا معه وان اولادنا ورفقاءنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اى جزمنا ببقائها ضروريا الا لبقائها في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم ايها الاشاعرة بانها لا تبقى زمانين بل هناك امثال متجددة لم يدرك الحس تغايرها اما او اصلا مسلما فكيف يثبتون شهادته في الاجسام دون الاعراض قلنا اى لانا نقول لا نسلم ان ذلك الجزم منا ليس الا للبقاء في الحس حتى يتجه عليه ما ذكرتم بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستنده بل هو ما يجزم به بمجرد التفطن عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاول ومنهم من استدل عليه بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة اى لم يمكن ان يقال بموت حي او حياة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال الحياة غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولا ارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظائرها اى لم يمكن القول بها لاستحالتها اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية فحجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اى في امتناع عدمها على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا تنبيه على مبنى مذاهب النظام والكرامية وغيرهم وذلك الدليل لما قام في الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا قال الآمدي وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة كانت الاجسام مختلفة وان اتفقت فانا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كان بقاؤها ضروريا اولها الكرامية انها لا تفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الاجسام وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير فنائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما ذهب اليه المعتزلة من ان الحيز له باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مشغولا لكونه باعتبار وجود الآخر فيه بل هو لذاتها بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اى تداخل الجواهر لجاز

ان يكون ما لجسم المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف
ذراع بل جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها
على ما هي عليها وصريح العقل ببداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل
انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير متناهية
العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم كيف وهو
جحد للضرورة فلا يرتضيه عاقل البتة وان صح انه قال به كان مكابرا مقتضيا عقله. المقصد
الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه مثلا متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز واحد
كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا كالاول وقال
بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم الحاصل في الحيز
الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده في اثباته تنبيه على
الضرورة بعبارات مختلفة تصور المطلوب في الذهن تصويرا واضحا فان شيئا من ذلك الذي جعله
دليلا ليس باوضح من المطلوب فكيف يصح الاستدلال به تنبيه هل المتماثلان باعتبار اجتماعهما في حيز
واحد ضدان كما تسمى المتعارضان باعتبار امتناع اجتماعهما في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف
بين المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر فكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين على
المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر بخلاف الاعراض وجوزه الاستاذ ابو اسحق وهو بحث لفظي
عائد الى تحديد الاصطلاح في اطلاق الالفاظ ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما شاء من المعاني
اذ لا حجر في ذلك واعلم ان للحكماء خلافا في بيان امتناع في الصور النوعية كالنارية والمائية هل هما ضدان
ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون لا وهو ايضا بحث لفظي يرجع الى اشتراط توارد الضدين صادس ح
على موضوع او محل فان شرط تواردهما على موضوع لم يكونا اذ لا موضوع لهما وان اكتفي بالمحل الذي هو
اعم من الموضوع كانا ضدان لتواردهما على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول والله اعلم
المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض وضده اتفق المتكلمون من الاشاعرة على
منعه وقالوا كل عرض مع ضده كما ان لو جد احدهما في الجسم وجوز بعض الدهرية في الازل وقالوا
ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال ووهم
بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحية
من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم عن جميع الاعراض وللمعتزلة النافين تفصيل قال
فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية يجوزونه في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة

فمنهم

فمنهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عندهم لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما تمايز الاجسام
بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام
المخصوصة المتميزة عن غيره بل كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال
ضرورة انما الموجود في الخارج هو الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان
الامتياز ببعض الاعراض فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وموافقة النظام
في ذلك اي في امتناع الخلو لهم اي للمتكلمين الظاهر بعيدا وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه يوافقهم
في امتناع خلوها عن الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا سترة به
ومنهم من احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى
عامة في كل عرض مع ضده وما ذكر الاحتجاج لا تعميم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه وعن
ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادهما ثم يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا
الخلو عن الاكوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض
وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج
المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها
وهو فاسد جدا فانه ظاهر اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعى فقال اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لا جاز العاري منه لتخلف المثل والضد بعده
عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا عليه
وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وانما كانا اضعف من التمسك بالحركة والسكون لانه يثبت
بعضا من المطلوب تحققا فيما احتج المجوز للخلو بوجوه ثلثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود
العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر وانه ينفي الاختيار والجواب
ان هذا الالزام عليكم لامتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الحي وامتناع
وجود العلم بالمنظور فيه دون النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا
وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا الى احداث الجوهر والحي والنظر عند احداث الامور الموقوفة
عليها فما هو عذركم في صور الالزام فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على
من يسند النظر والعلم المستفاد منه الى قدرة العبد وكذا اذا ابدل الثالث بما ذكره الآمدي
من لزوم العلم بالمنظور فيه عند انتفاء الآفات المانعة منه الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان
يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات التي يمكن ان يتعلق العلم بها في انفسها غير

غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من
تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان الشيخ والظاهر ان ثبات فقد انتفى عنه علوم
غير متناهية فكان يجب على تقديرها امتناع الخلو عن العرض وضده ان يقوم به بازاء كل علم منفى عنه ضد
له فيلزم قيام الصفة صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال في المقدوران ونحوها كالمرادات وانه
محال لما عرفت والجواب ان المنفى عن العبد هو تعلق العلم بما لا يتناهى من المعلومات وانه اى ذلك
التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتبارى وهذا الالزام الذى ذكرتم انما يلزم من نحو كل معلوم الى علم
على حدة ويجعل مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق الاعتبارى ونحن لا نقول به بل نجوز ان يتعلق
علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله نفس التعلق لا صفة موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء
على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كانت مختلفة لا متماثلة الى اى بان ضد العلوم المنفية التى
لا يتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور والزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع
علمين مطلقا فى محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزمه وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير الاخر
فلا يجتمع علمان فى محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال المعلومات وان كانت غير متناهية فالا
لا يقبل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى مطلقا واذا لم يقبل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم
على تقدير خلوه من العلوم التى لا يتناهى ان يتصف باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدلا عما
كان المحل قابلا له قال الآمدى وهذا اشد من جواب الاستاذ قال المص وانما يصح هذا الجواب
لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم ح اتصاف
العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس مستحيل لان الحاصل للعبد فى كل وقت مع ما قبله من
الاوقات متناه قطعا واجاب القاضى الباقلانى بانه قد يكون اسا ما انتفى عنه من العلوم التى لا يتناهى
لضد عام هو صفة واحدة مضادة لجميع تلك العلوم المنتفية ولا استحالة فى مثل ذلك كالموت والنوم فانهما
ضدان لجميع العلوم على الاطلاق واذا جاز ذلك جاز ايضا ان تضاد صفة واحدة ما عدا العلوم الحاصلة
الوجه الثالث الهواء وكذا الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون
له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم المتضادة كما مر الاشارة اليه والجواب منع اللون فيه بل له لون ما لكنه
لا يدرك لضعفه او الالتزام ان الشفيف الثابت للهواء والماء امر وجودى هو ضد اللون المطلق لا عدمه
مسـ منهم اى من المتكلمين من قال قبول الاعراض الثابت للجواهر معلل بالتحيز للدوران فانه اذا
وجد التحيز وجد القبول واذا عدم عدم والمدار علة للدائر وقيل لا للدوران لكن منهما مع الآخر فليس
استناد احدهما الى الآخر اولى من العكس ولكن التوقيف التوفيق لان كل واحد من المذهبين ممكن و

٢٩١

ولا قاطع فى شىء منها الفصـــــل السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت
تلك الابعاد فى ملا كالابعاد المقارنة للمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان
تناهى الابعاد لا يتوقف على امتناع الخلاء خلافا للهند فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها
لوجوه الاول لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة قلنا ان نفرض خطا غير متناه وخطا آخر متناهيا
بحيث توازيه فى وضعه الاول اى يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية ثم نميل الخط المتناهى
بحركته مع ثبات احد طرفيه الذى فى جانب المبدا من الموازاة مائلا الى جهته اى جهة الخط الغير المتناهى فسامته
اى يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعنى حصول المسامتة بتلك الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة
حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول اذ كل حادث كذلك وهى اى مسامتة المتناهى
مسامتة اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون فى الخط الغير المتناهى نقطة هى اول
نقطة المسامتة وانه محال اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذى فرض غير متناه الا والمسامتة مع ما قبلها
اى فوقها من جانب لا يتناهى الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة مع اية نقطة تفرض انما
تحصل بزاوية مستقيمة الخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهى فاحد الخطين هو هذا المتناهى مفروضا
على وضع الموازاة والآخر هو بعينه ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة فكان هناك خطا آخر كان منطبقا
عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله وقد حاذ ايضا بان نفرض الخط المتناهى
خارجا من مركز كرة موازيا بالغير المتناهى ثم نفرض حركتها حتى يصير مسامتا فيحدث عند مركز الكرة
زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ قد بين اقليدس فى الشكل التاسع
من المقالة الاولى فى كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين يمكن تنصيفها بخط مستقيم ولا شك ان
كل واحد من النصفين زاوية مستقيمة الخطين فيقبل التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على
ان الزاوية اما كم او كيفية حالة فيه سارية فى جهة واحدة فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير | المسطح
وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة مع النقطة الفوقانية بعد اذا فرض ان نقطة ما هى اول
نقطة المسامتة لم تكن تلك النقطة كذلك لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية منقسمة
الى نصفين ولا شك ان احدهما حدوث نصفها قبل حدوث كلها او فى حال حدوث النصف توجد المسامتة
لزوال الموازاة قطعا وتلك المسامتة مع نقطة فوقانية بالبديهة فيكون النقطة الاولى اول نقطة
المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد هناك ما هو اول تلك النقط وقد بين ذلك بان المسامتة انما
تكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى جزء سابق وجزء لاحق ففى حال ما توجد الجزء السابق يكون المسامتة
مع نقطة اخرى وهكذا قال المص تلخيصه اى تلخيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض

اى المفروض المذكور والتالى باطل لانه مستلزم اما الامتناع المسامتة او لوجود نقطة هى اول نقطة
المسامتة اذ مع ذلك الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول النقط
المسامتة وهو الامر الآخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام تناهى وجودها ح
ما لا يتناهى ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال الموازاة بالحركة يستلزم وجودها فلا يتصور امتناعها
على تقدير ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهى اولا مسامتا ثم تحرك الى الانفصال موازيا فقال فلا بد
من نقطة هى آخر نقطة المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وتمامه يعرف ببيان
الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اى لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن وجود خط غير متناه حطاها ح
مع وجود متناه يكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ كونها ان يكون بعض هذه
الامور محالا فى نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه وح جاز
ان يكون الغير المتناهى ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا منه لا من البعد الذى لا يتناهى البعد ح
او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة اى كنا نعلم ببديهة العقل ان
كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهى الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا فى نفس
الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور لزوم محال ولما لزم علم ان المحال هو اللاتناهى وحده
واعلم ان من الفروض ما يحكم العقل بجوازه بديهة كالمفروضات الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل
خط من خط وادارة دائرة ببعد يحرك خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول
وليس لاحد ان يمنعه الامكانية وما نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما ينبهناك عليه فلا يتجه عليه
منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال عليه ايضا لا نسلم لزوم نقطة هى اول نقطة المسامتة
لتعين ما ذكرتم فى بطلان التالى اى يستدل به على بطلان الملازمة فنقول اذا تحرك نصف قطر
الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد فى الخط الذى لا يتناهى نقطة هى اول نقطة المسامتة لان المسامتة
انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما هى اول نقطها لان كل نقطة تفرض كذلك
كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول
لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التى حدثت المسامتة معها فى ذلك الاول هى اول
نقطها ودليل امتناع اللازم فى نفسه لا يدل على عدم ملازمته لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا
كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التى استثنى فيها نقيض التالى واستدل عليه
واليه اشار بقوله والا فاى كل قياس استثنائى يستثنى فيه نقيض التالى وقد يجاب ايضا بانا
نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهى من الموازاة الى المسامتة فاما

٢٩٢

ان يوجد اول نقطة المسامتة او لا يوجد وكلاهما محال ح بدليلكم ودليلنا وعلى هذا يبطل اعتراضكم
بالكلية لكن بقى ههنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة ببعض الزاوية او الحركة قبل المسامتة الحاصلة
بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضها موجودا بالفعل حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالفرض
لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل
الحركة الى كلها والحركة بنصف الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما وقعت من
وضع ما بالفرض مكان ما بالفعل وقد دفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة
اذ الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كما في الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة
من اول نقطة فى الوهم لكن الخط الغير المتناهى لا يتعين فيه نقطة للاولية بخلاف الخط المتناهى وفيه نظر
اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة الا ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون المسامتة الحادثة
فيه مسبوقة فى زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة هى اول نقطة المسامتة
فى الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة واقعة فى زمان فاذا
وجدت كانت المسامتة حاصلة فى كل آن يفرض فى ذلك الزمان وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية
اى لا تقف عند حد فكذا المسامتات وهل هذا الا مثل ان يقال لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان
يوجد فيه وحينئذ فلا بد ان يتعين لها ولمسامتها جزء اول فى الوهم لكنه محال لا يقال المسامتة آنية
فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى فى الوهم لانا نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة
المذكورة اعنى مسامتة الخط للخط فلا يتصور حدوثها الا بحركة توجد حركة فى زمان كما ذكرنا فليس هناك
مسامتة الا وهى مسبوقة فى الوهم باخرى الغير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن
ندعى انه اذا وقع ذلك المفروض فى الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هى اول نقطة المسامتة اذ لا بد هناك
من مسامتة غير مسبوقة فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل فى زمان متناه
وهو محال فتلك المسامتة انما هى باول النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان يجعل بعض النقط
فى الوهم عبارة عن تعينها فى الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه وقال بعض فضلاء
المتأخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مقلوب عليكم لدلالته على عدم تناهى الابعاد بان يقال
ان اطول خط نفرض فى البعد المتناهى الموجود وهو محدد العالم فاذا فرضنا خطا موازيا له ثم تحرك حتى سامته
على طرفه والمسامتة مع النقطة التى فوقه خارج العالم قبل المسامتة معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون
على سمته نقط لا يتناهى وبعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط وهذا الذى ذكره مما لا ورود له
كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا يعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء موجودا

المتوهمة فيها وكل واحد منها انما هى مع نقطة اخرى وهلا يسعى نقطة اول يقف الوهم عندها صح

هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملا فانه لنقطة معدومة فيه والوهم العجيب الذي لا يساعد العقل الا عنه
به وكيفيته ان اللازم مما ذكر نقط موهومة غير متسلسلة متناهية في خط موهوم غير متناه والكلام في
تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه الثاني وهو عكس الاول فانه فرض فيه
اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة واعتبر فيه اخر نقط التقاطع وهو
لزيادة توضيح وتحقيق له اي للوجه الاول ان نفرض خطين غير متناهيين متقاطعين ثم يخرجان كما هما
ما يلائه الى الموازاة فلا بد في الملاقاة من ان يتخلص احدهما عن الآخر ولا يتصور ذلك الا بنقطة هي نهايتهما
ويلزم الخلف وهو تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكر صاحب التلويحات واشتهر برهان التخلص وانما
يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا فاذا تحركت الكرة فقبل تمام
الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على ما هو
مأخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا ومسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص
راجعة الى اصل واحد الوجه الثالث انا نفرض من نقطة ما خطين يخرجان كساقي مثلث متساوي
الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد تجاوزهما ذراعا ذراعا وبعد تجاوزهما ذراعين ذراعين وعلى هذا
يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك ذكر تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المذكورة لكان
الكلام اخصر واظهر ومحصله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا الى غير النهاية كان
البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم محال لانه محصور بين حاصرين والمحصور بين حاصرين يجب ان
لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي سماه ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص
تحجز عنه الفحول البزل واهتدى اليه صاحب المطارحات وذكر الملخص هو فرض الانفراج بين الخطين
بقدر الامتداد اذ قد سقط مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليها
في شروحها واعلم ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الخصم
ومن جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن فيه فرض انفراج بقدر الامتداد والى هذا اشار بقوله
ولو جوز نحو اسطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في ابطالها بخلاف الاولين فانهما يبطلان لا تناهي
الابعاد على الاطلاق الوجه الرابع وهو برهان السلمي على الاطلاق وقد لخصه المصنف تلخيصا شافيا
نفرض ساقي مثلث خرجا من نقطة واحدة كيف اتفقا اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره
او ازيد بان يكون الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فلا بد ان
الانفراج اليهما اي الى الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على
نسق واحد فاذا امتدا عشرة اذرع مثلا وكان الانفراج ذراعا فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج

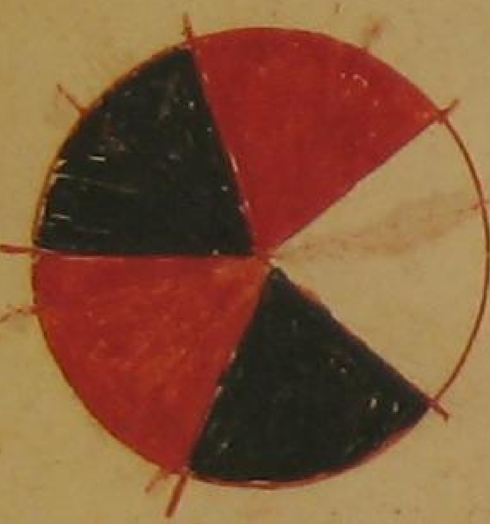


البرهان السلمي الذي في السنة الثامنة او التاسعة يزل بزوال بوادر هوان يخرج اسنانه دندان بر آوردن شتر جوان

ذراعين

٢٩٢

ذراعين قطعا واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما
وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني
الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث الى الثالث والرابع الى الرابع وما
بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد غير متناه هو الامتداد الاول نسبته الى غير
النهاية المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو الانفراج الاول الى المتناهي
وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة
الانفراج الى الانفراج هف لان نسبة المتناهي الى المتناهي المذكورين كنسبة معينة وستجد في كل نسبة بين
المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان لا يكون الانفراج الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا
نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدولابية
ولكن بتر بت اقسام متساوية بان نقسم اولا محيط دائرة الى ست قطع متساوية ثم نصل بين
النقط المتقابلة بخطوط متقاطعة على مركز فينقسم الى اقسام ستة متساوية يحيط بكل قسم منها
ضلعان ثم نخرج الاضلاع بلا ربما الى غير النهاية حتى ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني
سعة العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا
يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف
المتناهي الذي هو احد الاقسام بمرات متناهية هي الستة وهذا البرهان المسمى بالترسي
كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من الستة كمثلث متساوي الاضلاع
لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن المركز ووصلت بينهما بخط كان
ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط
بكل نقطة اربع قوائم وقد حصل هناك ست زوايا متساوية وكذا كل واحدة من الزاويتين
الباقيتين ثلثا قائمة لانهما متساويتان لتساوي وتريهما فاذا كانت زوايا المثلث متساوية
كانت الاضلاع كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان
هنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان
يكفيه هنا ان نخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على ان يكون جميع الزوايا متساوية الا ان في امكان
ذلك نوع خفاء وبعرض دائرة للتشبيه في امكان تقسيم محيطها الى اقسام ستة متساوية وح يلزم
تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي قائمة فينكشف مساواة البعد فيما بين الخطين
لامتدادهما انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث والرابع والخامس كما لا يخفى راجعة الى برهان



واحد الوجه السادس التطبيق الدال على تناهى الابعاد من جميع الجهات وطريقه هنا ان نفرض
من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبالتها متناه خطا آخر الى غير النهاية ايضا
ثم نطبق الخطين والناقصة اما مثل الزائد وانه محال ظاهر او ينقطع فينقطعان فلا يكونان غير
متناهيين كما تقدم مرتين مرة فى بطلان التسلسل ومرة فى تناهى القوى الجسمانية الوجه السابع
انا نفرض خطا غير متناه مسامتا لجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونشير الى نقطة ما من بين
النقطتين فنقول ما بين طرفى التنصيف اولا فان كان المتنصف كان منها فى الجانب الآخر مثله فيكون
النقطة الاخرى فى ذلك الجانب اقل منه فنطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان لم يكن المتنصف كان
احدهما اقل من الآخر ونمضى فى اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير آخر للتطبيق فقد عادت
الوجوه السبعة الى ادلة ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهى مطلقا وواحد على امتناعه فى
جهتين واكثر اصح الحجج على عدم التناهى بوجوه الاول ان ما وراء العالم متميز فان ما يلى جهته اى سمت
العالم غير ما يلى بسائر ضرورة الاذى ان بديهة العقل شاهدة بان ما يلى القطب الشمالى غير ما
يلى الجنوبى وما يلى المشرق غير ما يلى المغرب الى غير ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن موجود
وبعد لقبوله التقدير سواء كان ماديا او مجردا والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب
نفس الامر واما ذلك التميز الذى ذكرتم وهم محض لا عبرة به اصلا الثانى انه اى ما وراء العالم
متعدد فان الذى يوازى ربع العالم اقل مما يوازى نصفه وكل متعدد فهو موجود وكم والجواب ان
التعدد الذى صورتم وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم
فان امكنه مد يده فيما وراءه فهو فضاء موجود لا محالة مد اليد فى العدم الصرف متعدد اذ ما يسع منه
اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فيه فثم جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين فثم
بعد ما مجرد او مادى والجواب لا نسلم انه لو لم يمكنه مد يده فثم جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود
المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذى يمكن مد اليد فيه الرابع الجسم ماهية كلية فيمكن لها افراد
غير متناهية عقلا فاذا او حدث تلك الافراد كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم يمنع من
وقوع جزئيات لا يتناهى الا انها لا يقتضى الوجود اى وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد فى الجزئيات
ولا عدم التناهى فيها بل يجوز ان يكون الكلى ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا
يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهى فى افراده فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن
مفهوم الكلية وعدم تناهى افراد الجسم ممتنع للادلة السابقة المقصد الثامن جوز
المتكلمون وجود عالم آخر مماثل لهذا العالم لان الامور المتماثلة تتشارك فى الاحكام والى الاثنانة

فى الكلام

فى الكلام المجيد اولئس الذى السموات الآية وقالت الحكماء لا عالم غير هذا العالم اعنى ما يحيط
به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم آخر لكان فى جانب من المحدد والمحاذاة
فى جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لتتصور وقوعه فيها لا به كما هو الواقع هنا والجواب ان الذى
يثبت بالبرهان تحدد جهتى العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع الجهات به فلا وقد لا يجوز ان
يكون هناك جهات غير ما بين الجهتين يتحدد لا بهذا المحدد بل بمحدد آخر فيجوز وقوع ما فى جهة منها
فان حصر الجهات المتحددة فى هاتين لم يقم عليه دليل الثانى لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معا
كريتين اولا وذلك لان هذا العالم كرى فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا على نقطة
فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء تلاقيا اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة
لا يكون الا على نقطة والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يتلاقيا اى يلاقيهما
ما بين ولو اوردنا ذكر مستند للمنع تبرعا قلنا فقد يكونان اى العالمان تدويرين مركوزين فى ثخن كرة
عظيمة تساوى ثخنها قطريهما او يزيد عليهما وربما يتضمن تلك الكرة الوفاق الكرات كل واحد منهما
اعظم من المحدد بما فيهما من الافلاك والعناصر ولا استبعاد فى ذلك فانهم قالوا تدوير المريخ اعظم
من ممثل الشمس بما فيهما من الافلاك الثلثة والعناصر الا ربعة ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس فى جوف تدوير المريخ عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا فى الحقيقة
او مخالفة له فيها الثالث لو وجد عالم آخر لكان فيه عناصر طالبة احيازا طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء
مثلا حيزان طبيعيان وقد عرفت بطلانه والجواب منع تساوى عناصرهما وكائناتهما المكنة منهما صورة
اى لا نسلم تساويهما فى الصورة النوعية وان كانت متشاركة فى الآثار والصفات كلها كاشتراك النار بهما
فى الاحراق والاشراق ولئن سلمنا الاشتراك فى الصورة النوعية فلا نسلم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف
فى الهيولى الداخلة فى حقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجد فى احدهما اى حصول احد
الحيزين غير طبيعى ولا نسلم ان القسر لا يكون دائما المرصد الثالث فى مباحث النفوس المجردة
واحكامها شرع فى بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول فى
النفوس الفلكية وهى مجردة عن المادة ولتابعها لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما
الاول وهو كون حركاتها ارادية فلانها اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية
منحصرة فيها والاولان باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها
مطلوب ومتروك فلو كان ذلك التحرك الدورى مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء الواحد وهو
الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه محال وقد وجه هذا الدليل بان كل وضع تتوجه

اليه المتحرك بالاستدارة يكون تركه ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا
بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس
توجها اليه بعينه لانعدامه تركه بل غايته انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه
بان المتحرك بحركة المستديرة تطلبه وضعا تتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين
وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم
ان القسر انما يكون على خلاف الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتقادات ما هو بمعناه اعني ان عديم
الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر
لكان على موافقة القاسر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء وتوافقها في المناطق والاقطاب
اذ لا يتصور هناك قسر الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة
واما الثاني وهو انه اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان اراداتها المتعلقة بحركاتها ليست
ناشئة عن تخيل محض من قوة جسمانية تدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية
على نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا لا يتغير ولا يختلف لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان
الحركات الحيوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع بل اي اراداتها التي يترتب عليها الحركات
السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية ومحل التعقل الكلي
مجرد كما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا نسلم انها ليست
طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع وانما يلزم ان لو كان المطلوب في
الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التأدي الى شيء آخر فلا
تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن حصول الجوهر في آنين في مكانين فجاز كونها
كونها مطلوبة لذاتها سلمناه اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نسلم انها ليست قسرية
قولكم القسر على خلاف الطبع اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر ما في دليله
من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي
مخالف لهذه الحركة ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل يقول
الحركة الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية لا قسرية سلمناه لكن لا نسلم ان التخيل لا
ينتظم على حالة واحدة ولا يدوم مستمرا ولم لا يجوز ان يكون تخيله اي تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا
يختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة
فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي لا تتناهى

قلنا قدر

قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك تعذر عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجسام الفلكية
سلمناه لكن لا نسلم ان محل التعقل مجرد وما فيه سيأتي من بعد انه سنتكلم عليه هناك تنويعان
على القول بان للافلاك نفوسا مجردة وانها اي الافلاك ناطقة الاول لما مع النفوس العاقلة الفلكية
التي نسبتها اليه كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هي تخيلاتها مبدأ للحركات الجزئية
الصادرة عنها فان التعقل الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع
الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية
متفرعة من ادراك جزئي لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا
انها سارية في جميع اجزائها لكونها بسيطة وليست نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك شيء من الحواس
الظاهرة ولا شهوة ولا غضب لان الاحتياج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ القوة
عن الفساد وصورها الجسمية والنوعية لا يقبل ذلك لامتناع الخرق والالتئام والكون والفساد
عليها والمقدمات المذكورة كلها ممنوعة اذ لا نسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكر فانه يجوز ان يكون
خلقها لكونها كمالا للجسم وايضا لا نسلم انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم
ان الصورة الفلكية لا يقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في
الحواس الباطنة فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات
والتوهم لدرك احوالها الجزئية والتفكر للتصرف فيها فاذا لم توجد الاصل وجب ان لا توجد التبع ويرد
على هذا الاستدلال انا لا نسلم انحصار فائدتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف فيها
اذ يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلا نسلم انه لا معطل في الوجود المقصد الثاني
في ان النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل هي لا مكانية لا تقبل
اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون داخلة فيه بالجزئية او الحلول
هذا مذهب الفلاسفة المشهورين من المتقدمين والمتأخرين ووافقهم على ذلك من المسلمين الغزالي والراغب
وجمع من الصوفية الكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت
او نفوسا احتجوا اي المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل
فيكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق اي معنى ما من المعاني فان كانت تلك الحقيقة
بسيطة فذاك اي ثبت المطلوب تعقلها للبسيط والا كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل
لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها الواحد بالفعل لانه مبدأها وتعقل الكل بعد تعقل
اجزائه بالضرورة لا يقال هذا اذا كان الكل معقولا بالكنه فان تعقله بوجه ما لا يستلزم تعقل شيء من

من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان
له بسائط كل واحد منها بالفعل واما الثاني وهو انها اذا تعقلت البسيط كانت مجردة فلان محل البسيط واحدة
لو كان جسما او جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الآخر وانه اي انقسام الحال الذي هو العلم بنافي البساطة
في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا لمعلومه اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل
عبارة عن حصول الصورة في القوة العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا تجرد تعلق بين العالم والمعلوم يمتاز
به المعلوم عند العالم وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم
كحصول صورة المعلوم فيحل اي فالنفس محل الصورة البسيطة الذي تعقلته لا الذات البسيط ولا يلزم
المطابقة بين الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا ترى
الى ما قالوه من انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صور نا تعلقنا او اكثر كما مر في مباحث الحال وان سلم ان
صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى
وهو ممنوع وحينئذ جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل ذي وضع منقسم
فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في جميع الجهات مع انه لا ينقسم اصلا في العمق
وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة الحالة في الخط مع انها لا تنقسم اصلا وبالجملة
انما يلزم الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم
فبالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي البساطة لجواز ان يكون جهة الانقسام غير جهة بساطته فان الجسم البسيط
عندكم منقسم بالقوة الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل متحققة فليس فيه انقسام
فعلي ولا منافاة بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من
الوجوه الخمسة انها اي النفس الانسانية تعقل الواجب وانه بسيط لما مر في مباحثه من ان اجزاءه
وجودات او عدمات الى آخر الكلام والجواب ما تقدم من المنع الوارد على مقدمات ادلة بساطته
والمنع المذكور في الوجه الاول الذي اعم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون
مجردة اما الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من تعقلها
تعقلها واما الثاني فلان النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا شك ان
الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين ناسب لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا
لكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون في
كليا هف لان المقدر خلافه والجواب تعرف مما مر اذ لا نسلم ان عاقل الكلي محل له لابتنائه على الوجود الذهني

وايضا

وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون الحلول سريانيا
ويراد ههنا منع عدم مطابقته لكثيرين اذ قد يخالف الشبح لما له الشبح في الصغر والكبر كالصور المنقوشة
على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه ان معنى المطابقة
هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بتبعية المحل كانت مطابقة لكثيرين الا ترى انه يجب تجريدها
عن التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما بالتضاد فلو كانت
مجردة كانت جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال بديهة والجواب ان
صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما ليستا الهوية الخارجية فليس يلزم من ثبوت التضاد بين
الكيفيتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان الضدين لا يجتمعان
في محل واحد ماديا كان او مجردا ايضا وان سلمنا تضاد صورتي المتضاد فلم لا يجوز ان يقوم كل الضدين و
منهما بجزء من الجسم الذي يعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد
الخامس منها انه يبطل كونها جسما بامر ثم نقول لو كان العاقل منا جسما او حالا في جميع البدن
او بعضه لتعقل محله دائما او لم يتعقله دائما والثاني باطل اما الملازمة فلان تعقله لمحله ان كان بحضوره
لذاته كان حاصلا دائما بحضور ان الصورة الخارجية التي للمحل حاصلة بذاتها عند العاقل دائما فلو كفى ذلك حاضر
في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما والا احتاج تعقله له الى حصول صورة اخرى منتزعة منه حاصلة
فيه وانه محال لاستلزامه اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان في الماهية فلا يحصل في ذلك التعقل دائما
واما بطلان الثاني فبالوجدان اذ ما من جسم فينا نتصور انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ
وغيرهما من اجزاء البدن الا ونعقله تارة ونغفل عنه اخرى والجواب منع الملازمة لمنع ما ذكر في بيانها نهما
لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف
على شرط غير ذلك لان كون التعقل بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمناه لكن لا نسلم ان حصول
صورة اخرى فيه اجتماع المثلين وانما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية
وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى
حالة فيها خاتمة في رواية مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله
انا وهي كثيرة لكن المشهور منها ستة الاول لابن الراوندي انه جزء لا يتجزى في القلب المدلل
عدم الانقسام مع نفي المجردات يعني انها جوهر لظهور قيامها بذاتها وغير منقسمة لما مر من
تعقلها للبسائط وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فتكون جوهرا فردا في القلب
لانه الذي ينسب اليه العلم الثاني النظام انه اجزاء من اجسام لطيفة سارية في البدن سريان

ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من
البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء الى سائر الاعضاء اما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم
اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه باق من اول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك
الثالث انه قوة في الدماغ وقيل في القلب الرابع انه ثلث قوى احدها في القلب وهي الحيوانية و
الثانية في الكبد وهي النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص
وهو المختار عند جمهور المتكلمين السادس انها الاخلاط الاربعة المعتدلة كما وكيفا السابع انه اعتدال
المزاج النوعي الثامن انه الدم المعتدل اذ بكثرته واعتداله تقوى الحيوة وبالعكس التاسع انه الهواء
اذ بانقطاعه طرفة عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيئا من ذلك الذي
رويناه لم يتم عليه دليل وما ذكر لا يصلح للتعويل عليه المقصد الثالث في ان النفس الناطقة
حادثة اتفق عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها ثابتة على قدمها لكنهم اختلفوا
في انها هل تحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم بحدوثها معه لقوله تعالى بعد اطوار البدن ثم
انشأناه خلقا آخر والمعنى بعد الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه السلام
خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية ما في الادلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب
اما الآية فلجواز ان يراد بقوله ثم انشأناه جعل النفس متعلقة به وانما يلزم من ذلك حدوث تعلقها
لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيعارضه الآية وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة
والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتعارضان مالا كما ذكرنا واما الحكماء فانهم قد اختلفوا في
حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج ارسطو بانها لو قدمت
فاما ان تكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة او لا فان كانت متمايزة فتمايزها وتعينها اما
بذواتها او لا بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس البشرية نوعا منحصرا
في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم نقل بان كلها متماثلة فلا اقل
من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلتان وان كان تمايزها لا بذواتها كان بالقابل وما يكتنفه
كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بقابله والاعراض المكتنفة ومادتها البدن فيكون
متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من بدن الى آخر وسنبطله
وان لم تكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت على وحدتها كما كانت
كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشترك في صفات النفس من العلم والجهل واللذة
والالم وسائر الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل تكثرت لزم التجزي والانقسام

ولا يتصور

ولا يتصور هذا الا فيما له مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا فقد عرفت بذلك
التجزي والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان حادثتان ويلزم المطلوب وهو او ثان
ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلثة الاول ان كل حادث له مادة
فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم الملازمة تلك المادة التي يستلزمها
الحدوث اعم من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته
الثاني لو لم تكن الناطقة ازلية لم تكن ابدية ايضا والتالي باطل اتفاقا واما الملازمة فلانها اذا كانت
حادثة تزول وجودها لان كل كائن فاسد والجواب المنع ومنع القضية المذكورة ان كل حادث فهو في
حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريانه عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم
تناهي الابدان والصواب عدم تناهي النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث
الابدان التي هي شرط فيضانها من المبدأ القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار
الفلكية التي لا تتناهى فيكون النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان
والادوار لانها متعاقبة بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة
غير متناهية وهو محال بالتطبيق والجواب شرط امتناع الترتيب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس
الناطقة وان كانت موجودة مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لا تناهيها تنبيه قال ارسطو
كل حادث لا بد له من استناده الى المبدأ القديم الواجب ومن شرط حادث فيتوقف دفعا للدور و
التسلسل تعليل لما هو المقرر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن
علته التامة فلحدوث النفس من المبدأ المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد
لتدبيرها وتصرفها فاذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض و
وجود القابل المستعد وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق لها
به نفس متناسخة وفاض عليه نفس اخرى حادثة الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرط
فلا يكون للبدن الواحد نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم
ان هذا الذي ذكره ارسطو في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه بين حدوث
النفس بلزوم التناسخ على تقدير قدمها وابطاله ثم بين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح
ذلك لو بين احدهما بطريق آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرنا لاحوالنا في الابدان
الاخر وان استعداد البدن الابدان للنفوس وتكونها اي وحدوث النفس على وتيرة واحدة
فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الابدان اذ قد يتفق وباء اي

اى فسادهوا او جايحة اى حادثة مستاصلة كالطوفانات او قتل عام يهلك فيها من النفوس
دفعة مالم نعلم بالضرورة انه لم يحدث فى ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان كما نقل من
انه وقع حرب فى ارض يونان فقتل فى يوم واحد منها الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث فى
ذلك اليوم ابدان فى مثل هذا العدد فى جوانب العالم لتتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان
تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شئ منها والا لعطل
منهما الحسن من هذين الطريقين الاخيرين يصلح للتعويل اذ لانسلم لزوم التعطيل لاحتمالها فى البدن ان بعد
لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال انى لا اتذكر كونى فى صورة الجمل
ولانسلم ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة فى البحور والبرارى لا يساوى عدد تلك النفوس
المفارقة وعلى اصل الدليل الذى ابطل به التناسخ اعتراضات تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول
على ذكر منك فلا نعدها حذرا من الاطناب مثل ان يقال لانسلم ان كل حادث لا بد له من شرط حادث
فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا مستلزما
للتخلف عن العلة المستلزمة سلمناه لكن لانم ان شروط حدوث النفس هو البدن ولم لا يجوز ان يكون
له شرط غيره سلمناه لكن لانسلم انه اذا حدث بدن وجب ان يفيض عليه نفس انما يجب ذلك
اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث
النفس فانه اصل لدليله على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لانسلم ان علة التمايز اما
الذات او غيرها لان التمايز امر عدمى فلا يحتاج الى علة ولانسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل
نفسين منها والاستبعاد لا يجدى نفعا ولانسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل
وما تقدم فى بيانه قد ظهر لك هناك فساد العبر ذلك مما لا يخفى على الفطن المتفصل
الرابع تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق
بحاله كتعلق الجسم بمكانه والا لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى امر آخر
وليس ايضا تعلقا فى غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور
المادية بمحالها لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما يحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق
الصانع بالالات التى يحتاج اليها فى افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا
جبليا الهاميا فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمل طول ولا يملّه ح
الصحبة وتكره مفارقته وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها فى مبدا خلقها
خالية عن الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات بعينها على اكتساب تلك الكمالات والى

المفارقة ح

٢٩٨

والى ان يكون تلك الالات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا حاولت فعلا خاصا
كالابصار مثلا التفتت الى العين فتقوى على الابصار التام وكذا الحال فى سائر الافعال ولو
اتحدت الآلة لاختلطت الافعال ولم يحصل لها شئ منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات
توصلت منها الى الادراكات الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وترقت الى لذاتها
العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق
فى القوة بل اقوى منه بكثير وانما يتعلق بما من البدن اولا بالروح القلبى المتكون فى جوفه الايسر من
بخار الغذاء ولطيفه فان القلب له تجويف فى جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيتبخر بحرارته
المفرطة فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق النفس بان سد الاعصاب
يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع السد ولا يبطلها مما يلى جهة الدماغ وايضا التجارب
الطبية تشهد بذلك ويفيض اى يفيض النفس الروح بواسطة التعلق قوى بها يسرى الروح الى
جميع البدن فيفيد الروح اى الحامل لتلك القوى كل عضو قوى بها يتم نفعه من القوى التى فصلناها
فيما قبل وهذا كله عندنا للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى كما مر مرارا والله اعلم
المرصد الرابع فى العقل والمراد به كل امر موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه
ولا جزءا منه بل هو جوهر مجرد فى ذاته مستغن فى فعله عن الآلات وفيه مقاصد ثلثة الاول
فى اثباته قال الحكماء اول ما خلق الله تعالى العقل كما ورد فى نص الحديث وقال بعضهم وجمع
بينه وبين الحديثين الاخرين اول ما خلق الله القلم واول ما خلق الله نورى ان المعلول الاول
من حيث انه مجرد يعقل ذاته ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة فى صدور سائر الموجودات
ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه فى افاضة انوار النبوة كان نور السيد الانبياء
واحتجوا على اثبات العقل بوجهين الاول ان الله تعالى واحد حقيقى لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه
فلا يصدر عنه ابتداء الا الواحد ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا
لزم تعدد الصادر فى المرتبة الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على
الكل فلو كان هو الصادر الاول لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه
اذ لا يستقل بالوجود دون الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود
والتاثير معا ولا عرضا اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذى هو محله فكيف يوجد قبله ولا
نفسا اذ لا يستقل بالتاثير دون الجسم الذى هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده ويجب ذلك فى
ما صدر اولا فتعين ان يكون الصادر هو العقل فلخصه اول ما صدر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود

سند ظ

الاول ح

والتاثير وعن العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض
والثالث في النفس الثالث الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون موجدا هو الواجب لذاته والا
لاوجد جزئيه لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب
تعا مصدرا لاثنين في مرتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس
اليه اما بالمجاورة والقرب والمحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل
ما يجاورها والشمس لا تضيء الا ما يقابلها فلو اوجد جسم جسما آخر لوجب ان يفيض صورته على هيولاه
ولو افاض الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد
من الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكوننا نجد نفسها ممتدة في الجهات ولا النفس لتوقف تاثيرها
عليه فان النفس لا يؤثر الا بالآلات جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها
اياه ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود
دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فتعين ان الموجد للجسم
العقل الاعتراض بناء على انا نسلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز
اول و ان يكون صادرا هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبوسطه يصدر الآخر وقد صرحوا
بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في محلية التاثير عن الهيولى كونها غنية
في وجودها متشخصة عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا ولا يلزم من توقف تصرفاتها
في البدن على تعلقها به توقف ايجادها مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان يوجد الجسم بلا تعلق هو منشاء
للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صفة قائمة بذاته تعالى ودليلهم على
عدم زيادة الصفات سيبطله واما على الوجه الثاني فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله
انما يؤثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع وممنوع والاستقراء على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم
استقراء ناقص سلمنا لكن قد يكون الموجد نفسا توجد اولا ثم يتعلق به سلمناه لكن قد يكون هو الواجب
بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسط الجزء الآخر كما مر في الاعتراض على الوجه الاول واما على
المقصد الثاني في ترتيب الموجودات على رايهم قالوا انا اثبتنا ان الصادر الاول
عقل فله اعتبارات ثلثة وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار
امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس وباعتبار امكانه يصدر
جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه اسنادا للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس
الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني عقل ثالث ونفس ثانية وفلك ثان

وهكذا

المؤيد صح وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال
في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات
منها بسبب ما يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية و
واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة
والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيبطل ما اصلتم لكم وان كانت اعتبارية امتنع
ان تصير جزءا لمصدر الامور الوجودية وقد يجاب عنه بانها ليست جزءا من المؤثر بل هي شرط للتاثير
والشرط قد يكون امرا اعتباريا لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدا
الاول فيجوز ان يكون بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي
بنوا عليها كلامهم في ترتيب الموجودات وحديث اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه
في المطالب العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثيرة لا تحصر
الى جهة واحدة في العقل الثاني كما زعموه مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا
هذا مع كثرتها الغاية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف
الاعلى ٤ ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص انهم خبطوا فمنهم من اعتبر في العقل الاول
وجوده وجعلوه علة لعقل وامكانه وجعلوه علة لفلك ومنهم من اعتبر بدلها تعقله لوجوده و
وامكانه علة لعقل وفلك وثالثة اعتبر وافيه كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب ورابعة
سم من اربعة اوجه فزاد واعلمه بذلك الغير فجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان
العقول عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما عليه في نفس الامر المقصد الثالث
في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة
الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى فلا يتصور
الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل واما البسيط فلا يكون فيه جهتا قبول وفعل فلا
يكون العقول لبساطتها فاسدة بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر في شخصه اذ تشخص ماهيته
والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع ذاتها جامعة لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل
دها بالفعل دائما وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث يستدعي مادة هي كالمستعدة
لحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو محل الزمان والعقول مجردة غير زمانية
الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية المجردة عن العوارض الغريبة عند
المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها فان حضور الماهية اعم من حضور

الماهية المغايرة وغير المغايرة والمغايرة الاعتبارية كاف في تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون
شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة
عند الحاسة لا بحصول صورته مطلقا والا كانت الحواس مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس انها
تعقل الكليات وكذا كل مجرد من المجردات القائمة بذواتها فانه تعقل الكليات اذ كل مجرد يمكن ان
تعقل لان ذاته منزه عن العلايق الغريبة عن ماهيته والشوايب المادية المانعة عن التعقل فماهيته
لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم تعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد هوية حد نفسه
يمكن ان يعقل فيمكن ان يعقل مع غيره اذ نعلم بالضرورة انه لا تضاد في التعقلات فكل معقول يمكن ان
يعقل مع غيره في الجملة وحينئذ فيمكن ان تقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي الماهية الكلية التي للغير
في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل المجرد مع ماهية غيره
كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان تقارن ماهية الغير المجرد
في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي تقارن ماهية الغير ماهية المجرد في العقل ليس شرطا للمقارنة
المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان مقارنته اي مقارنة المجرد
للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اي بكون ماهية المجرد في العقل لان
الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وحينئذ يلزم الدور لان كون ماهية المجرد في العقل
هو عين مقارنته له المشروط به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة بينه وبين ماهية الغير
حالئذ جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج امكن تعقلها اي تعقل الماهية الكلية له اي
للمجرد اذ لا معنى لتعقله للماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو
حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من الكليات بالفعل وهو المطلوب و
ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله وكل ما يصح ان يكون معقولا
يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكلما امكن ان يعقل مع غيره امكن ان يقارن
ماهيته ماهية غيره لان تعقل الشيء عبارة عن حصول ماهيته في العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول
المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو
توقف امكان المقارنة عليه كان امكان الشيء متوقفا على وجوده ومتأخرا عنه وانه محال واذا لم يتوقف
امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور
ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه فهو عين تعقله اياه واذا امكن تعقله له كان حاصلا بالفعل
لان التغير والحدوث من توابع المادة الجواب لا نسلم ان كل مجرد يمكن تعقله كالباري تعالى فان حقيقته

وكل ما يمكن ان يعقل صح

مع كل واحد من ساير المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة الحكم عليه بالامور العامة كالوجود والامكان ونحوهما والحكم بين الشيئين يستدعي تعقلهما معا فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره ٤٢

مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول ماهية المجرد صح

واذا جاز مقارنة الماهية الكلية المجردة التي للغير اياها بعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج صح

2 --

مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول والنفوس فانها غير معقولة لنا فلم لا يجوز
الجزم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في صيرورته معقولا لا يحتاج الى عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا
انحصر المانع من التعقل في المادة ولواحقها وهو ممنوع وان سلمنا فلا نسلم ان كل ما يمكن تعقله يمكن
تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد والتنافي بين التعقلات لا يتم
شهادته لعدم تعلقه بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون مما لا يجوز تعقله كما اشرنا اليه وان سلم
فلا نسلم انه اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الغير الماهية المجردة التي لذلك الغير للعقل اي للمجرد
المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى اذا تعقلا معا كانا موجودين
متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم وان سلمنا ان
تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نسلم انه يلزم من المقارنة بينهما في العقل جواز مقارنته
اي مقارنة المجرد للغير مطلقا قوله والا لكان مقارنته للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور
قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان المتقارنان اي مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما
للعقل مثلين حتى يلزم من اشتراط المثلين المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به
ايضا فيدور وهو اي كونهما مثلين ممنوع فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو
العقل يخالف حصول احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين
في محل الآخر والثاني مقارنة الحال لمحله فاين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد
وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به ليكون
من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا يقال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا
ليست المقارنة مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم
الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الى المجرد مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم
بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة بكونه في العقل حتى اذا وجد
المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح تعقله اياه وان سلم
تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة كل واحد من المعقولات للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم
من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة وانما يلزم ذلك لو كان هو اي المجرد قابلا للتعقل اي
لكونه عاقلا وهو ممنوع لا يقال التعقل نفس هذه المقارنة فاذا امكنت المقارنة فقد امكن
التعقل قطعا لانا نمنعه اي نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا
بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات

هن

جواز صح

للحالين

من حيث هى جزئية لانها تحتاج الى آلات جسمانية لتدرك بها ولانها اى الجزئيات تتغير فالعلم بها
يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه فى مباحث صفات البارى سبحانه فى مسئلة
العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير فى ذاته وصفاته الحقيقية خاتمة
لمباحث العقول فى الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة عن حواسنا ومن عند المليين
اجسام تتشكل باى شكل شاءت وتقدر على ان تتولج فى بطون الحيوانات وتنفذ فى منافذها الضيقة
نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا فى اختلافها بالنوع مع الاتفاق على انها من اصناف المكلفين كالملك
والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان تكون اجساما لطيفة اولا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم
ان لا تقدر على الافعال الشاقة وتتلاشى بادنى قوة وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما يعتقدونه
واما الثانى فلانه يوجب ان ترى ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد
لا نراها وبوقات وطبول لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطفها بمعنى الشفافية اى عدم
اللون فلا يلزم احد الامرين لجواز ان يقوى الشفاف الذى لا لون له على الافعال الشاقة ولا ينفعل
بسرعة ومع ذلك فلا نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة الشفافية فنختار انها لطيفة ولا يلزم
عدم قوتها على تلك الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ورقة
القوام فان اللطافة تطلق على هذه المعانى فنختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انها
تتشكل لسهولة تشكلها باى شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد تفيض عليها القادر المختار مع لطافتها
ورقتها قوى عظيمة فان القوى لا تتعلق بالقوام فى الرقة والغلظ ولا بالجثة فى الصغر والكبر الا ترى
ان قوام الانسان دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم تفتل الحديد وتكسر الحجر ويصدر عنه ما لا يمكن
ان يسند الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة فى القوة اختلافا ليس بحسب اختلاف القوام والجثة
كما فى الحمار والاسد مع الحمار وقال قوم من النفوس الارضية فان النفوس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية
فهى النفوس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهى النفوس الارضية اى السفلية وهى مختلفة فمنها المدركة
الارضية واليها اشار عليه السلام بقوله اتانى ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار وقد وقع فى بعض
النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اى الملائكة المقربين ورد بانه غير مناسب لان الكروبية
من الملائكة المهيمون المستغرقون فى انوار جلال الله سبحانه بحيث لا يتفرغون معه لشىء اصلا لا
لتدبير الاجسام ولا للتاثير فيها ومنها الجن ومنها الشياطين وغير ذلك فقد جنود ربك لا يعلمها
الا هو وقال قوم من النفوس الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان تتعلق بالخيرة من
المفارقة لما نوعا من التعلق وتعاونها على الخير والسداد ومن الجن والشريرة منها تتعلق با

الموقف الخامس فى الالهيات

الالهيات

شرح بجرد

انما ابتدأ باثبات الصانع لانه الاصل

صـ

المسلك الاول

بالشرير وتعاونها على الشر والفساد وهى الشياطين والله اعلم بحقائق الامور الموقف الخامس
فى الالهيات التى هى المقصد الاعلى فى هذا العلم وفيه سبعة مراصد لا ستة كما فى بعض النسخ المرصد
الاول فى الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول فى اثبات الصانع وفيه مسالك خمسة المسلك
الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على اثبات الصانع بكل
واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث وحده او الامكان
مع الحدوث شرطا او شطرا فهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث الجواهر فقيل هذا
طريقة الخليل صلوات الله الرحمن عليه حيث قال لا احب الافلين وهو ان العالم الجوهرى المنحصر
بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من راى بناء رفيعا
حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة استدلالية واستدلوا
عليها تارة بان افعالنا محتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لان علة الاحتياج
مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن يحتاج
فى ترجح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف فى الامور العامة الثانى الاستدلال بامكانها وهو ان العالم
الجوهرى ممكن لانه مركب من الجواهر الفردة ان كان جسما وكثير ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب
لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقى وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض
اما فى الانفس فمثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فاذ لا بد لهذه الاطوار
الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها
عن مؤثر لا شعور له لانها افعال يعجز العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما فى الآفاق فكما
من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور فى الكتاب
المجيد ومشروح فى التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض منضمة الى محالها كما استدل به
موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى اى اعطاه صورته الخاصة
وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة متفقة الحقيقة لتركبها
من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات جائز فلا بد فى
التخصيص من مخصص ثم بعد ما ذكر الوجوه الاربعة بقوله مدبر العالم ان كان واجب الوجود
فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم اما الدور او التسلسل واما الانتهاء
الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل لما مر فى مرصد العلة والمعلول من الامور العامة
فتعين الثالث وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع بالاخرة الى اعتبار الامكان

اى عند المتكلمين ذكر الاصفهانى وغيره ان بعض المتكلمين على ان علة احتياج الممكن هو الحدوث و بعضهم على انها مجموع الامكان والحدوث وطائفة منهم على انها الامكان بشرط الحدوث ولما ذكر قوله اما بامكانه او بحدوثه فى مسلك المتكلمين حمل الشارح الحدوث على الحدوث وحده والامكان على الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا ليكون اشارة الى المذاهب المذكورة

وحده والاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا
ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر
آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم والاولان باطلان والثالث هو المطلوب المسلك

المسلك الثاني

الثاني للحكماء وهو ان في الواقع موجودا مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة
يشهد بها كل فطرة فان كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المطلوب وان كان ممكنا احتاج الى مؤثر ولا بد
من الانتهاء الى الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات كثيرة كانت في المسلك
الاول من بيان حدوث العالم وامكانه وما يتوجه عليه من الاسولة والجواب عنها فانها سقطت ههنا كما

المسلك الثالث

هذا المسلك الثالث لبعض المتاخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات
فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسلة

علة تامة

الغير المتناهية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى اجزائه التي هي غيره فله موجد يترجح وجوده وجوده على
عدمه لما عرفت من الامكان محوج وهو لا يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم
الشيء على نفسه ولا جميع اجزائه لانه عينه ولا يكون ايضا جزأه اي بعض اجزائه اذ علة الكل علة لكل جزء
وذلك لان كل جزء ممكن يحتاج الى العلة فلو لم يكن علة المجموع علة بكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا
بعلة اخرى فلا يكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وحينئذ فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة
المجموع علة لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر يكون
الجزء الذي هو علة المجموع علة لنفسه خارج عنه والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المطلوب
ولا بد ان يستند اليه شيء من الممكنات ابتداء فينتهي به التسلسل واعترض عليه بوجوه الاول المجموع
يشعر بالتناهي لان ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك انما يتصور في المتناهي و
وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات
مصادرة على المطلوب والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها
بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك يتصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجمالية شاملة لجميع
احاده انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار الثاني ان اردت
بالمجموع كل واحد مما لا يتناهى من احاد السلسلة فعليه ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية بان يكون كل واحد
منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى ما يتوقف عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نسلم
انه موجود اذ ليس ثمة هيئة اجتماعية الا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا
والجواب انا نريد بالمجموع الكل من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل ههنا

٢-٢

عين الآحاد كما في مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه فوكذا العلة متقدمة قلنا لا نسلم ذلك في العلة التامة فانها مجموع
امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد منها مفتقرا اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما
على المعلول ولا يلزم من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على
الماهية ومجموعها ليس متقدما بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا
يجوز ان يكون جزأه قوله لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك ممنوع ولم لا يجوز
ان يحصل بعض الاجزاء بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية
وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا للكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شيء منها بالمعلولية
الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزائه بفاعل آخر لم يصدر عنه واذا قطع النظر عنه اي عن
الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا بالمعنى المذكور وهو
خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكر منقوض بالمركب من الواجب والممكن فان مجموعهما من
حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزئه الذي هو غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد
من اجزائه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزائه
ترتيب زماني كالسرير مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ
عند وجود الجزء المتقدم كالخشب ان وجد العلة المستقلة للكل لزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم
الامر الاول وكلاهما محال قلت الجواب عن الاول وهو النقض انا قيدناه اي الكل بما كل جزء
منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض فان قيل لم لا يجوز كون فاعل الكل فاعلا لكل جزء منه
ونسلم بالمركب من الواجب والممكن فلا يحكم احتياجه تقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررنا
من الدليل على ان الفاعل المستقل يجب ان يكون فاعلا لكل جزء منه اذا كانت احاده باسرها ممكنة
وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع
هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه الشيء اعني العلة التامة على انا نقول
كيف يتجه علينا ما ذكرتم والمراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان الممكنات كلها لا
يجوز ان يكون جزؤه اذ يلزم ح ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه بل اما نفسه وهو محال او ما
هو داخل فيه فينتقل الكلام اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل نقول كل
جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح هذا ولك
ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ايضا ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ فقد يكون علة كل

لان منع السند لا يكون
منعا للمنع الا اذا ساوى
السند المنع

ان علته اي علة الجزء لا يكون
خارجة عن علة الكل وبذلك
الذي ذكرنا من المراد به
مقصودنا وهو ان علة المجموع
المركب من ... صح

المسلك الرابع

الممكنة اى الموجد لكونه ممكنا مركبا من الممكنات مستقل في الايجاد لا يستند وجود شئ من اجزائه صح

من الاجزاء جزء علة الكل بحيث يكون الكل جزء علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم يوجد علته التامة وعند
وجود الجزء المتأخر يوجد علته التامة ويكون مجموع ما بين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم
لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكره المسلك الرابع
وهو مما وفقنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة اى لو لم يكن يوجد الواجب لانحصرت
الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اى المجموع بحيث لا يشذ عنه شئ من اجزائه الا انه
او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة مما يصادفه يكون
ارتفاع الكل مرة اى بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر
الى وجوده اى وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود
لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد ويلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها
بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه
قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزء آخر هكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه
جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه والشئ الذي اذا افترض عدم جميع الاجزاء اى عدم اى واحد
منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لانه ولا داخلا فيه لان
عدم شئ منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته والا كان واجبا لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات
واجبا وجوده في حد ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الواجب والممكن وهو المطلوب فان قلت
ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب
لا مطلوبا لانه يقال ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود
هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب ويظهر حقيته قلت نعم لكن الخلف اللازم
قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا وهذا المسلك غير محتاج
الى ابطال الدور والتسلسل ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان
المسلك الذي قبله لوحظ فيه حال وجوده منسوبا اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم
يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اى ممكن وقع فيلزم ان لا يوجد موجود اصلا ضرورة
انحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان
الواجب اذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط
مرة اى بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لانه وآحاده بجملته ممكنة
ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه

المسلك الخامس

واجبا

واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود
اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما واجب مسبوق وجوده
بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن
حديث الدور والتسلسل وقريب به مكشوف الستر المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء
وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد
مرتبة الموجود فان الشئ ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد اصلا لان
الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده ولا ايجاده واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته
ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك واظهرها وقد ذكر هنا اى مقام اثبات الصانع شبهات كثيرة
اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوجد هنا
وفي كل مسئلة تراه مذهبان متقابلان فيرد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما
بدليل الآخر ليلزم نفي النقيض المشترك وحلها اجمالا وهو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين
او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا
ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان صحة الدليل ملزوم
للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اى من تلك الشبهة مع اجوبتها
عدة ليطلع بها على احوال نظايرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته
او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة
والثاني باطل والا لكان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا للغير فيتقدم ماهيته عليه اى على
وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ويمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه
بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية
واما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اى زائد عليه
ومعلول لماهيته ويتقدم الماهية عليه لكن ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبهة لو كان
الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند
الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما محال والجواب لا نسلم ان العالم
قديم وقد مر ضعف دلايله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا
والاول باطل والا لزم التغير فيه اى في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال
فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا

الحركة

بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحادث حادث والتالي بط لانا نعلم
بالبديهة ان ما في الافعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا يستند الى عديم العلم والجواب تحقيقا انه عالم بالجزئيات
والتغير اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا الى الذات اى لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة ذات اضافة
حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم يتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها و
واضافته اليها فيكون تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سيأتي ولنقتصر
على هذا القدر فان ما لا منشأ للشبهات التي طولت بها الكتب وعد ذلك التطويل سحرا في العلوم وتوسعا
في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء اليه بما نبهناك به من الضابطة والامثلة ان توفر من امثاله
الا ما عز بحيث تعذر خاتمة للمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى واجب وجوده وممتنع عدمه فقد
ثبت انه ازلي ابدي ولا حاجة الى جعله مسئلة برأسها قال الامام الرازي في الاربعين كلاما محصله
انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا
فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل اثبتوا ان ما في الممكنات المحسوسة
محتاجة الى موجد سواها احتاجوا في ذلك الى وجوه اخر فقالوا مثلا لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا
الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن باقيا دائما لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما
لفاعل وهو ايضا محال لان العدم نفي محض فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم
اقوى فاندفاع الضد به اولى من انعدامه بالضد واما بزوال الشرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون
شرطا للقديم وان فرض له شرط قديم نقلنا الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع
طريان العدم على الصانع والمصنف صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله والمتكلمون انما احتاجوا في حجج
اخر عليه اى على كون الصانع ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اى وعنه اى عن الاحتجاج بتلك الوجوه على
هذا المطلوب بعد كونه واجبا غنى فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام الرازي كتابه على ما اشرنا اليه
المقصد الثالث ان ذاته تعالى تخالف سائر الذوات اليه ذهب نفاة الاحوال قالوا
والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زائد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري
فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس بين الحقائق اشتراك
الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه تعالى عن المثل اى المشارك في تمام
الماهية والند الذي هو المثل المناوي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال قدماء المتكلمين فانه تعالى مماثلة
لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر الذوات باحوال اربعة الوجوب والحياة
والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامين لا اعتداد على الجبائي

خاتمة

قبل اثبات كونه واجبا صح

بيان صح

المقصد الثالث

وانما

2-4

واما عند ابي هاشم فانه يمتاز عما عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الاربعة تسميها
بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس كمثله شيء لان المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في
اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة فان قيل المذكور في المواقف ان الموجودية
بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك
بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزا فالمراد بالموجودية المميزة هو الوجود المقيد بالواجبية
فيرجع التميز بالحقيقة الى القيد ويندفع المنافاة بين الكلامين لنا في مذهبنا اثبات المذهب
الحق انه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المتشاركين
في تمام الماهية لا بد ان يتمايزا بتعين وتشخص حتى يمتاز به هويتهما ويتعددا ولا شك ان ما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على
كون الذات مشتركة بين الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم
به اى بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين اقسام
والجوهر والاعراض على قياس ما مر في الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا
ان المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم و
يخبر عنه او ما يقوم بنفسه وانه اى مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المتخالفة
الحقائق على ان ما قلتم الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير
معقول وما آل قولنا العكس في ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع
الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع وقد
ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا لها وقد يكون عارضا
لها فمن اين يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة لمجرد اشتراك العنوان وهذه المغلطة اعني اشتباه
العارض بالمعروض منشأ الكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا انتبهت له اى لهذا المنشأ ووقفت على
حاله وكنت ذا قلب سليم اى فطانة غيور على حجة الحق ميزات فكرك انحلت عليك تلك الشبهة و
وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان يغالطك منها اى من تلك الشبه فقولهم الوجود مشترك
اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود لجواز
ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقائق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود امرا واحدا مشتركا
مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زائد اذ نعقل الوجود
دون الماهية كما في الواجب مثلا وبالعكس اى نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا

كبن

اشتراك

وغيره بما مر في اشتراك الوجود
من الوجوه وتقريره ههنا ان
الذات ينقسم الى الواجب صح

عنوان صح

يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا فيه ما تقدم من ان الزائد مفهومه لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية
والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ فرع
يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم منه التسلسل فيما صدق عليه فانه يختلف فبعضه
وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مر في الالهيات في مباحث الوحدة
ومنها الصفات زائدة على الذات والا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الآخر شيئا
واحدا هو عين الذات ولا شبهة في استحالته قلنا يكون ما صدقا اي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلا
واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم على حدة وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف
بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها تنبيه نقل عن الحكماء وانهم قالوا ذاته تعالى وجود المشترك بين
جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيد سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن
لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان تعالى ذاته
الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زائدا عليه بل هو عينه
بخلاف سائر الموجودات فان وجودها زائد على ماهياتها او يقال ذاته وجود المساوي لسائر الوجودات
بناء على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة
لماهياتها وما له البطلانه ظاهر اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا
لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه ح يلزم منه التساوي
في الصفات اللازمة قال المصنف ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا
بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك الذي هو الكون في الاعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما
هو مقارن لوجود خاص هو المبحث هل هو زائد عارض لماهيته او ليس بزائد المقصد الثالث
في ان وجوده نفس ماهيته كما هو مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زائد عليها كما هو مذهب جمهور
المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا نعيد الكلام
المرصد الثاني في تنزيهه وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول انه تعالى
ليس في جهة من الجهات ولا في مكان من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا
ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو
ان يكون بحيث يشار اليه انه هاهنا او هناك قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز
عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط
الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض

تنبيه

المقصد الثالث

المرصد الثاني

المشبهة

المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعاينونه في الدنيا والآخرة ومنهم
من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة الى اللفظ دون
المعنى والاطلاق اللفظي موقوف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه
الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى
وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان
مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو
كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز
في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها
وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج
او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص
من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك
مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض
الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على
التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا
لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما
وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه
علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون
كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال فلزم تعدد الآلهة وهذا المسند
يلزم ان الاثنان الواحد عالما قادرا حيا كما سيجي دليله بالاثنين الواحد حيانه
فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم
ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا
الاستدلال بناء على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا
لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر

سوى حال العرش غير مماس له
فقيل بعيد عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية
ومنهم من قال صح

المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المومنين تعالى يعاينونه في الدنيا والآخرة ومنهم
من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع مثل هذا القائل راجعة الى اللفظ دون
المعنى والاطلاق اللفظي يتوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه
الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى
وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان
مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو
كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز
في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلا المتشابه وتساوي نسبة اي نسبة ذات الواجب اليها
وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج
او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص
من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك
مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض
الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على
التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا
لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما
وكل جسم مركب وقد تبين انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه
علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون
كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال فيلزم تعدد الآلهة وهذا المسند
يلزم ان الاله الواحد عالما قادرا حيا كيلا يعطل دليله بالاله الواحد باثباته
فيه وهذا السند ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم
ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا
السند لا يبتنى على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا
لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر

سوى حال اللعوث غير مماس له
فقيل بعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية
ومنهم من قال صح

مردى دارا نيكو منز بشهر امروز با خواسته نشسته و اكرد خويش فيروز
جو

جوهر اضافه فعل انفعال اين متى كم كيف ملك وضع
فهذه عشرة مقولات سواء

المشبهة

2-5

المشبهة ككرّ وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المومنين تعانقهم في الدنيا والآخرة ومنهم
من قال ليس كونه في جهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القايل راجعة الى اللفظ دون
المعنى والاطلاق اللفظي يتوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات هذا المطلوب وجوه
الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا قديم سوى الله تعالى
وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان
مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل الثالث لو
كان في مكان فاما ان يكون في بعض الاحياز او في جميعها وكلاهما باطل اما الاول فلتساوي الاحياز
في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء المتشابه وتساوي نسبته اي نسبة ذات الواجب اليها
وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج
او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص
من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك
مخصص خارجي واما الثاني وهو ان يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض
الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على
التقدير الثاني مخالطته تعالى لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا
لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل
اما الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما
وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث
فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه
علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون
كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحد من صفات الكمال فيلزم تعدد الآلهة وهذا السند
يلزم ان الاله الواحد علماء قادرون احياء كيلا بعض دليله بالاله الواحد بانه
فيه وهذا السند الضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم
ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات
في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات تتوافق في الاحكام وهو اي هذا
السند لا يبنى على تماثل الاجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات وربما يقال لو كان متحيزا
لساوى الاجسام في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر

سوى الله تعالى غير مماس له
فقيل بعده عنه بمسافة متناهية
وقيل بمسافة غير متناهية
ومنهم من قال صح

معولا عليه
فمر غريز لحسن لطف مصره لو قام بكشف عيني لما انتهى
تو بر کم کبعد اصاف ابن ... فعل ملک ... انفعال

دی بالبیر

المشبهة

الكتاب مافيه وهو ان الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة
والمكان لوجوه ثلثة الاول ضرورة العقل اي بديهة تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه
فيكون مختصا بجهة ومكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم
الضرورية وانه غير مقبول فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصويره اي تصور موجود لا جزء له
اصلا بالانسان الكلي المشترك بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا
اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا
متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون مشتركا بينها واما الثاني فلان العلم بالماهية الكلية لا يختص
بمقدار ذو وضع مخصوصين والا لم يكن علما بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون
له اعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متناسبة و
وابعاد متفاوتة ولا شك انه من حيث هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضاء
من حيث انها كلية مشتركة ولا شبهة انها في الانسان الكلي ماخوذة كذلك وانما قال وربما يستعان
في تصويره ولم يقل وربما يستدل عليه لان الاستدلال موقوف على وجود الكلي الطبيعي ووجود
العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجود
فاما ان يتصل او ينفصل فهو اي الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم المتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك
والجواب منع الحصر وهو من الطراز الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في
غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالاوليات فيجب التنبه لها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج
العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث خروج عن المعقول وعما يقتضيه بديهة العقل والاولان
فيهما المطلوب وهو انه متحيز وفي جهة والجواب انه لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون
المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه وقائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم
بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تعالى قائم بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسير بين
فان القائم بنفسه هو المستغني عن محل يقومه وليس يلزم من ذلك كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو
المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا وقد يقال في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا
على ان لله تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام هو التحيز تبعا فيكون هو متحيزا اصالة والجواب
بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسيم من
الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك صفا فان استكبروا
فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله
يصعد

نظلل

2-2

في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى و
وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى السماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل جمعة فيقول هل من
تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله عليه السلام للجارية اين الله فاشارت الى السماء
فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالسؤال والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها
ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض الدليلان وجب العمل
بهما ما امكن فتؤول الظواهر اما اجمالا او يفوض تفصيلها الى الله تعالى كما هو راي من يقف على الا الله وعليه
اكثر السلف كما روي عن احمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راي
طائفة فنقول الاستواء الاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق و
والعندية بمعنى الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد
الكلم الطيب اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه
او ملك من ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه قس سائر الآيات والاحاديث فالعروج
اليه هو العروج الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه في ظلل اتيان عذابه والدنو هو قرب الرسول
اليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة
وترك ما يستدعيه عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع
الخضوع والعبادات والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاثنينية في الالهة فلما
اشارت الى السماء علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على انها ارادت كونه تعالى خالق السماء فحكم
بايمانها الى غير ذلك من التاويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والاحاديث ونظائرها فارجع
الى الكتب المبسوطة تظفر بها المقصد الثاني انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب

المقصد الثاني

اهل الحق وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود و
وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسير الا في التسمية اي اطلاق
لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف هنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم
ودم كمقاتل ابن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار
من شبر نفسه ومنهم من المجسمة من يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد قطط
اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الراس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين والمعتمد في
بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم قد ابطلناه في المقصد الاول وايضا يلزم تركيبه
وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها فيجتمع الضدان

اوبعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى الى تلك
الصفات كلها او الاحتياج اى احتياج ذاته فى الاتصاف بذلك البعض الى غيره وايضا فيكون متناهيا
على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام
يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم ح الحاجة الى الغير فى الاتصاف بذلك الشكل
والمقدار وتحقيقه ما تقدم من ان كل موجود فهو اما متحيز او حال فى المتحيز كما يشهد به البديهة والكل مما لا يتصور
فى حقه تعالى والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما والجواب
الجواب

المقصد الثالث

المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجوهر فنقول انه مسلوب عنه
تعالى اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه واما عند الحكيم فلانه ماهية اذا وجدت فى الاعيان
كانت لا فى موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهرا
عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه فى وجوده الى المحل والواجب تعالى مستغن عن جميع ما عداه والله اعلم

المقصد الرابع

المقصد الرابع انه ليس فى زمان اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا
انه لا يمكن حصوله الا فى زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا فى مكان وهذا مما اتفق عليه ارباب الملل
ولا يعرف فيه للعقلاء خلاف وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما جر الى الجهة والمكان اما عند الحكماء فلان
الزمان عندهم مقدار الحركة المتجددة للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير
التدريجى زمانى بمعنى انه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده الا فيه والتغير الدفعى متعلق
بالآن الذى هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان
وحاصل مع حصوله واما انه زمانى او آنى اى واقع فى احدهما فكلا واما عندنا فلانه اى الزمان متجدد
يقدر به متجدد فلا يتصور فى القديم فاى تغير فرض الزمان به امتنع ثبوته لذاته تعالى

تنبيه

تنبيه على ما
يتضمنه هذا الاصل الذى مهدناه انا نعلم مما ذكرناه آنفا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزمانى
كما رايتنا او الذاتى كما هو راى الحكيم فتقدم البارى سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا
والا لزم كونه تعالى واقعا فى الزمان بل هو تقدم ذاتى عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها ونعلم ايضا ان بقاءه ليس عبارة عن وجوده فى زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة
عن امتناع عدمه ومقارنته مع الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف
به البارى وانه اى ما ذكرناه من انه تعالى ليس زمانيا بسط العذر فى ورود ما ورد من الكلام
الازلى بصيغة الماضى ولو فى امور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله انا ارسلنا نوحا وذلك لانه
اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلى الى جميع الازمنة على السوية

الا انه

2.V.

الا انه حكمه تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضى وعن بعضها بصيغة المستقبل فيسقط
ما تمسك به المعتزلة فى حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذكر فان الارسال لم
يكن واقعا قبل الازل وههنا اسولة اخرى لا ابوح بها انفة تفطنك منها انا اذا قلنا كان الله موجودا
فى الازل وسيكون موجودا فى الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فى تلك الازمنة
بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها انه لو ثبت وجود مجردات
عقلية لم يكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل
فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير فى علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان

المقصد الخامس

المقصد الخامس انه
تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اى فى الموقف الثانى من امتناع الاتحاد بين الاثنين مطلقا وانه تعالى لا
يجوز ان يحل فى غيره وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفى الوجوب الذاتى وايضا لو استغنى
عن المحل لذاته لم يحل فيه اذ لا بد فى الحلول من حاجة ويستحيل ان يعرض للغنى بالذات ما يحوجه الى المحل لان
ما بالذات لا يزول بالغير وان احتاج اليه اى الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا
واسطة بينهما ولزم حينئذ مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالان معا وايضا اذا حل فى شئ
فان المحل ان قبل الانقسام لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل والا اى
وان لم يقبل الانقسام كان الواجب كالجوهر الفرد احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا فلو حل فى جسم
فلانه قابلة للحلول فى الجسم والاجسام متساوية فى القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة واما
التخصص ببعض الاجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله فى البقة والنواة
وانه ضرورى البطلان والخصم معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله فى الغير كون تحيزه تبعا
لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا فى جهة وقد ابطلناه وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص
الناعت دون التبعية فى التحيز كيف وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك

تنبيه

تنبيه كما لا يحل ذاته فى غيره لا تحل صفة فى غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو
من خواص الذوات لا مطلقا بل الاجسام واعلم ان المخالف فى هذين الاصلين يعنى عدم الاتحاد
وعدم الحلول طوائف ثلث الاولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف فى نقله اشار
الى ما هو المقصود فقال وضبط بعضهم مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلول
ذاته فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما ببدنه اى بدن عيسى او نفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا
بشئ من ذلك وح فاما ان تعالى اعطاه الله قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى
بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا

الآخر فالستة الاول باطلة لما بينا من امتناع الاتحاد والحلول والسابع باطل لما نبينه ان لا مؤثر
في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته
ان يذكر هناك ان جميع الملل والنحل اشارة خفية لكنه بعد اتمام الكتاب راى الاقتصار على بيان
الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة
قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة
انسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه وفي طرف الخير كالملائكة فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي
والاعرابي فلا يمتنع حينئذ ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم
واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الائمة من تلك العترة
ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم
مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى انه تعالى خص
اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول لا حلول ولا
اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود غيره وهذا العذر
اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز ادنى
تمييز المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته حادث ولا بد اولا اي قبل
الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات من الجانبين على شيء واحد
فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له وتجدد فتعاله متجدد ولا يقال له
حادث فهنا اقسام الاول الاحوال ولم يجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين من المعتزلة فانه قال
بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال الامام الرازي في
نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية
والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي النسب ويجوز
تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث السلوب فما
نسب اليه ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كان قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض
فان ما هو سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه ما هو المعية اذا عدم
الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف في كونه تعالى
محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء من ارباب الملل وقالت الكرامية
المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقا وقال

المقصد السادس

وغيرهم صح

الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد اي في ايجاد
الخلق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول او الارادة
في ذاته تعالى يستند الى القدرة القديمة واما خلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة او القول
على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا وما لا يقوم بذاته
من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلثة الاول لو جاز
قيام الحادث بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات والا
لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم يكن لازمة بل عارضة
كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها
ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فيكون القابلية على
تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات ازلا طارية على الذات فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح
فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فان كانت قابلية القابلية من لوازم الذات امتنع انفكاكها
عنها فيدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اي ازلية القابلية يقتضي جواز اتصاف
الذات به اي بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصاف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم
فلان القابلية نسبة تقتضي صحة القابلية قابلا ومقبولا وصحتها ازلا تستلزم صحة الطرفين ازلا
فيلزم وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك الوجوه صفاته تعالى صفة كمال والخلو عنها نقص
والنقص عليه محال اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث
منها انه تعالى لا يتأثر عن غيره ولو قام به حادث لكان فانه متأثر عن الغير منفعل به ويمكن الجواب
عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتم من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة وجود
الحادث وهذا اللازم ليس بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اي صحة
ازلية وجود الحادث وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا تستلزمه كما في الحوادث
اليومية على ما مر تحقيقه فاين احدهما من الآخر وايضا ما ذكرتم منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله في وجود
العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده قطعا فيصح ان يكون
العالم ازليا وهو محال فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث للزم من الفاعلية الازلية
امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم امكان ازلية المقبول دون الفاعلية
فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير

لازمة للذات فذاك والا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال واذا كانت القابلية صح صح

فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية المفعول لان الفاعلية اى اصلية بالفعل ويمكن الجواب
عن الوجه الثانى بان يقال لم لا يجوز ان يكون ثم صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها
واجتماعها وكل لاحق منها مشروط بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينفك حينئذ
عن الكمال الممكن له الا الى كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما
الخلو عن كل واحد منها فانما لا امتناع فيه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو الخلو
عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لولم يحصل بحل عنه لم يكن حصول غيره فلزم حينئذ عدم كمالات غير متناهية فكان
فقد اى فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا
ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راى المتكلم كما يشير اليه المصنف ويمكن الجواب عن الوجه الثالث
وهو انك ان اردت بنائه عن غيره حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى لقيام الحادث بذاته
تعالى سوى هذا فيكون قولك انه لا بنائه عن غيره عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت ان
هذه الصفة الحادثة تحصل فى ذاته من فاعل غيره فممنوع ان ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به لجواز ان يكون
حصوله فى ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق واما على سبيل الاختيار
فكما اوجد سائر المحدثات فى اوقات مخصوصة توجد الحادث فى ذاته وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم
يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال يبنى على
اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشئ
وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والثلث الاول من هذه المقدمات مشكلة اذ لا دليل على صحتها
فلا يصح الاستدلال بها والرابعة اذا تمت تم الدليل الثانى واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه
ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهى
حادثة فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه اى تعلق ما ذكر من الصفات
وانه اى ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها وتغيرها اذ الكلام عندنا معنى قديم قائم
بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثانى المصحح للقيام
به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح الحادث او كونه صفة فيعم هذا المصحح مع وصف العدم وهو كونه غير مسبوق
بالعدم وانه سلب لا يصح جزء المؤثر فى الصحة فتعين الاول فصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام
به هو حقيقة الصفة القديمة وهى مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تعالى
صار خالقا للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فهو حدث فيه
صفة اى العلم من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها قالت الكرامية اكثر العقلاء

وصفة العلم قلنا التغير فى الاضافات
فان العلم صفة حقيقية لها
تعلق بالمعلوم يتغير ذلك
التعلق بحسب تغيره
اى التغير صح

توافقوا

توافقوا موافقة اى فى قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا
بارادة وكراهة حادثتين لا فى المحل لكن المريدية والكارهية حادثتان فى ذاته وكذا السامعية
والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون
النسخ وهو اما رفع الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة
اثبتوا الاضافات اى قالوا بوجودها فى الخارج مع عروض المعية والقبلية المتجددين لذاته تعالى
كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير فى الاضافات وهو جائز كما تقدم
فى تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهى او يرتفع وكذا مراد ابى الحسين والجبائية
هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد او نقول هؤلاء ذهبوا الى تجدد الاحوال فى ذاته
كما ينبه عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الالزام بالمعية والقبلية ونظائرهما فانها
اضافات لا وجود لها على ضابط ينتفع به فى دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلثة
اقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات اضافة كالعلم والقدرة
واضافية محضة كالمعية والقبلية و فى عدادها الصفات السلبية ولا تجوز بالنسبة الى ذاته تعالى
التغير فى القسم الاول مطلقا ويجوز فى القسم الثالث مطلقا واما القسم الثانى فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز
فى تعلقه

المقصد السابع اتفق العقلاء على انه تعالى لا يتصف بشئ من الاعراض
المحسوسة بالحس الظاهر او الباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية
وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم
للتركيب المنافى للوجوب الذاتى واما اللذة العقلية فنفاها الملليون واثبتها الفلاسفة فقالوا اللذة
فى الحقيقة ادراك الملائم من حيث هو ملائم كما لا فى ذاته الشريفة وذلك ضرورى يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى
اجل الكمالات وادراكه له اقوى الادراكات فوجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا
اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته تعالى والجواب لا نسلم ان اللذة نفس الادراك كما مر واذا كان
سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفى لوجود المسبب دون وجود
القابل وان سلم قبوله فانه لها فلم قلت ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا
للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثانى لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذى فطنة

المقصد الثالث فى توحيده تعالى وهو المقصد الاهم عن سائر التنزيهات اهتماما
بشانه وهو مقصد واحد وهو انه يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا يمتنع وجود موجودين
كل واحد منهما واجب لذاته وذلك لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب

تقرر الماهية لتمايز التعين لامتناع الاثنينية مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل
في هوية كل من ذينك المتشاركين فيلزم تركبهما اى تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين
المميز وانه محال اذ يلزم ان لا يكون شيء منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اى هذا الوجه مبني على ان الوجوب
وجودي اذ حينئذ يكون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست معهم بمعنى الغلبة المطلق على الخصم وهو فارسي ح
في المناصب والصدارة اى تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه ولم
يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا كيلا يلزم التركيب
حينئذ وانما لم يمكن منعهما اذ قد فرغنا عنهما اى عن تبيين المقدمتين واثباتهما فيما تقدم الثاني من
الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضى للتعين الذي ينضم اليه فيمتنع التعدد
ح في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضى للتعين فاذ لولاه فاما ان يستلزم ونقيض
التعين الوجوب فيلزم تأخره اى تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته ويلزم الدور
لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه علة له او لا يستلزم ولا
يقتضي شيء منهما الآخر فيجوز حينئذ الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر ثالث لهما معا حتى تلازما مقتضاه
لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه محال اذ يستحيل ان يوجد شيء بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب
فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو ايضا بناء على كون
الوجوب ثبوتيا ليتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب اذا كان هو المقتضى للتعين امتنع
التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما
المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرايط الالهية بوجهين الاول لو وجد الهان قادران
على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضى للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان
لان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيستوي النسبة بين كل مقدور بينهما فاذا يلزم وقوع
هذا المقدور المعين اما بهما وهو باطل لما بينا من امتناع مقدور بين قادرين واما باحدهما ويلزم
الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه احد المحالين اما وقوع مقدور
بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين اذا اراد احدهما شيئا فاما ان يمكن من الآخر
ارادة ضده او يمتنع وكلاهما محال اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له لان الممكن لا يلزم من فرض
وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم
عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد كل منهما هو حصول مراد الآخر
لا قادريته عليه فاذا امتنع مراد كل واحد منهما فقد حصل مرادهما معا هف وايضا فاذا فرضنا ما ذكرناه

في ضدين

في ضدين لا بد تنفيان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا واما وقوع احدهما دون الآخر
فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع ارادة الآخر ضده فلان
ذلك الشيء الذي امتنع تعلق ارادة الآخر به لذاته ممكن تعلق قدرة كل من الالهين وارادته به
فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع هو تعلق الآخر وارادته فيكون عاجزا فلا يكون الها
هو لانه خلاف المقدر وقد مر انه يمكن اثبات الوحدانية بالدلايل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد
واعلم انه لا مخالف في هذه المسئلة الا الثنوية دون الوثنية فانهم لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود
ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء
او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما
الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا وشرا كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما
فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده
ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم
قالوا النور حي عالم قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو
اهرمن ويعنون به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا
او شرا كثيرا اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما يشعر به
ظاهر اللغة فلا يجتمعان حينئذ في واحد لكنه غير لازم مما ذكر بل اللازم هو المعنى الذي اشرنا
اليه فلا يفيد ابطاله اى ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه نقول لهم الخير ان قدر على
دفع شر الشرير ولم يفعله فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا
يوجد الهان كما ذكرتم فيتعارض خطابهم بخطابه احسن من ذلكما الآن واكثر اقناعا والله اعلم بالصواب

المرصد الرابع

المرصد الرابع في الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات الصفات
لله تعالى على وجه عام لا يختص بصفة دون اخرى ذهبت الاشاعرة ومن تابعهم الى ان لله تعالى
صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو
سميع بسمع بصير ببصر حي بحياة وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها اى نفي الصفات الزائدة على الذات
فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا ساير الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق الاسماء الحسنى
عليه فمنهم من لم يطلق شيئا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعتزلة لهم في الصفات تفصيل يأتي
في كل مسئلة مسئلة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء
من الاشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد فان العلة والحد والشرط لا يختلف غايبا وشاهدا

ولا شك ان علة كون الشيء عالما في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك سائر الصفات وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول كيف والحكم اي القياس كما وقع في كلام الآمدي قائل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغائبا فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغائب والارادة فيه لا تخصص بخلاف ارادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس اصلا كيف وقد منع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه بعض هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مسماة منها فيضمحل القياس بالكلية الوجه الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم نفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة الاخبار الله الواجب او العالم او القادر او الحي الى سائر الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل لان حملها اي الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا ولا محال للجزئية قطعا تعينت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة ما لا المفهوم اعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك واما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورا اي مفهوم الوصف والذات معا بكنهيهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل المطلوب وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموا لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا فانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشا هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته فان قلت كيف نتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه ان هناك ذاتا وله صفة وبينهما اتحاد حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا تحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة

زايدة

زايدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها واحتج الحكماء بانه لو كان له صفة زائدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفات لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب منع لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه ثلثة الاول ما مر من لزوم اثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة لا اثبات ذات واحدة وصفات قديمة الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير والجواب ان العالمية عندنا يعني نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به ونتكلم بالنقض على جواب النزاع عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة اخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد ذاتها محتاجة الى الموصوف فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به ان يكون هو تعالى لذاته مستكملا بغيره الذي هو الصفة وهو باطل اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهي جائزة عندنا وهو المتنازع فيه وان اردتم به اي بالمعنى الذي ذكرناه قصوره او احتياجه ثم يتوقف اللزوم لما ادعيناه وملخصه ان المحال هو استفادته تعالى صفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال ما يترتب تعالى في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذور التسلسل في صفاته وحدوثها وان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان الاول انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب تعالى

المقصد الثاني

منه انه الکمال التام واما کونه تعالی قادرا بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل فهو متفق علیه بین الفریقین
الا ان الحکماء ذهبوا الی ان مشیة الفعل الذی هو الفیض والجود لازمة لذاته کلزوم العلم وسایر الصفات
الکمالیة له فیستحیل الانفکاک بینهما فمقدم الشرطیة الاول واجب صدقه فالتالی ومقدم الثانیة ممتنع
الصدق وکلتا الشرطیتین صادقتان فی حق الباری سبحانه واشار المصنف الی الاحتجاج علی کونه
قادرا بقوله والا ای وان لم یکن قادرا بل موجبا للذات لزم احد الامور الاربعة اما نفی الحادث
بالکلیة او عدم استناده الی المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان
اللوازم کلها دلیل بطلان الملزوم اما بیان الملازمة فهو انه علی تقدیر کونه تعالی موجبا اما ان لا یوجد حادث
او یوجد فان لم یوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا یستند ذلک الحادث الموجود الی مؤثر موجد
او یستند فان لم یستند فهو الثانی من تلک الامور وان استند فاما ان لا ینتهی الی قدیم او ینتهی
فان لم ینته فهو الثالث منها لانه اذا استند الی مؤثر لا یکون قدیما ولا منتهیا الیه فلا بد هناک من
مؤثرات حادثة غیر متناهیة مع کونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسل محال اتفاقا وان انتهی فلا بد هناک
من قدیم یوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث دفعا للتسلسل فی الحوادث سواء کانت مجتمعة او متعاقبة
فیلزم الرابع وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة ان ذلک الحادث الصادر بلا واسطة عن القدیم
الذی توجبه بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثانی بما علمت من ان الممکن الحادث محتاج
الی المؤثر والثالث بما مر فی مباحث التسلسل والرابع بان الواجب التام ما یلزمه الاثر ونخلف اللازم
عن الملزوم محال وبانه یلزم الترجیح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود تلک الحادث منه فی وقته لیس اولی
من وجوده فیما قبله قیل هذا الدلیل برهان بدیع لا یحتاج الی اثبات حدوث العالم وقد تفرد به المصنف وان
استبعث فلک فی اثبات کونه قادرا لو کان الباری تعالی موجبا بالذات لزم قدم الحادث والتالی بط بطلانا
ظاهرا واما بیان الملازمة فهو ان اثر الموجب القدیم یجب ان یکون قدیما اذ لو حدث لتوقف علی شرط حادث
کیلا یلزم التخلف عن الموجب التام وذلک الشرط الحادث یتوقف ایضا علی شرط آخر حادث وهکذا فیتسلسل
ای لزم التسلسل فی الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وکلاهما محال واعلم ان هذا الاستدلال الذی
اشار بقوله وان سبث فلک انما یتم باحد طریقین الاول ان یبین حدوث ما سوی ذاته تعالی وصفاته
اذ لولا ذلک لجاز ان یصدر عن الباری علی تقدیر کونه موجبا قدیم مختار لیس بجسم ولا جسمانی یصدر
عنه الحوادث بحسب ارادته المختلفة فلا یلزم من ایجاب الباری قدم الحادث وان بین مع ذلک ایضا انه
لا یجوز قیام حوادث متعاقبة لا نهایة لها بذاته اذ لو جاز ذلک لامکن ان یصدر عنه مع کونه موجبا حادث
مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخری وهکذا الی غیر النهایة واذا اثبت حدوث ما

تخلف صح

٢١٧

ما سوی ذاته وصفاته وثبت ایضا استحالة قیام الصفات المتعاقبة الحادثة الی لا نهایة له بذاته تم الاستدلال
المذکور بهذا الطریق لان اثر الموجب القدیم لا یکون حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه
بلا شرط او بشرط قدیم قدیم قطعا لامتناع التخلف عن الموجب التام کما عرفت الثانی من الطریقین ان
یبین ان الحادث الیومی انه لا یستند الی الحادث مسبوق باخر لا الی نهایة محفوظا استناد کذلک حرکة
دائمة اذ علی تقدیر هذا الاستناد جاز ان یکون المبدأ الاول موجبا مقتضیا لوجود الحادث الیومی علی
مادة قدیمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الی تلک الحرکة السرمدیة کما ذهب الیه الفلاسفة
حیث جوزوا التسلسل فی الامور المترتبة اذا لم تکن مجتمعة وزعموا ان الحرکة الدائمة هی الواسطة بین
عالمی القدم والحدوث فانها ذات جهتین استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الی القدیم
وباعتبار تجددها صارت واسطة فی صدور الحوادث عن القدیم واذا لم یتجه هذا الاستناد فلو کان
الباری تعالی موجبا لکان الحادث الیومی المستند الیه بواسطة او بغیر واسطة قدیما وهو فیتم هذا
الاستدلال بهذا الطریق ایضا ولقایل ان یقول ذلک البرهان البدیع لا یتم ایضا الا بالطریق الاول
اذ لو جاز قدیم سوی ذاته تعالی وصفاته او جاز تعاقب صفاته التی لا تتناهی لم یلزم الامر الرابع اعنی التخلف
عن المؤثر التام اما الاول فلانه جاز ان یکون ذلک القدیم مختارا کما مر واما علی الثانی فلجواز استناد الحادث
الی الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهی ولیس یلزم علی شیء تخلف الاثر عن مؤثره الموجب التام لان مؤثره
اما مختار مع کون الباری تعالی موجبا واما غیر تام فی المؤثریة لتوقف تاثیره علی شرایط حادثة غیر متناهیة
قائمة بذاته تعالی وانت بعد ما احطت بما تقدم من المباحث خلیق بان یسهل علیک ذلک ای بیان الامور الذی
اما بیان حدوث ما سوی الله سبحانه فبما مر من المسلک العام فی حدوث العالم مطلقا اعنی مسلک الامکان
او المسلک الخاص بالاجسام مع نفی المجردات واما بیان امتناع تعاقب الصفات او الحرکات الی غیر النهایة
فبالبرهان التطبیقی اصح الحکماء علی ایجابه تعالی بوجوه کثیرة اقواها ما صرح به المصنف وعبر عنه بقوله الاول لانه
الذی علیه یقولون ویصولون وتقریره انه تعالی لا یجوز ان یکون قادرا اذ لو تعلق القدرة منه باحد الضدین
المقدورین له کتخصیص الجسم بشکل معین ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشکال والالوان
اما لذاتها بلا مرجح وداع فیستغنی الممکن عن المرجح لان نسبة القدرة الی الضدین علی السویة کما اعترف
به القایل بقادریته وانه یسد باب اثبات الصانع اذ یجوز حینئذ ان یترجح وجود الممکن علی عدمه
من غیر مرجح وایضا قدم الاثر لان المؤثر حینئذ مستجمع لشرایط التاثیر لان الواجب ازلی وکذا قدرته
وتعلقها فلا یجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا وخصوصا علی رایکم
واما لا لذاتها فیحتاج تعلقها الی مرجح من خارج ومع ذلک المرجح لا یجب الفعل والا لزم الایجاب بل کان
اعدام جواز التخلف

المبدا صح
علی صح
من هذین صح
کون صح
یلزم صح

جائزا هو وضده ايضا فيحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل في المرجحات والجواب نختار ان تعلقها
باحد المقدورين انما هو بذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه
الى داع كما بينا في طريقي الهارب وقدحي العطشان قولكم فيستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من اولاء
ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع ترجح احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح
المؤثر فيه اذ بينهما بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح
اي بلا داعية غير الترجح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا متغايران ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته اي من صحة
الاول صحة الثاني الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد
من العقلاء ولا تشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جمعا يجوزونه وربما يختار ان تعلقها لا
لذاتها وبتعلق الفعل الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهي الى الوجوب فلا يلزم الايجاب ولا احتياج
ايضا الى مرجح آخر ليتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم تنته الى حد الوجوب غير كافية
في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك في الموجب الذي اذا اقتضى
شيئا لذاته اقتضاء [illegible] اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو مؤثر تام
فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخصص ذلك
الوقت فان صريح العقل يدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل احد يفرق بين
كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبق بينه وبين
الموجب فرق فان قيل ما ذكرتم على تقدير تمامه لكم في اثبات الاختيار ولنفرض ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته
متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده في وقت معين وان التغير في صفاته محال فوجود تترجح احد
ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المصنف اورده
في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت بهذا الطرف
معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذ فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت
الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته
يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة لا وجوب ذاتي
كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه
يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من
القدرة التامة والارادة اي زمن والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن
ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى وانه ترجيح بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر

في ذكر

في ذلك بل في ان شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان
شرائط تأثيرها المؤثر منفصلة عنه واما الذي يكون مبدأ الكل ماسواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا
تأثيره في غيره لا يتغير اصلا والجواب عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتأثيره
المتفرع على ذلك التعلق فان قيل هنا وجه ثالث لكم وهو ان يقال القدرة نسبتها الى الوجود
والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح
اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وحينئذ لا يكون الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا
قلنا لا نسلم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان
وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل
لم م.. وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا للقادر كالوجود بل معنى استناده
اليه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل هو الذي ان شاء ان يفعل فعل
وان شاء ان لم يفعل لم يفعل لان استناد العدم الى مشية القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم

فروع

ان لا يكون عدم العالم ازليا فروع على اثبات القدرة كما مر عندنا اعني ان يكون صفة زائدة على الذات
قائمة بها الاول القدرة القائمة بذاته تعالى قديمة والا لكانت حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى
وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة لما مر في ان المقصد من ان الحادث
لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهنا باطل فاذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل
لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث القدرة القائمة به تعالى مستندة الى قدرة اخرى فيلزم
تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا محال الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة
القديمة بناء على الفرع الاول الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم
لا يستند الى القدرة كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء
فليس صدور البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم
ثبوت غير متناهية لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود قدرة
ما لا يتناهى محال مطلقا وقد تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية
في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد ويزداد ضعفه هنا بان هذا مبني على [illegible] الواحد الموجب لا يصدر
عنه الا الواحد ويلزم منه نفيها عدا القدرة من سائر الصفات اذ تأثير الذات فيها لا يمكن ان يكون
بالقدرة والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة
بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة لم يصدر عنه صفة اخرى كذلك وهو ظاهر فاذهب

اليه مشيرا الصفات الثالث قدرته تعالى غير متناهية اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا و لا
تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثم اذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها
التناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى سلب التناهي عنه هو اثبات اللا تناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها
لا تقف عند حد لا يمكن تعلقها بالغير اي بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما تعلق به بالفعل متناهيا
فتعلقاتها متناهية بالفعل دائما غير متناهية بالقوة دائما وهذه الاحكام الثلثة المتفرعة مطردة في
الصفات كلها فلا نكررها يعني ان كل واحد من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية
فصفة العلم قديمة و واحدة وغير متناهية ذاتا بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلقا بمعنى اثبات
اللا تناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة وعلى ما فسر
واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار تنبيه القدرة صفة زائدة على
الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين الاول
القدرة الثابتة مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة
ولا مشترك بينهما سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى قدرة لم يصلح لخلق الاجسام لان عدم الصلاحية
موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل المختلفة جائز عندكم فان القبح حكم واحد وقد عللتموه
تارة بكون الشيء ظلما واخرى بكونه جهلا الى غير ذلك وكذا صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات
وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك الحادثة في صفة غير موجودة
في القدرة القديمة يكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدمها في نفسها الثاني القدرة في الشاهد مختلفة
اختلافا ظاهرا فمن الغائب ان كانت القدرة مثلها اي مثل احدى القدر التي في الشاهد لم يصلح قدرة
الغائب لخلق الاجسام كنظيرتها والا لم يكن مخالفتها لها اشد من مخالفة بعضها البعض فلم يصلح لذلك ايضا والجواب
منع ان مخالفتها للقدر الحادثة ليست اشد من مخالفة بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث
الثاني في ان قدرته تعالى تعم سائر الممكنات اي جميعها و الدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب
استناد صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصص
قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة ومن ان
المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون بعض

علة ح
القديم
عدم ح

٢١٤

كما يقول له الخصم فعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة
مانعة عن تعلق القدرة به وعلى قانون الحكمة جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون آخر
وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد ايضا من تخالف الاجسام
لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الاعراض لارادة الفاعل
المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على ايجاد بعض آخر فيها
واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة
كما سيتلى عليك الاول الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان
والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه من قبل والجواب
منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته فقد زيفناه الفرقة الثانية المنجمون
ومنهم الصابئة قالوا الكواكب السبعة المتحيرة بحركات الافلاك هي المدبرات امرا في عالمنا هذا للدوران اي دوران الحوادث
السفلية والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجودا وعدما مع مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج
واوضاعها بعضها الى البعض والى السفليات واظهرها ما يشاهد من اختلاف الفصول الاربعة وما
يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما
بينهما وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما اذا
تحقق التخلف كما في توأمين احدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال بذلك
على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام
عندهم باتفاق فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان على نقيضه فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة
بان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى ونقول لهم سلمنا ما ادعيتموه من الاحكام لا تستتب لكم على قواعدكم
لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاؤها بسيطة متساوية في الماهية فلا يمكن حينئذ جعل درجة
حارة او يابسة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة او ليلية الا تحكما وكذا الحال في جعل بعض
البروج بيتا لكوكب وبعضها بيتا لكوكب آخر وفي جعل بعض البروج شرفا وبعضها وبالا الى غير
ذلك من الامور التي تدعونها فانها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة ثم نتنزل ونقول الفلك ان
كان بسيطا فقد بطل الاحكام التي تزعمونها لما ذكرناه والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك
بسيط متحرك حركة بسيطة متشابهة في انفسها وان كانت الحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها تقتضي حركات
مختلفة على اوضاع متفاوتة يكون حركة كل واحد منها وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات
متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم

يحتاج اجزاؤها

والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الـ
الافلاك وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المختلفة في الطبائع
والعبرة في تلك الاحكام ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل بذوات كواكبها الثابتة من السيارات
وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها
من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على
رأيهم وان امكن ان يقال فيه كواكب صغار غير مرئية فيختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب
لكن لم يقل به احد منهم فان قلت البروج المعتبرة فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها تسامتها كواكب
مختلفة الطبائع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الثوابت الكواكب يزول
عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم ان يتنقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول
اختصاص كل كوكب بجزء معين من اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم
الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال اعني التنويه ومنهم المجوس فانهم قالوا انه تعالى لا يقدر على
الشر والا لكان خيرا شريرا معا فلذلك اثبتوا الهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم التالي فانه
تعالى خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق
القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال فلان
شرير اي ذلك مقتضى جبلته اي طبيعته والغالب على تجربته وعادته واما لعدم التوقيف من الشرع
واسماء الله تعالى توقيفية الرابعة النظام ومتبوعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح لان مع العلم
بقبحه سفه ودونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبح بالنسبة اليه فان الكل
ملكه فله ان يتصرف على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه تعالى فغايته عدم الفعل لوجود
الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القاسم البلخي ومتابعوه
قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او
سفه خال عنهما او مشتمل على ما هو بين بينهما والكل محال منه تعالى والجواب انها اي ما ذكر من صفات
الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله
تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف
بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقائل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما
ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات
المذكورة اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الغرض كسائر افعاله المنزهة عن

عن الاغراض فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة ولا يلزم من عدم ثبوت الاغراض الغرض
العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفعل من شانه ان يتبع فعله الغرض لا فيمن تعالى عن ذلك الفرقة
السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع وهو انه لو اراد الله تعالى
فعلا من افعال العبد لوجوده فيه واراد العبد عدمه منه لزم اما وقوعهما فيجتمع النقيضان
او لا وقوعهما فيرتفع النقيضان او وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدور خلافه لا
يقال يقع مقدور الله لان قدرته اتم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في
قدرتي الالهين لانا نقول معنى كون قدرته اتم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور
فانهما في هذا المقدور سواء فيتقاومان فيه والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه
فيما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فنقول انه في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد
فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية نعم يثبت
فيه نوع عجز وذلك ينافي الالوهية دون العبدية

المقصد الثالث في علمه

وفيه بحثان الاول في اثباته وهو متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء
الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان
الاول ان فعله تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله
متقن فهو عالم اما الاول اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتأمل في ارتباط
العلويات بالسفليات سيما اذا تأمل في الحيوانات وما هداها الله من مصالحها واعطيت من الآلات
المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد كتبت عليها المجلدات واما
الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وينبه عليه ان من رأى خطا حسنا يتضمن
الفاظا عذبة رشيقة يدل على معان دقيقة مؤلفة علم بالضرورة ان كاتبه عالم وكذلك من سمع
خطابا منتظما مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم بانه عالم فان قيل المتقن ان اردت
به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ان فعله تعالى متقن اذ لا شيء من مفردات العالم
ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره على وجه اكمل مما هو عليه وان اردت الموافق
للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان
مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء او امرا اتفاقيا لنا ما هو وكيف يدل على علم
الفاعل ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة
المتساوية بلا فرجار ومسطر واختيارها للمسدس لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا

ولا تنبغ بينها اى بين المسدسات فرج كما تقع بين المدورات وما سواها من المضلعات وهذا الذى
ذكرناه لا تعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك العنكبوت تنسج تلك البيوت وتجعل الحاشدى
ولحمه على تناسب هندسى بلا آلة مع انه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول
ان المراد بالمتقن ما اشتمل من الصنع الغريب العجيب والترتيب العجيب الذى يتحير فيه العقول ولا
يهتدى الى كمال ما فيه من المصالح والمنافع ولا شك فى دلالته على علم الصانع ونوضحه ما ذكرنا من مثال
الكتابة والخطاب اذ لا نشترط الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان
يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علم فالجواب عن الثانى انا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت
بما يفعله لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فحالا ما هو مبدأ
لذلك الفعل المسلك الثالث انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو الذى يفعل بالقصد
والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لا يقال كون كل قادر عالما ممنوع اذ قد يصدر عن النائم
والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة من الاشاعرة فعل قليل متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز
صدور الكثير عنه لان حكم الشئ حكم مثله ولا عبرة بالقلة والكثرة لانا نقول لا نسلم الملازمة اذ
الفروق فارقة فانما يجوز صدور قليل المتقن عن قادر غير عالم ولا يجوز صدور كثيره عنه
واما من جعل النوم ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم فى اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان
الاول انه مجرد اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر فى الشبهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد
برهنا فيما سلف على المقدمتين الثانى انه تعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشئ المجرد القائم بذاته وهو حاصل فى شانه لان ذاته
مجردة عن غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه اى لجميعه اما بواسطة او بدونها
والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد على المسلك الاول
منع الكبرى القائلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذى تمسكوا به قد مر ضعفه و
يرد على المسلك الثانى انا لا نسلم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بان حقيقته
ذلك ما لم يقم عليه برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذى عبر به ولكن من اين
لهم ان الحالة التى يجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذى ذكروه لا بد له من دليل سلمناه
اى سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتم لكن لم لا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو
عنده فلا يكون الشئ عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة
عندها غير غائبة عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول

المسلك الثانى

المسلك الثالث

والا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشئ الذى هو علة وعلم انه علة له
اى للشئ الآخر الذى هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول فحينئذ يعلم
وجود المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته اى حاضرة عنده ولا يدل
على ثبوت العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلكا المتكلمين
يفيدان العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات وذلك لان الجزئيات كالكليات صادرة
عنه على صفة الاتقان ومقدورة له فيكون عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما
كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما استفيد من الاول او علم بعلته كما استفيد من الثانى لا يعلم الا كليا
لان ما علم بماهيته فان المعلوم ماهيته كذا اما وحدها كما فى المسلك الاول او مع كونها معللة بكذا
كما فى المسلك الثانى والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلى ايضا وتقييد الكلى بالكلى اى كثر لا يفيد الجزئية
فضلا عن تقييده بمرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة
يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا
ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض
عليهم بعض المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات
معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجاوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصون قواعدهم بموانع
تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية البحث الثانى ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها
الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات
وانما قلنا بعمومه للمفهومات كلها لما مر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية
ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما
بكلها والمخالف فى هذا الاصل ايضا فرق الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان
العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين متمايزين فاذا بالضرورة ونسبة الشئ الى
نفسه محال اذ لا تغاير هناك والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة
الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات ممكنة فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم
فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا هى تقتضى نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها و
بين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى النسبة الاولى من
هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض بينهما فلا اشكال سلمناه اى كون العلم نسبة محضة بين

علم لازمه القريب الذى هو معلوله
واذا علم ما علم البعيد ايضا
لانه معلول لما تم يلزم ذلك اذا
علم الشئ صح

تنبيه

الاولى

قوله من الدهرية ... لانهم طائفة
من حكماء الحكماء انكروا وجود الصانع
العالم فضلا ... علمه بذاته
وقد تابع ... الى ...
كلام الفاضل ... الى
... والعقاير ...

بعينهما

محله ومتعلقه لكن لا نسلم ان الشيء لا ينسب الى ذاته نسبة علمية فان التغاير الاعتباري كاف
لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات لا يقال
ذلك اي علمنا بذواتنا جائز لتركيب في انفسنا بوجه من الوجوه اي سواء كان تركيبا خارجيا او
ذهنيا وكلامنا في الواحد الحق الذي لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة بين
الشيء ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض لانا
نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى الكل جزء منه فقد حصل المطلوب اذ قد تحقق النسبة
بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا تعلم الا احد جزئيه فيكون العالم غير المعلوم لان الجزء غير الكل
فلا تعلم نفسه والمفروض خلافه فان قلت من اين تثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة قلت
من حيث ان ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في
الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا ٢
اصلا والا لعلم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بشيء انه يعلم وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه
في مذهب الفرقة الاولى لانا نقول لا نسلم انه من علم شيئا علم انه عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم
بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير متناهية وهو محال لانا نقول الدليل
امكان لزوم علمه اي بانه عالم وذلك مما لا ضير فيه فان من علم شيئا امكنه ان يعلم انه عالم به بالضرورة
والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة
بالدلائل القطعية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك
سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان ثبت المدعى لان امكان المحال محال والجواب انه ان امتنع منه تعقله
علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه وان امكن له
علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المفضي لهذا العلم الممكن بالفرض وايضا فقد مر بطلان ما ذكرتم في اثبات
انه لا يعلم بنفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك ٣
لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء الاخر والا فمن علم شيئا علم جميع الاشياء لان
العلم به حينئذ عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر فيكون له تعالى
بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة محققة غير متناهية من العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى
وذلك محال بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتموه من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات وذلك
لانا لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل العلم واحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك
اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من قال ٤

٢١٧

انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه وانه
لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه
والا كان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هو والجواب
من وجهين الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره
بوصف اللاتناهي ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف
اعني اللاتناهي امر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه
لا في الموصوف الموصوف باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ولما اتجه ان
يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول باعتبار عارضه لا ان عارضه معقول في نفسه اشار
الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا امتناع
فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميز الآحاد المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي وانه
متميز عن غيره من تلك الآحاد ومن غيرها ولا يضر في تميز كل واحد واحد عدم تميز الكل من حيث
هو كل ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على عكس الجواب
الاول اعرض عنه ايضا فقال والحق ان يقول لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية
٥ لنا انه عن غيره وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه
ممنوع لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد والنهاية منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات
المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى و
الثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وان
وان لم يكن متشكلة متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بالآلات جسمانية
وكذا اي لا في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة
ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير فيه بل التغير
انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول
يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة
بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم بحصول
الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها
وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد

واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن
اذا كان علمه ذلك مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الآن
لطريان الغفلة عن الاول والبارى تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير فى علمه وهذا الذى ذكره ماخوذ من قول الحكماء انه
تعالى ليس علمه زمانيا اى ليس واقعا فى زمان كعلم احدنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع
فى زمان مخصوص فما حدث منها فى ذلك الزمان كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا
او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثم حال وماض ومستقبل فان هذه
صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمى هذا والماضى زمان
هو قبل زمان حكمى هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمى هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان
وغير محتاج فى وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور فى حقه حال ولا ماض ولا مستقبل
فالله سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها فى الماضى وبعضها فى المستقبل فان العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علما متعاليا عن
الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر ونوضحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع
الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية
زمانية لم يتصف الزمان منسوبا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فا
فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل
هى حاضرة عنده فى اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الازمنة
فيها بحسب اوصافها الثلاثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير
اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على وجه كلى واما ما توهمه بعضهم
من ان علمه محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا
اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافى ما توهموه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين
البصرى ذلك الذى ذكره تلك المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه
الاول حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المعلومين اى
المتعلقين يستدعى اختلاف العلم بهما الثانى ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع عدم
الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافى بين شرطيهما وقد يعبر عنه اى عن الوجه الثانى
بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجى الغد فى بيت مظلم مستديما لذلك العلم فلم يعلم لاجل

يتخلف

الظلمة دخول غد لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف يكون احدهما عين الآخر نعم لو انضم
اليه اى الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غد علم من هذين العلمين ذلك اى انه دخل فيكون حينئذ
هذا العلم متفرعا على العلمين الا انه يتعين لا عين اولهما وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازى
فى الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجى الغد والعلم بانه
اى العلم بانه دخل ليس مشروطا بانه سيدخل غدا والعلم بمجى غد
دخل مشروط لنا بذلك مشروط به فيكون راجعا الى الوجه الثانى لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل
بانه سيقع كما اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم حاله قبل حدوثه ولم
يشعر به لا اوانه وغير المعلوم اى ما ليس معلوما فى زمان غير المعلوم اى مغاير لما هو معلوم فى ذلك الزمان
واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا ارجع الثالث الى الاول والصواب كما هو فى الاربعين انه
يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت تغاير العلمين
ابدا ويشهد لما قلناه قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد
انه واقع جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير بالتنافى وصفيهما اعنى العلمية والجهلية كتنافى وصفى المعلومية
والمجهولية المعتبرين فى الوجه الثالث وقد عد الامام الرازى وجوابه ثم ان ابا الحسين بعد
ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير فى علم البارى سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته تعالى تقتضى كونه
عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر ورد
عليه بانه يلزم منه ان لا يكون البارى فى الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه
السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع بمعنى سلب الكلى اى رفع الايجاب الكلى لا بمعنى السلب
الكلى كما زعمته الفرقة الثانية اذ لو علم كل شى فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شى من الاشياء
وموجود من الموجودات وكذا اعلم علمه بعلمه لانه شى آخر ويلزم التسلسل فى العلوم والجواب انه تسلسل فى
الاضافات لا فى امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اى تسلسل الاضافات
غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل فى الامور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية
والى انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضى فانهما قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك
العلم بهما كالعلم بالشى والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف
فى مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم صفة زائدة على ذاته تعالى فانه به لما مر من بيان
زيادة الصفات على الاجمال وانكره المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشى وتعلق
علمنا به فقد تعلقا من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم تماثلهما
لان كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما معا

فقد ح
بانه عالم
٦
تنبيه

لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل في جوابهم ما الا ترى علمكم في العالمية فانه اذا تعلق عالميته
تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية
فهو جوابنا في العلم قلنا لنا ان نقول لعل من دفع هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق
العلم بالمعلوم فليسا اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات تشترك في لازم واحد فان قيل اذا لم يدل
ما ذكرناه على تماثل العلمين فبم تعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك طريق آخر الى معرفة تماثلهما فذلك نتوسط
به اليها والا توقفنا كما في سائر الاشياء التي لا سبيل لنا الى معرفتها ولئن سلمنا التماثل لكن لا نسلم الاشتراك في القدم
والحدوث لان المتماثلات قد تختلف فيهما كما في الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث
مع تماثلهما وسيأتي ان المتماثلين لا بد ان يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأ الحكم محض الثاني من الوجوه
انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زائد على ذاته فيلزم ان يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة
ان العلم بشيء غير العلم بشيء آخر والجواب ان التعدد في التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا
تناهيها واما ذات العلم فواحدة الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالما بالعلم ان يكون علمه ايضا عالما بعلمه بعلمه
ويتسلسل العلوم الموجودة الى ما لا نهاية له والجواب ان الاضافات لان علمه واحد وله تعلقات بمعلومات
لا تتناهى من جملتها علمه الذي يغايره بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم
باطل اتفاقا بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل من انثى ولا
تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشيء من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان الله عنده علم الساعة كيف وانه
اي وقوله وفوق كل ذي علم عليم دليل لفظي عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا الباري سبحانه لتوافق

المقصد الرابع

ما ذكرناه من الدليل القطعي على ثبوت علمه المقصد الرابع في انه تعالى حي وهذا مما اتفق عليه الكل
من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر لما مر من الدلائل وقد اطبقوا ايضا عليه اي على انه عالم الا شرذمة
لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لانها في حقنا اما اعتدال المزاج
النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو معقول مقبول
وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء كانت نفس قوة الحس
والحركة او مغايرة لهما على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور شيء منهما في حقه تعالى فقال الحكماء هي
كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن بحث
المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة الكاملة له
لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة

الموجبة

الموجبة للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية فهي فلا بد من الانتهاء الى ما لا
يكون اختصاصه به لصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا على تماثل الذوات
اشار الى بطلانه بقوله ولكن ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد تقتضي هو لذاته
الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي تقتضيه ذاته
لذاته علة لصحة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر انتهى نظرا الى قوله نفس صحة العلم

المقصد الخامس

فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل المقصد الخامس في انه
تعالى مريد وفيه مباحث الاول في اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا ثم تقريرها وتحقيقها
بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا

العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم
الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب
من الاول الحق وقال ابو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وابي
القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع في الفعل وذلك كما يجد كل عاقل من نفسه ان
ظنه او اعتقاده لنفع في الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعية ولما استحال الظن في
والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع ونقل عن ابي الحسين وحده انه قال الارادة في
الشاهد زايدة على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي وهو عدم كونه مكرها
ومغلوبا وقال الكعبي هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور
معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين با
لوقوع واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن
ان تتعلق بها هذا الضد يمكن ان تتعلق بها ذلك الضد من غير فرق بينهما في امكان الوقوع بها وكل واحد منهما
فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فلا يمكن ان يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن
ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر
الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح هذا وليس ذلك
المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه يتبع الوقوع اي العلم بحث
بوقوع شيء في وقت معين تابع لكونه يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم
الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر والكلام ايضا اذ لا يصلح شيء منها
للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من صفتها ان نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما

يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر وكما يجوز ارادة وقوع واحد منهما في وقت يجوز ارادة
وقوعه في وقت آخر فيعود الكلام فيه فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة
فيثبت صفة رابعة ويلزم التسلسل قلنا لا نم ذلك اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات
حتى يلزم التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه في وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة
اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحدى جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص وجب
ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه وامتنع الجانب الآخر وحينئذ فيلزم الايجاب وسلب الاختيار
قلنا اي لانا نقول قد مر مثله وجب الشي بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه فرعه
وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحد منهما
لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يكن للارادة
المتعلقة بالجانب الآخر بدل عن ارادة الاول فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا لم يلزم جاز تجدد الارادة
وحدوثها وان لم تكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا وتارة بذاك فاذا كان تعلقها باحدهما
لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكر من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح
في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء
لا نسلم ان كل علم فهو تابع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي
الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيصلح ان يكون مخصصا كما اخترناه في الباري سبحانه
والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شي
منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثاني ارادته قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة
الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل
في الارادات الموجودة وقالت المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها
حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد للفيض يحصل
الفيض وتوجيه الاخذ على ما نقل عن المصنف ان قيام الحادث الصفة بذاتها يستلزم ان لا تكون
صفة وهو ضروري البطلان فكانهم ارادوا بالارادة المعدات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة
وذلك لان المعد يخصص وقوع المقدور على صفة معينة بوقت معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا
معنى للارادة الا الامر المخصص كذلك والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه
بعد لانه خروج عن قانون الملة الى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب
استعداداتها المتعاقبة الغير المتناهية والاظهر ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا من الحكماء هذا فهموا

المخصوصة

ان مخصص الحادث

ان مخصص الحوادث يجب ان يكون حادثا معه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا
ان مخصص الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجاوا الى انها
قائمة بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى ويعرف بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل
في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى مر بطلانه اما ان يكون نفس ذاته
وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وحينئذ اما ان يكون امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر
من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة لامكانه فيكون اما معللا بذاته تعالى
وهو القول الآخر واما معللا بغير ذاته وهو اما ان يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا
واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد
الجبار من المعتزلة او قائم بذات غيره تعالى ولم يذهب اليه احد ويبطل الاول انا نعلم ونشك
في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ويبطل الخامس والسادس لزوم
التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى والسادس خاصة انه
يلزم عرض لا في محل وان نسبته بما لا يحل الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة قائمة بذواتها
فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الارادة لا يوجب
اختصاصه به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت

المقصد السادس

في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن وكذا الحديث مملو به بحيث لا يمكن انكاره ولا
تاويله لانه معلوم ضرورة تلك الاشياء فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه حي وكل حي يصح اتصافه
بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
وانهما صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا الاحتجاج
على مقدمات لا صحة لها الاولى انه حي وكل حي مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه ممنوع
اذ حيوته مخالفة لحيوة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حيوته الجهل
والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان
لهما وهو ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية
راسا واما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس نقصا عندنا كيف وهو اول المسالة المتنازع
فيها بيننا المقدمة الثالثة ان المحل لا يخلو عن الشي وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم
ضعفه بان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن

فظهر بطلانه خاتمة في ضبط
مذاهب المتكلمين في كونه تعالى
مريدا قال الامام الرازي في
الاربعين كونه تعالى صح

انتفاء صح

عن النقايص كلها والعمدة في اثباته الاجماع على ان ساحته عز وجل مبرأة عن شوائب النقص وحينئذ
فلنعول عليه اى على الاجماع في هذه المسئلة ابتداء اذ قد اطبقوا على انه تعالى سميع بصير واذا اكتفوا بالاجماع
تكفون مونة سائر المقدمات كيف وحجية الاجماع الدال على التنزه ان اثبتناها بالظواهر من
الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى منها اى من الظواهر
الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه عليها اعتراضات كثيرة كما ذكر في موضعه فلا معنى للعدول عما هو اقوى
في اثبات المدعى الى التمسك بما يحتاج في اثباته الى ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث
بالاضعف وان اثبتناها اى حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم الضروري ثابت لنا
في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء فلا حاجة بنا في اثبات السمع والبصر الى التمسك بالاجماع ثم التمسك في
حجيته بالضروري فانه تطويل بلا طائل بل نقول ابتداء هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرنا تنبيه قد
تقدم في مباحث العلم ان طائفة يزعمون ان الادراك اعني السمع والبصر وسائر اخواتهما نفس العلم المتعلق بالجزئي
المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الابصار وللمصنف
في هذا الابطال مناقشة قد مرت هناك هؤلاء زعموا ان السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما
فيكونان حادثين وراجعين الى العلم لا صفتين زائدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى
سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى
بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال
نافذ اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يطلق بوصفه بالذوق
والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واذا انظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء
فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان نقول لما ورد
النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او مشروطان به كسائر الاحساسات
الاحساسات وانه اى التأثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الا
مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر او مشروطين به وان سلمنا
انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى بالحقيقة مخالفة لصفاتنا فجاز ان لا يكون
سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطا به الثاني اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه
خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا

لعلم

فان تعلقهما

٢٢١

المقصد السابع

عليه السلام

بان خلوهما عن الادراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا في ذلك الوقت المقصد السابع
في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون
انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام فثبت المدعى فان قيل صدق
الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفة سوله وانه اى تصديق الله اياه اخبار
عن كونه صادقا وهو اى هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذا قد توقف صدق الرسول على كلامه
فاثبات الكلام لله سبحانه به اى بصدق الرسول دور قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلام بل هو اظهار
المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثم يثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي
يعلم اولا انه معجز خارج عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة
شيئا آخر ثم ان ههنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم
فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو
حادث فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع ففرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول
وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا
الى صحة الثاني وقدحتا في احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والى ما ذكرناه اشار المصنف
بقوله قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني
وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم مشروط بانقضاء
الآخر منها فيكون له اى للحرف المشروط اول فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون
هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان وجود او آخر
او اجتمعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا
انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفرقتان
المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ وجبريل او النبي وهو
حادث كما ذهب اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس
الاول ومنعوا كون كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول به ونسميه كلاما
لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس الذي
يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني و

وتزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف في كل المعنى النفسي بل
نقول ليس ينحصر الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد تدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة
والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات
وغير المتغير غير المتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات وتزعم انه اي
المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي
هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا فان مقصوده مجرد
الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر عن ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامره وهو يريد ان
لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة
الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر عنه بصيغة اصلا
الخبر والامر صفة ثالثة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم تزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى قال المصنف ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي تغاير العبارات في الخبر والامر
هو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة
المتكلم لما امر به لم يكن بعيدا لان ارادة فعل كذلك موجودة في الخبر والامر ومغايرة لما يدل عليهما من الامور بعيدا
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريده وحينئذ لا يثبت معنى
نفسي يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكني لم اجد في كلامهم بل الموجود فيه
ان مدلول العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى الارادة المامور به وفي النهي
الى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لباقي الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي
قررناه لك فاعلم ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني
المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا النفس
وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا
قدمه الذي يدعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة
الدالة على حدوث الالفاظ انما يفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة
الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد بالنفسي
او اللفظي فحيث يمكن حمله على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجدي نفعهم اي لا ينفعهم فالدليل
وحدوث بالقياس الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة وحينئذ ينفعهم اذ على
هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حجة لهم ايضا في

في تلك الادلة المطلقة لكنا نذكر بعضا لتتم الثمرة من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية
وتثبيتا للطلاب الاول في مزال الاوهام وهو من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر
والخبر في الازل ولا سامع ولا مامور فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثاني لو كان كلامه تعالى ازليا
لتساوى نسبته الى جميع المتعلقات لانه لا يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما ان علمه يتعلق
بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل
فعل ان يومر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا
عنه معا هف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد
لا يجب تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه
انما هو في اللفظ واما كلام النفس فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما يجده
احدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه
سفها بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني ان الشيء
القديم الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها
تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل تخصص القدرة هو
الارادة فلا بد في الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون
٤ آخر كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه
الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى ما
الثاني صح ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان
الذكر محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون اذ معناه
قوله كن اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون وهو فهم من كلامه متاخرا عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء
له ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب بلا مهلة وكلاهما يوجب
الحدوث اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التاخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصا
اذا كان الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر
ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون
قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت آياته
ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا
انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك

دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا
وصوتا السادس انه اى القرآن معجز اجماعا ويجب مقارنته اى مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون
تصديقا لذلك الدعوى فيكون حادثا مع حدوثها والا اى وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا للمدعى فى
عليها فلا اختصاص له به اى بذلك المدعى وتصديقه السابع انه اعنى القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك
يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله
عليه السلام فى دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن مربوب كلا او بعضا والمربوب محدث
اتفاقا التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضى نحو انا انزلناه انا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال فى الازل
فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع فى الماضى ولا يتصور ما هو ماض بالقياس الى الازل
العاشر النسخ حق باجماع الامة وواقع فى القرآن وهو رفع او انتهاء ولا شئ منهما يتصور فى القديم لان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازى جعل هذين الوجهين فى الاربعين من الادلة المعقولة واكثر
ما اختاره المصنف والجواب عن الوجوه العشرة انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على المتأمل وهو غير
المتنازع فيه كما عرفته بقى ههنا بحث كلامه تعالى واحد عندنا كما مر فى القدرة من انها لو تعددت لاستندت
الى الذات اما بالاختيار او بالايجاب وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار واما
الثانى فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر والنهى
والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشئ على وجه مخصوص يكون هو
خبرا وباعتبار تعلقه بشئ آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال فى البواقى وقيل كلامه خمسة من الاقسام
المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو فى الازل واحد وليس متصفا بشئ من تلك الخمسة وانما يصير
احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا فى ضمن شئ من انواعه
والجواب منع ذلك فانها انواع تحصل بحسب التعلق يعنى انها ليست انواعا حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم
بل هى انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فيجوز ان يوجد جنسها بدونها وفيها ايضا فليس كلام
ابن سعيد ببعيد جدا كما توهم وتفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع عليه الكذب اتفاقا اما عند
المعتزلة فلوجهين الاول انه اى الكذب فى الكلام الذى هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات قبيح
وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم فى اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها منسوبة الى الله تعالى
وسنتعرض لبطلانه الثانى انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع الكذب فى كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره
بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفى ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح
واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شئ اصلا بل هو متعال

عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فثلاثة اوجه الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعا
وايضا فيلزم على تقدير ان يقع الكذب فى كلامه ان نكون اكمل منه فى بعض الاوقات اعنى وقت صدقنا
فى كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام النفسى الذى هو صفة قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان
فى صفته تعالى كما فى صفتنا ولا يدل على صدقه فى الحروف والكلمات التى خلقها فى جسم دالة على معان مخصوصة
ولما كان للقائل ان يقول خلق الكاذب ايضا نقص فى فعله فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله
واعلم انه لم يظهر لى فرق بين النقص فى الفعل وبين القبح العقلى فيه فان النقص فى الافعال هو القبح
العقلى بعينه فيها وانما تختلف العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلى كيف يتمسكون فى دفع
الكذب عن الكلام اللفظى بلزوم النقص فى افعاله تعالى الثانى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ
لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو
محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم
شيئا امكن له ان يخبر عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثانى ايضا انما يدل على كون الكلام النفسى القديم صادقا لانه
واما هذه العبارات الدالة على الكلام النفسى فلا دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث مطلب مهم
الصدق الذى يقابلها مع ان المهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق
فى الكلام النفسى واللفظى معا خبر النبى عليه السلام بكونه صادقا فى كلامه كله وذلك اى خبره عليه السلام بصدقه يعلم
بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته ولا الى تعيين ذلك الخبر بل نقول تواتر عن
الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبى انما يعلم بتصديقه تعالى له وانما
يدل تصديقه اياه على الصدق اى صدق النبى اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون كلامه صادقا
فصدق النبى انما يعرف بصدق الله فيلزم الدور اذا اثبت صدقه تعالى بصدق النبى كما فعلتم قلنا التصديق
بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلى لا قولى ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا تتطرق اليها شبهة
كما سبق عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة فى تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه فى خطبة الكتاب
ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعرى
لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده
واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة
على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذى فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
اكفار من انكر كلامية ما بين دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدى بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن

في الاحكام الدينية فنوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو
غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك
الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ حادث دون حدوث الملفوظ جمعا بين
الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته تم
كلامه وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب
الى الاحكام الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة

المقصد الثامن

المقصد الثامن في صفات اختلف فيها
وفيه مقدمة ومسائل احدى عشر فالمقدمة في انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من
الصفات السبع التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في
نفيها على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا
يفيد وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ومنهم
من زاد على ذلك واستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته
فلو كان له صفة غير ما عرفناها لكنا لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل شيء منهما على صفة زائدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال
معرفته اذ هو اي التكليف بقدر وسعنا فنحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق
النبي على العلم به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف
به حصوله من جميع المكلفين بل ربما تعرف معرفة كاملة لبعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم
دون بعض وهو من عداهم وهؤلاء وان كانوا هم الاكثرين ولكن لا يمتنع كونهم الهالكين بسبب ترك
ما كلفوا به من كمال المعرفة واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر بها نذكرها في المسائل الاحدى عشر الاولى
البقاء اتفقوا على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما اشار اليه بقوله واثبته الشيخ ابو
الحسن واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زائدة على الوجود اذ الوجود يتحقق دونه اي دون
البقاء كما في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير الوجود
لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعدما كان لانه الخروج
من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود بالعدم فلو دل ذلك الذي ذكرتم في البقاء على كونه
وجوديا زائدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زائدا لما ذكرناه لان العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم
في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلها الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله اعني الوجود ولزم

التسلسل

التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لابد ان يكون حادثا مع ان الشيخ معترف بان الحدوث
ليس امرا زائدا وحله بعد نقضه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي كونها وجودية كتجدد
معية الباري تعالى مع الحادث وكذا زواله ايضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز الاتصاف بالعدميات
ونفاه اي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة القاضي ابو بكر والامامان امام الحرمين والامام
الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا امر زائد عليه بوجهين
الاول لو كان البقاء زائدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا
انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح يتسلسل البقاءات المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء
البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وامكان الامكان فلا يتسلسل اصلا
ويرد على هذا الجواب ان ما ذكر نوعه يجب كونه اعتباريا كما مر الثاني لو احتاج البقاء على تقدير كونه
وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات يحتاج الى البقاء ايضا فان وجوده في الزمان الثاني معلل
به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا اليه وكان هو مستغنيا عن الذات
مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه الغني المطلق دون الذات والجواب
منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمن الثاني معلل به ممنوع غاية ما في الباب
ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ يجوز ان
يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا بيانه ان اثبات
البقاء قد تقرر بان الوجود في الزمان الثاني امر زائد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفسرونه
تارة بانه استمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني زائد على الذات واخرى بانه معنى زائد
يعلل به الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين ينفي المعنى الاول من معنى البقاء لان الاستمرار
اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل به الوجود في الزمان
الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا يلزم من استمرار
الوجود وكونه زائدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم
الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زائد
على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زائدة ما مر في البقاء ونقول
هنا ان نقول القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى
كالعرجون القديم والجسم لا يوصف بهذا القدم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد
ما لم يكن فيكون موجودا زائدا على الذات وكذا القدم الذي هو التقدم بما لا نهاية له لا يجري

متطاولة بابطاله اى بما مر مع ابطاله فلا حاجة الى اعادته بيننا وحمل ما مر على الوجهين الى بيننا
لا وجه لصحته والذى يخصه اى يختص بابطاله انه ان اراد به اى بالقدم انه لا اول له فسلبى فلا يتصور
كونه وجوديا او انه صفة لاجلها لا يختص البارى سبحانه بحيز كما فسر اى كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ
ابو اسحق الاسفراينى فانه قال معنى كلامه انه تعالى مختص بمعنى لاجله يثبت وجوده لا فى حيز كما ان المتحيز مختص
بمعنى لاجله كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فلذلك
يكون القدم امرا سلبيا اذ مرجعه الى وجوده لا فى حيز فان قلت هذا السلبى معلل بالقدم
لا انفه قلنا ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غير بما ذكرنا من المعانى فالتصوير اى فعليه
تصوير ذلك المعنى المراد ولا يتم التقريب والتخفيف باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذى اوردناه ههنا
فى ابطاله منضم الى ما سبق فى مباحث الامور العامة من انه اى القدم امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج
فانه يدل على بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء فى قوله الرحمن
على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلا ويعود الاستواء حينئذ الى صفة
القدرة قال الشاعر قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق اى استولى وقال الاخر فلما
علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر اى استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلا يشعر بالاضطراب
والمقاومة والمغالبة اى يشعر بسبق هذه الامور التى يستحيل فى حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش
لان الاستيلاء يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان الغالب لا يشعر به كما فى قوله والله
غالب على امره نعم ربما يتوهم سبق تلك الامور من خصوصية من اسند اليه الاستيلا فى امر مخصوص وعن الثانى
بان الفائدة هى الاشعار بالاعلى على الادنى اذ تقرر فى الاوهام ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه
كان مستوليا على غيره قطعا وما ذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب فانه
كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه اذا كان الادنى بالحكم اولى وقيل هو
اى الاستواء ههنا القصد فيعود الى صفة الارادة كما فى قوله ثم استوى الى السماء اى قصد اليها وهو
بعيد اذ ذلك يعدى بالى كالقصد دون على كالاستيلا وذهب الشيخ فى احد قوليه الى انه اى الاستواء
صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة وان لم يعلمها بعينها ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل
فى اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو ان يراد به الاستيلا
او القصد على ضعف والاولى التوقف مع القطع بانه ليس كاستواء الاجسام الصفة الرابعة الوجه قال تعالى
ويبقى وجه ربك كل شئ هالك الا وجهه اثبته الشيخ فى احد قوليه وابو اسحق الاسفراينى والسلف صفة
ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات وقال فى قوله الاخر ووافقه القاضى انه الوجود وهو كما تبله اعنى

دلالة زيادة القدم عليه

اعنى الاستواء فى عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال بتتمة الوجه
وضع فى اللغة للجارحة المخصوصة حقيقة ولا يجوز ارادتها فى حقه تعالى ولم يعلم وضعه لصفة اخرى
مجهولة لنا بل لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع تفهيم المعانى فتعين
المجاز والتجوز به عما يعقل ويثبت بالدليل شائع وهو ان يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فان
الباقى هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفة الخامسة اليد قال الله تعالى يد الله فوق
ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر
الصفات لكن لا بمعنى الجارحة وعليه السلف واليه ميل القاضى فى بعض كتبه وقال الاكثر انهما
مجازان عن القدرة فانه شائع وخلقته بيدى اى بقدرته الكاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق
آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف الكعبة الى نفسه فى قوله ان طهرا
بيتى للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين بالعبودية لذلك فى قوله ان
عبادى ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزلة بل اليد مجاز عن القادرية بناء على اصلهم الذى
هو نفى الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمة وهو فى غاية الضعف اذ لا يلائمه
الخلق الى اليد وقيل صفة زائدة وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد فى
بعض النسخ بدله وقيل صلة زائدة اى لفظة يدى زائدة كما فى قوله دعوت لما نابنى مسورا
فلبى فلبى يدى مسور وهو فى غاية الركاكة وتخففه كما فى الاول اى كالتخفيف الذى ذكرناه فى الوجه
من انه موضوع للجارحة وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول هو القدرة الصفة السادسة
العينان قال الله تعالى تجرى باعيننا ولتصنع على عينى وقال الشيخ تارة انه صفة زائدة على سائر
الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوز عن صفة
لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر او عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم
الصفة السابعة الجنب قال الله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت فى جنب الله وقيل صفة
زائدة وقيل المراد فى امر الله كما قال الشاعر اما تتقين الله فى جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق
اى تلمع وتتحرك وترقرق السراب ماثلا لامعا اى جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار فى الحملاق
او اراد الجناب يقال لاذ بجنبه اى بجنابه وحرمه الصفة الثامنة القدم قال عليه السلام فى اثناء
حديث مطول يضع الجبار قدمه فى النار فتقول قط قط اى حسبى حسبى وفى رواية اخرى حتى
يضع رب العزة فيها قدمه فينزوى بعضها الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفى اخرى
يقال لجهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة قدمه عليها فتقول قط قط وتاويله

اجتبار بالكبر خازن النار او يثبت برفع نفسه عن امثاله التكاليف مما لا يليق اليه كيف وقد ورد في
رواية انس في اثناء حديث واما النار فلا تمتلي حتى يضع الله رجله فيها الصفة التاسعة الاصبع قال عليه
السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن وفي رواية ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من
اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف يشاء ولا يمكن اثبات الجارحة واما وجه التأويل فكما في اليدين
الصفة العاشرة اليمين قال تعالى والسموات مطويات بيمينه وتأويلها بالقدرة التامة ظاهر الصفة الحادية
عشرة التكوين اثبته الحنفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل
قوله كن متقدما على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة
لان القدرة اثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثرا للقدرة واثر التكوين هو الكون كوجوب
ان الصحة من الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل يراد
الشيء في نفسه تعلق المقدورية فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فاذن
اثر القدرة هو الكون اي كون المقدور ووجوده لا صحته وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى كذلك
اي يكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحة التي جعلناها اثرا للقدرة هو صحة الفعل بمعنى التأثير والايجاد
من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة من الامكان الذاتي الذي للممكن الذي لا يمكن تعليله
بغيره واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها
يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احدهما بعينه بل لا بد في حصوله
من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وهي فتلك الصفة هي التكوين قلنا كل منهما اي من ذينك الطرفين يصح
اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور احدهما بعينه الى المخصص بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف و
حينئذ لا حاجة الى مبدا للتكوين غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به وقد ورد في حديث ليلة
المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة كما ذهب اليه المشبهة
فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل مؤول بالتدبير يقال فلان في كف فلان اي في تدبيره
فالمقصود من الحديث بيان اللطافة في تدبيره له وبيان انه وجد روح اللطافة فان البرد يطلق على كل روح
وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه يضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على حقيقته فقيل هو
ضحك لا كالضحك وقيل هو مؤول بظهور تباشير النجح في كلامه ومنه ضحكت الرياض اذا بدت ازهارها
فمعنى ضحكه ظهور تباشير الخير والنجح منه وبدو النواجذ عبارة عن ظهور كنه ما كان متوقعا منه ومن كان
له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الآيات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها
على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها
متباعدا

وحملها

المرصد الخامس

المقام الاول

262

وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان المرصد الخامس فيما
يجوز عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في
الرؤية والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الرؤية
وقد طال نزاع المثبتين لها والنافين فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون قال الآمدي
اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رؤيته في الدنيا والآخرة جائزة عقلا واختلفوا في جوازها سمعا
في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من
هذه الرؤيا وان لم تكن رؤية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته
عقلا لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع فنقول اذا نظرنا الى
الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه الحالة مغايرة للحالة الاولى
التي هي الرؤية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم فيهما الا ان الحالة الاولى فيها امر زائد
هو الرؤية وكذا اذا علمنا شيئا علما تاما جليا ثم رأيناه فانا نعلم بالبديهة تفرقة بين الحالتين وان في الثانية
زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة تلك المغايرة والزيادة عائدة الى تأثير الحدقة لا الى زيادة في
الانكشاف في الرؤية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فانه يتخيل الى التي
الشمس حاضرة عنده لا تتأتى له ان تدفعه اي هذا التخيل عن نفسه اصلا وما ذلك الا ان الحدقة
تأثرت عن ضوء الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد ان زالت الرؤية الثاني من نظر بالاستقصاء
الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شيء ابيض فانه يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة
فقد تحقق ان حدقته تأثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد التحول الثالث ان الضوء القوي
يبهر الباصرة وكذلك البياض الشديد بحيث لو نظر الرائي بعد رؤيتهما الى ضوء ضعيف او
بياض ضعيف لم يدركهما فلولا تأثرها اي تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي
ذكرتم يدل على تأثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي الابصار اليه اي الى التأثر فلا
دلالة له عليه فلم لا يجوز ان يكون ذلك الابصار والرؤية هو اي تأثر الحاسة ولا مشروطة به عندنا فجاز
ان يرى الله سبحانه من غير ان يتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو ان الرؤية امر يخلقه الله في الحي
ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت ان الله ليس جسما ولا في
جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده انكشاف القمر
ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لرؤية العبد بالنسبة اليه تعالى الحالة المعبر عنها بالرؤية
هذا ما تقرر به اهل السنة وخالفهم في ذلك سائر الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رؤيته لكن بناء

على اعتقادهم كونه جسما وفى جهة واما الذى لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا عن رؤيته
وسيرد عليك زيادة لمذهبهم وقد استدل عليه اى على جواز رؤيته تعالى بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين
المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل فى هذا الباب والعمدة من المنقولات فى ذلك قوله تعالى حكاية عن
موسى رب ارنى انظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى و
والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية ولو امتنع كونه تعالى مرئيا لما سال لانه اما
ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهل فالجاهل بما لا يجوز على
الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك فى كتابه بل ينبغى ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود
من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة الثانى انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل
واستقرار الجبل امر ممكن فى نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون
صدق اللازم الاعتراض اما على الاول فمن وجوه الاول ان موسى لم يسال الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضرورى
لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال راى بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلنى عالما
بك علما ضروريا وهذا تاويل ابى الهذيل العلاف وتبعه فيه الجبائى واكثر البصريين والجواب ان الرؤية وان
استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالى فبعيد جدا والصواب ان يقال لو كانت الرؤية المطلوبة فى ارنى بمعنى
العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى
مستبعد مخالف للظاهر قطعا ومخالفة الظاهر لا تجوز الا لدليل ولا دليل هنا فيجب حمله على الرؤية بل
على تقليب الحدقة نحو المرئى المودى الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول يمتنع حملهما اى حمل الرؤية
المطلوبة عليه اى على العلم الضرورى هنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه
وذلك لا يعقل لان المخاطب فى حكم الحاضر المشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان
الجواب ينبغى ان يطابق السؤال وقوله لن ترانى نفى للرؤية لا للعلم الضرورى باجماع المعتزلة فلو حمل السؤال
على طلب العلم لم يتطابقا اصلا الثانى من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يسال لرؤية ذاته بل سال ان يريه
علما وامارة من اعلامه وامارته الدالة على الساعة ونقدير الكلام انظر الى علمك فحذف المضاف واقام
اليه مقامه فقال انظر اليك وهو واسال القرية اى اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى
ارنى علما من اعلامك انظر الى علمك وهذا تاويل الكعبى والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يذهب
اليه الا لدليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلقوله لن ترانى فانه نفى لرؤيته تعالى لا الرؤية علم من اعلام الساعة
باجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال واما ثانيا فلانه تعالى قد ارى الجبل الذى شاهده موسى من اعظم
الاعلام الدالة عليها فلا يناسب قوله ولكن انظر الى الجبل المنع من رؤية الآية اى العلامة الدالة

تزوج

كرماء

ايضاح

على

على الساعة المستفاد من قوله لن ترانى على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله فان
استقر مكانه لا يلائم رؤيتها لان الآية فى تدكدك الجبل لا فى استقراره الثالث من تلك الوجوه
انما سالها بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة
لقطع دابر اقتراحهم وفى اخذ الصاعقة لهم دلالة على استحالة المسئول وهذا تاويل الجاحظ ومتبعيه و
والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان هو مصدقا
بينهم لكفاه فى دفعهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال
الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة والا اى وان لم يكن مصدقا
بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا فى الجواب بلن ترانى اخبارا عن الله لان
الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون
مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا الله جهرة زجرهم الله
وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى فى زجرهم الى سؤال الرؤية واضافتها الى
نفسه وليس فى اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسئول لانهم لم يروا الا ان اخذتهم الصاعقة عقيب
سؤالهم وليس فى ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى
عن الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى
تفجر لنا من الارض ينبوعا وقولهم انزل علينا كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسئول امرا
ممكنا فى نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا له ورادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه
الاعتراض على الاول انه لم يعرف امتناعها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل اراد ان يكون له دليل العقل
بدليل السمع فيتقوى علمه بتلك الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة
قوة فى العلم بالمدلول فكيف اذا كانت من جنسين وانما سال عن هذا السؤال وفعله فعل ابراهيم وسواله
حين قال رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى فقد طلب الاطمينان
فيما تعتقده وتعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما تقرر
صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه من الوجوه ولذلك باول قول الخليل بان ما يضعف
وهو انه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله اليه بالوحى ليعلم انه من عند الله وضعفه انه خاطب الرب
وجبريل ليس برب وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبريل فكيف يطلب منه وثانيهما يقرب
وهو ما روى من انه اوحى الله اليه انى اتخذت انسانا خليلا وعلامته انى احيى الموتى بدعائه فظن
ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه انه كان ممكنا اى تمكن موسى ذلك اى طلب

لكن قومه اقترحا عليه وقالوا
ارنا الله جهرة وانما نسبها
الى نفسه فى قوله ارنى ليمنع
عن الرؤية فيعلم قومه امتناعها
صح

اى بهرت فلانة النساء اى غلبتهن حسنا بهر

التأكيد من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل السمعي على امتناعها بل الطلب لها فيكون في طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بكلمه وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة الى انه تعالى واحد فانه كلف عباده باوامر ونواه تعريضا لهم الى النعيم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته واما من جعل الوجوب شرعيا فعنده يجوز ان لا يكون في شريعة موسى امر بمعرفة انه تعالى يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية والسؤال بطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب الزام ان النبي المصطفى المختار بالتكلم في معرفة الله وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة ودون من حصل طرفا من علم الكلام من المبتدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء واحتجاجنا بلزوم العبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما يتنزه عنه من له ادنى تمييز فضلا عن الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رأيكم لا يعد من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السؤال من الصغائر نقول في جواز ذلك من الانبياء ما سبق في السمع والنقل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه من وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني مسلم بيانه انه لو علقه اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا خفاء في ان الاستقرار حال الحركة محال فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام وانه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الآخر بدل صاحبه الثاني من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية او امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه وان لم يقصد الثاني في الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال هنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وارتباط الشرط والمشروط لانه حينئذ متفق على تقديري وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا

لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح تذنيب كل ما سيتلى عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نطول بذكرها هنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة الرؤية هو العقل والمعول في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر والائمة بيانا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هذا خلف وان قام بكل جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر مصحح حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء فهذه العلة المصححة للرؤية لابد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض فهو غير جائز لما مر في مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا توافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزءا لعلة لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والطعوم والملموسات والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له وانما لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك اي

خلف ص

نعم رؤيتها فانه كما جرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق
رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اى الانكار ويقول هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل
بالكلية ونحن نقول ما هو اى انكاره الا استبعاد ناش عما هو معتاد فى الرؤية والحقايق اى الاحكام
الثابتة المطابقة للواقع لا تؤخذ من العادات بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوايب
التقليدات والشبهة فى ان الرؤية بالمعنى الذى حققناه فيما سلف ليست ممتنعة فى سائر المحسوسات
١ ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور من وجوه الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر مقابل المرئى
هو الاعراض فقط قولكم نرى الطول والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن
المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قايم بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اى كونهما مقدارا قايما بالجسم
بما فيه كفاية فان وجود المقدار الذى هو عرض مبنى على نفى الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة
وقد مر بطلانه بالا حاجة الى اعادته ونزيد ههنا لابطال وجود المقدار العرضى انا لو فرضنا
تالف الاجزاء من السماء الى الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا
شئ من الاعراض فعلم انه لا حاجة فى الطول الى شئ سوى الاجزاء فالمرئى هو تلك الاجزاء لا عرض
قايم بها وايضا الامتداد اى الحاصل فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذى هو المقدار فاسد
بها اذ لا لقيام المقدار الواحد بها اى بتلك الاجزاء وان كانت متماسة متفاصلة وهو ضرورى سنانی
البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام المقدار العرضى بالاجزاء فلا يكون الامتداد عرضيا
قايما بها والا لزم اشتراط الشئ بنفسه نرجع الطول الى الاجزاء المتالفة فى سمت مخصوص ورؤيته
٢ رؤية تلك الاجزاء المتميزة وهو المطلوب الثانى من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصحة الى العلة لانها
الامكان والامكان عدمى لما تقدم فى باب الامكان والعدمى لا حاجة به الى العلة والجواب حذرنا
المعارضة بما سبق فيه اى فى باب الامكان من الادلة الدالة على كونه وجوديا والجواب كفيتنا
ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدى ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يوجد فى الصحة
واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضرورى ونعلم ايضا
٣ بالضرورة انه اى متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك
الوجوه لا نسلم ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة اما او لا فلان صحة الرؤية ليست امرا
واحدا بالشخص وهو ظاهر بل نقول صحة رؤية الاعراض لا تماثل صحة رؤية الجواهر اذ المتماثلان
ما يسد كل منهما مسد الآخر ورؤية الجسم لا يقوم رؤية العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا مقام ح
او العرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر فى مباحث العلل و

المعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد
بعلة صحة الرؤية متعلقها والمدعى ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اى من الجوهر والعرض فانا انه جسم
نرى الشبح من بعيد ولا ندرك منه الا هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها
وعرضيتها فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اى جوهر او عرض هى واذا ابصرنا زيدا فانا ندرك رؤية
واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما تقوله الفلاسفة حيث يزعمون
ان المرئى بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهى مرئية بالعرض والتبعية بل نرى هويته
ثم ربما نفصله الى جواهر هى اعضاؤه والى اعراض تقوم بها اى بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك
التفصيل حتى لو سئلنا عن كثير منها اى من تلك الجواهر والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرنا ما
اذ كنا اى زمان كنا ابصرنا الهوية ولعل يكن متعلق الرؤية هو الهوية التى بها الاشتراك بين خصوصيات
الهويات بل كان متعلق الرؤية الامر الذى به الافتراق بينهما اعنى خصوصية هوية زيد مثلا لما كان
الحال كذلك لان رؤية الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها
فلا يكون مجهولة لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض
٤ وبين البارى سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم ان المشترك بينهما اى الجوهر
والعرض ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية
وساير المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذى فسرنا به علة الصحة هو ما
يختص بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا
ساير المفهومات الشاملة لهما فلا يصلح شئ منها متعلقا للرؤية وما لا يصلح لا يكون متعلقا الرؤية لان
متعلقها يجب ان يكون معلوما لكونه مدركا للبصر والذى نعلمه فيهما اى فى الجوهر والعرض الموجودين
خصوصية كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود اما
مطلق خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم وانما هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو
٥ مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لا نسلم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة
الرؤية عدمية فجاز كون سببها لذلك اى عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية
لا ما يؤثر فيها ولا شك فى انه لا يصلح العدم لذلك اى لكونه متعلق الرؤية فان قيل ليس الحدوث هو العدم
السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا ذلك اى كون الوجود مسبوقا
٦ بالعدم امر اعتبارى لا تحقق له ضرورة والا لزم التسلسل حدوث الاجسام الى الدليل لكونه مدركا محسوسا السادس
لا نسلم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف وقد جزم قوم القول بان وجود كل شئ نفس حقيقته

وكيف يكون حقايق الاشياء مشتركة حتى يكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل
حقيقة الانسان بل يكون جميع الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك
مما لا يقول به عاقل فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب
وقد اجاب الآمدي عن هذا السوال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود مشتركا
كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو يطرق الالزام (المعتزلة)
ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما كان هذا مرضيا عند المصنف قال والجواب ان لا نعني بالوجود
الا كون الشيء له هوية لما عرفت من ان الوجود الخارجي ليس الا كون الماهية متحققة بحسب الهوية الشخصية
وذلك اي كون الشيء ذا هوية يتحاذ بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم مما به
الافتراق كالانسانية والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا
فحقيقات الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هويات وخصوصيات للهويات
المتباينة بذواتها وان عاقلا لا يقول بالاشتراك فيها ولا بما يستلزم هذا الاشتراك اصلا واما ما كشفنا
للشيخ به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به ان مفهوم كون الشيء ذا هوية بعينه مفهوم ذلك الشيء
ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان
تقوم احدهما بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ على ما
مر في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منافاة بين كون
الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتباينة بذواتها والاكثرون
توهموا انما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات اذ يلزم منهما كون
الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك قال واعلم ان هذا المقام مزلة الاقدام ومضلة
للافهام وهذا الذي حققناه لك هو غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا
وعليك باعمال التفكر وامعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون
الى اول عارض يظهر ببادي الرأي كما ركن اليه من حكم بان كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادعى اشتراك (اي الميل)
الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه وبيد العون والمنة في ادراك الحقائق والاهتداء الى
الدقائق السابع من الاعتراضات لا نسلم ان صحة الرؤية اذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية
ثابتة فيه كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا او خصوصية الفرع مانعا والجواب تعلم مما قدمناه
الى وهو بان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية
ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كان الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك الخصوصية واذا كان متعلقا متعلقها

ومالم يكن حركة

مطلق

مطلق المعنية المشتركة لم نتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد بالغ المصنف
ان مفهوم المعنية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة
فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصية الموجود الا ان ادراكها
اجمالي لا يتمكن به من تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب
ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا ترى الى قولك
كل شيء فهو كذا وفي هذا التوجيه تكلفات اخر تطلع عليها ادنى تامل فاذن الاولى ما قيل من ان
التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي
من ان التمسك بالظواهر النقلية وقد مر عمدتها المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المومنين سيرون
ربهم يوم القيامة اي في الدار الآخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الامة في هذه المسالة
على قولين فقط الاول يصح ويرى والثاني لا يرى ولا يصح وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة
انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والاثبات
بل كلاهما مثبتان معا او منفيان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لان خرق الاجماع
اثبات ما نفاه كما ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية واخرون الى السالبة الجزئية فاحداث القول
بالسالبة الكلية واما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية واخرون الى السالبة الكلية واحداث القول
بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو
تفصيل وموافقة لطايفة في احدى المسئلتين ولاخرى في اخرى كما فيما نحن بصدده واليه اشار بقوله
وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء منهما لا يخالف
الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طايفة من طايفتي المجمعين وان كان خارقا
لما قال به الطايفة الاخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما في مسئلة قتل المسلم بالذمي
والحر بالعبد فان القائل قائلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ لهما معا كالشافعية فالتفصيل
بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا للاجماع بل هو موافقة للمثبت في مسئلة
وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا عنه بل يكون جائزا بالاجماع فهذا المسلك
في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالاية الكريمة ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير
صلة بل يعدى بنفسه قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون
الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون ومنه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان يك صدر

في مروج المسلك العقلي لاثبات صحة
رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن
المنصف ع

المقام الثاني

بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته
كما اذا ذهب بعضهم الى الموجبة
الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية
فاحداث القول صح

هذا اليوم ولك فان عذاب الناظرة فقريب اى لمنتظرة وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل
حينئذ بفى يقال نظرت فى الامر الفلانى ان تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف
ويستعمل حينئذ باللام يقال نظر الامير لفلان اى رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية
ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق
تقضى والنظر فى الآية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية فتكون واقعة فى ذلك اليوم وهو
المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به
للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا
يقطع رحما ولا يخون الا اى نعمة ويؤيده ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما فى قوله فهل لكم فيما الى فانى
طبيب بما اعيى النطاسى حذيما اى فيما عندى ومعنى الآية حينئذ عند ربها منتظرة نعمة والجواب
ان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الآية
وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك فى رؤيته تعالى فانها
اجل النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا فى الانتظار المؤدى الى العبوسة الثانى النظر الموصل
بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم
ان العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال آخر وجوه
ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتى بالفلاح اى منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق
ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اى ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال
والجواب لا نسلم ان النظر هنا اى فيما ذكر من الامثلة للانتظار ففى الاول اى يرون بلالا
كما يرى الظماء ما يطلبونه ويشتاقون اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور فى المشبه
به على الرؤية بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اى غير الرؤية كالانتظار
وفى الثانى اى ناظرات الى جهة الله ومن العلو فى العرف ولذلك ترفع اليه الايدى فى الدعاء او با
ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التى ارسلها الله تعالى لنصرة
المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله
شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بنى حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل
واراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفى الثالث اى يرون سجاله وكون النظر المجرد
عن الصلة للرؤية كما مر آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه فى الآية اذ لا يصلح بشارة
لما مر من ان انتظار النعمة غم ووصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى حقيقة

لتغليب الحدقة لا للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضا
ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشئ غاية لنفسه وانظر كيف
ينظر فلان الى والرؤية لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تراهم ينظرون
اليك وهم لا يبصرون فالنظر الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة
والتزرر والازورار والرضى والتجبر والذل والخشوع وشئ منها لا يصلح صفة للرؤية بل هى احوال تكون
عليها عين الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئى هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية
وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بالى حقيقة فيها والا لزم الاشتراك ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى
يجب من تحققه تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز ولكنه مجاز لا يتعين
كونه مرادا فى الآية لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولا شئ يترك عند الاضمار الى ذكر المجاز
والجواب ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذى مر ذكره فلا يكون حقيقة فى غيرها وما
استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجديكم نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رأيته لم
يصح نقله من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمناه قلنا ربما
حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته
اى الى مطلع الهلال والبواقى من الامثلة كلها مجازات اى النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة
من باب اطلاق اسم المسبب الذى هو الرؤية على سببها الذى هو التقليب وعلى تقدير كون النظر
حقيقة فى التقليب الذى ليس مرادا يجب حمله فى الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذى يحتمل
وجوها كثيرة واليه الاشارة بقوله مع ان الاشياء التى يمكن اضمارها كثيرة كنعمة الله ووجهه وآثاره
ولا قرينة هنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم نقول
ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا
فى الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف
الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور فليحمل الآية على
التجوز عن الرؤية بلا اضمار شئ وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر لا يفيد الا
ظنونا ضعيفة جدا ولهذا لا يصلح مثل هذه الظواهر للتعويل عليها فى المسائل العلمية التى يطلب فيها اليقين
المسلك الثانى فى اثبات الوقوع قوله تعالى فى الكفار كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا
لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين غير محجوبين عنه فوجب ان لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له وهذا
ايضا من الظواهر المفيدة للظن والمعتمد فى اثبات الوقوع بل وفى صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث

المقام الثالث

المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون ما بين الاسن محمولين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد لليقين المقام الثالث في شبه المنكرين وردها ونقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاول شبهة الموانع وهى ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالى بط بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فلانه لو جازت رؤيته لجازت في الحال الآن لانه اى جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفة لازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شئ من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرائط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن القطعيات وشرائط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك يختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف سلامة الابصار ونقصانها والثاني كون الشئ جائز الرؤية مع حضور الحاسة بان يكون الحاسة ملتفتة اليه ولم تعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شئ آخر والثالث مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اى ذا لون في الجملة وان كان ضعيفا والسادس عدم غاية البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع عدم غاية القرب فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحائل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط تاسع وهو ان يكون مضيئا بذاته او بغيره ولم يذكره هنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع انه يمكن ادراجه في حضور للحاسة المعتبر في الشرط الثانى ثم لا نعقل من الشرائط في رؤيته الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الستة البواقي منها مختصة بالاجسام وهما اى الشرطان المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فانا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا انا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اى من العين الى وسطه خط قائم عليه اى على سطحه فيقسم ذلك الخط المثلث المذكور الى مثلثين فالحق الزاوية الواقعة عن جنبتي الخط القائم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحد من الزاويتين الحادتين وكل من الطرفين وترا لزاوية قائمة ووتر القائمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان نرى الوسط وحده بدون الطرفين لانا نقول نفرض مثل التفاوت الذي ذكرتم في مثل الخط طرا عا فلو كان عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا انقص بعد المرئي

ا ن ح

الصغر فان الصغر جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية الصغر ح

س ح

لانا ح

بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب ان لا نرى اصلا او نرى فقدر البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساوية في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض الفضلاء اى صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا او كبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيرا او كبيرا يختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فان القائلين بالانطباع ذهبوا الى ان صورة المرئي انما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا قرب المرئي غاية القرب او بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب او لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية ح لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر بناء على تركب الاجزاء التي لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب الانقسام لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اى رؤية كل من الاجزاء اكبر مما هو عليه بمثل او بازيد منه يوجب ان لا نرى الا ضعفا ضعفا او اكبر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤيته اكبر بأقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان نرى الكل على حاله فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها ثم نقول قوله ان لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة قلنا هذا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فانه يجوز وجودها ونجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فتجويزها لا يكون سفسطة ثم نقول ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله هذه المسئلة ولا يتجه الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا فنقول ايا سلمنا الوجوب اى وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط ولكنا نقول لم يجب اى لما لا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فيجوز اختلافهما في اللوازم والشرائط كالشرط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب وح جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهى ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة

مما لا يتجزى

قلنا ما مر اشارة الى منقوض بحكم العادة فان الامور العادية يجوز نقيضها مع قطعنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ع

او مانی حکمها کالمرئی فی المرآة وانها ای المقابلة مستحیلة فی حق الله تعالی لتنزهه من المکان والجهة و
والجواب منع الاشتراط اما مطلقا کما مر من ان الاشاعرة جوزوا رویة ما لا یکون مقابلا ولا فی
حکمه بل جوزوا فیه رویة اعمی الصین بقة اندلس او فی الغایب لاختلاف الرویتین فی الکیفیة فجاز ان
لا یشترط فی رویته المقابلة المشروطة فی رویة الشاهد وتحقیقه علی ما فی اللباب ان المراد من الرویة
الانکشاف بنسبته الی الذات المخصوصة کنسبة الانکشاف المسمی بالابصار الی سائر المبصرات والانکشاف علی
وفق المکشوف فی الاختصاص بجهة وحیز وفی عدمه الثالثة منها شبهة الانطباع وهی ان الرویة انطباع
صورة المرئی فی الحاسة وهو علی الله محال اذ لا یتصور له صورة انطباع فی حاسة والجواب مثل ما مر وهو
ان یمنع کون الرویة بالانطباع اما مطلقا او فی الغایب لاختلاف الزاهدین الرویتین واما
الشبه السمعیة فاربع لا ست کما وقع فی بعض النسخ الاول قوله تعالی لا تدرکه الابصار والادراک المضاف
الی الابصار انما هو الرویة لمعنی قولک ادرکته ببصری معنی رأیته لا فرق الا فی اللفظ او هما امران
متلازمان لا یصح نفی احدهما مع اثبات الآخر فلا یجوز رأیته وما ادرکته ببصری ولا عکسه فالآیة نفت
ان تراه الابصار وذلک یتناول جمیع الابصار بواسطة اللام الجنسیة فی مقام المبالغة فی جمیع الاوقات
لان قولک فلان تدرکه الابصار لا یفید عموم الاوقات فلا بد ان یفید ما یقابله فلا یراه شیء من الابصار
لا فی الدنیا ولا فی الآخرة لما ذکرنا ولانه تعالی یمدح بکونه لا یری فانه ذکره فی اثناء المدائح وما کان من
الصفات عدمه مدحا کان وجوده نقصا یجب تنزیه الله عنه فظهر انه یمتنع رویته وانما قلنا من الصفات
احترازا عن الافعال کالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثانی عدل وکلاهما کمال والجواب اما
عن الوجه الاول من الاستدلال بالآیة فمن وجوه الاول ان الادراک هو الرویة علی نعت الاحاطة بجوانب
المرئی اذ حقیقته النیل والوصول وانا لمدرکون ای ملحقون وادرکت الثمرة ای وصلت الی حد النضج و
وادرک الغلام ای بلغ ثم نقل الی الرویة المحیطة لکونها اقرب الی تلک الکیفیة والرویة المکیفة بکیفیة
الاحاطة اخص مطلقا من الرویة المطلقة فلا یلزم من نفیها ای نفی المحیطة عن الباری سبحانه لا
لامتناع الاحاطة نفیها ای نفی المطلقة عنه قوله لا یصح نفی احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل
یصح ان یقال رأیته وما ادرکه بصری ای لم یحط به من جوانبه وان لم یصح عکسه الثانی من وجوه الجواب
ان تدرکه الابصار موجبة کلیة لان موضوعه جمع محلی باللام الاستغراقیة وقد دخل علیه النفی فرفعه
ورفع الموجبة الکلیة سالبة جزئیة وبالجملة یحتمل قوله لا تدرکه الابصار اسناد النفی الی الکل بان یلاحظ
اولا دخول النفی ثم ورود العموم علیه فیکون سالبة کلیة ونفی الاسناد الی الکل بان یعتبر العموم اولا
ثم ورود النفی علیه فیکون سالبة جزئیة ومع احتمال المعنی الثانی لم یبق لکم فیه حجة علینا لان ابصار

تنطبع

علیه

الکفار لا تدرکه اجماعا منا وانما نقول لو ثبت ان اللام فی الجمع للعموم والاستغراق والا عکسنا القضیة
وقلنا لا تدرکه الابصار سالبة مهملة فی قوة الجزئیة فالمعنی لا تدرکه بعض الابصار وتخصیص البعض
بالنفی یدل بالمفهوم علی الاثبات للبعض فالآیة حجة لنا لا علینا الثالث من تلک الوجوه انها ای
الآیة وان عمت فی الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم فی الازمان فانها سالبة مطلقة لا دائمة
ونحن نقول بموجبه حیث لا تری فی الدنیا الرابع منها ان الآیة تدل علی ان الابصار لا تراه ولا
یلزم منه ان المبصرین لا یرونه لجواز ان یکون ذلک النفی المذکور فی الآیة نفیا للرویة بالجارحة مواجهة
وانطباعا کما هو العادة فلا یلزم نفی الرویة بالجارحة مطلقا واما عن الوجه الثانی ای وانما الجواب
عن الوجه الثانی من وجهی الاستدلال بالآیة وهو قوله لمدح الباری بانه لا یری فنقول ما ادعاکم
فاین الدلیل علیه واذا ثبت ان سیاق الکلام یقتضی انه مدح لم یکن لکم فیه دلیل علی امتناع رویته
بل لنا فیه الحجة علی صحة الرویة لانه لو امتنعت رویته لما حصل المدح بنفیها عنه اذ لا مدح للمعدوم
بانه لا یری حیث لم یمکن له ذلک وانما المدح فیه ای فی عدم الرویة للتمنع المتعزز بحجاب الکبریاء کما فی الآیات
الثانیة من الشبه السمعیة انه تعالی ما ذکر سوال الرویة فی موضع من کتابه الا وقد استعظمه وذلک فی تلک الآیات
الاول وقال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکة او نری ربنا لقد استکبروا فی انفسهم و
وعتوا عتوا کبیرا ولو کانت الرویة ممکنة لما کان طالبها عاتیا ای متجاوزا للحد مستکبرا رافعا
نفسه الی مرتبة لا یلیق بها بل کان ذلک کالتماس انزال الملائکة طلب سائر المعجزات الآیة الثانیة واذ
قلتم یا موسی لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة ای عیانا فاخذتکم الصاعقة وانتم تنظرون ولو
امکنت الرویة ... ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمی الله ذلک السوال ظلما فجازاهم به فی
الحال باخذ الصاعقة ولو جاز کونه مرئیا لکان سوالهم ما التمس الا المعجز زائدا فلم یکن ظلما وسببا
للعقاب والجواب ان الاستعظام انما کان لطلبهم الرویة تعنتا وعنادا و لهذا استعظم انزال
الملائکة فی الآیة الاولی واستکبر انزال الکتاب فی الآیة الثالثة مع امکانهما بلا خلاف ولو کان للاجل
الامتناع لمنعهم موسی عنه کما فعله ای منعه حین طلبوا امرا ممتنعا وهو ان یجعل لهم الها اذ قال بل
انتم قوم تجهلون ولم یقدم موسی علی طلب الرویة الممتنعة بقولهم وطلبهم فقد مر ما فی المسلک النظر
من مسلکی صحة الرویة الثالثة من تلک الشبه قوله تعالی لموسی لن ترانی ولن للتأبید بل هو للنفی
المؤکد فی المستقبل فقط کقوله تعالی ولن یتمنوه ای الموت ابدا ولا شک انهم یتمنونه فی الآخرة للتخلص
عن العقوبة الرابعة منها قوله تعالی وما کان لبشر ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل
رسولا فیوحی باذنه ما یشاء حصر تکلیمه للبشر فی الوحی الی الرسل وتکلیمه لهم من وراء حجاب

فی نفی الرویة مطلقا

لما عاقبهم بسوالها فی الحال الآیة الثالثة
یسالک اهل الکتاب ان تنزل علیهم کتابا
من السماء فقد سالوا موسی اکبر من ذلک
تعالوا

واذا الحق موسی ابدا لم یمن علی اجماعا
والجواب ... کون لن للتأبید

وارساله اياهم الى الامم لتكليمهم على السنتهم واذا لم يمتنع من تكلمه في وقت الكلام لم يمتنع في غيره
اجماعا واذا لم يمتنع مواصلا لم يمتنع ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكلم وحيا قد يكون
حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما ذا فيه من الدليل على نفي الرؤية بدعت الكرامية
والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة
ولا ان حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون
في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل
الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذكروا اي ادعاء الضرورة منهم هنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود
فانه في جهة وحيز وما ليس في حيز ولا جهة فانه ليس بموجود ولعل هذا الادعاء قبله اي قبل ذلك
المقصد الثاني ٤ الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي فيما ليس بمحسوس فيكون
باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني في العلم
بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر
وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة
لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب ككونه واجبا لا يقبل العدم ازليا
لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات ككونه خالقا قادرا عالما فان من
الصفات كلها اضافات لان الاضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى غيرها ضمنا قال الآمدي كلما يدرك
منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية ككونه
خالقا ومبدءا والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة
ما هي في حد ذاتها بل يدل على ان له حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق
واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا يدل عليها ولا يوجب العلم بخصوصها كما لا يلزم من علمنا
بصدور الاثار الخاصة عن جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة
ذاتها مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق متمايزة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا
وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصور الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه اي الشركة
يعلم منه من جهة صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة تمنع تصوره
من الشركة لان الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعلمه اعني قولنا ليس
ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب احتج الخصم بانه لو لم تكن ذاته منصوصة معلوما لامتنع الحكم عليها
بانها غير منصوصة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف

على

على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله خلاف منعه الفلاسفة
لان المعتزلة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن
عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول اما بالبديهة
واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا يعلم الحقيقة الا بالبديهة
او الحد والحقيقة ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها
والجواب منع حصر المعرف بالكنه في البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علما متعلقا بها ضروريا بالنسبة
المقصد السادس الى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا
فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المقصد السادس في افعاله تعالى وفيه
مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم
تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد
فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد
بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه
محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد
وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقالت طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم
اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان تتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوز اجتماع المؤثرين على
اثر واحد وقال القاضي على ان تتعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة
ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان
ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت
الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت
حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد
كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ منا والنجار
من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وحينئذ اما مع كون احدهما اي احدى القدرتين متعلقة للاخرى ولا
والثاني في انه ليس قدرة الله تعالى متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين
العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة
واما بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين
فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله تعالى

قلنا لم يقل به احد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختيارى
للعبد واقع بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن فى نفسه وكل ممكن مقدور الله تعالى
من شمول قدرته للممكنات بأسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الاسلام فيه اذ كل
ممكن مقدور له على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فى بحث قادرية الله تعالى ولا شىء مما هو مقدور لله تعالى بواقع
بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثانى لو كان العبد
موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اى الملازمة
فلان الازيد والانقص مما اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله يمكن وقوعه منه على وجوه متفاوتة
بالزيادة والنقصان فوقوع ذلك المعين منه دونهما لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به
وهو مشروط بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان
يكون مقصودة معلومة له واما الاستثنائية اى بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهى قد يفعل
باختياره كانقلابه من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز ان يشعر به
بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور اذ لا يدوم له الشعور الثانى ولان اكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب
الجسم منه فيكون البطؤ فى الحركات لتخلل السكنات والمتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين
حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع بقدرة العبد عند الجبائى وابنه الحركة وهى صفة توجب المتحركية
مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة وهذان الوجهان اى الثانى والثالث لا يلزمان ابا الحسين
لتوقفه فى الجوهر الفرد ونفيه تلك الصفة ولان المتحرك منا لاصبعه يحرك لاجزائها لا محالة ولا شعور
له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث ان العبد لو كان موجدا لفعله بقدرته
واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا عليه مستقلا فيه وان يتوقف
ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا
لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك
المرجح لا يكون منه اى من العبد باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه و
يكون الفعل عنده اى عند ذلك المرجح واجبا اى واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن
الموجود اى ذلك المرجح المفروض تمام المرجح لانه اذا لم يجب منه الفعل حينئذ جاز ان يوجد معه الفعل تارة
ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون
ما فرضناه مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذى ليس منه واجب الصدور عنه فيكون
ذلك الفعل اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموا واورد عليه ان ما ذكرتم يبين كون الله

تعالى قادرا

أو لا أن

المذكور فى ابطال اللازم ح

تعالى قادرا مختارا لامكان اقامة الدليل بعينها فيه فيقال لو كان موجبا لفعله بالقدرة استقلالا
فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض
بالواجب تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة اى الفعل يتوقف على مرجح من الارادة
الجازمة لكن ارادة العبد محدثة فافتقرت ان ينتهى الى ارادة يخلقها الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا
للتسلسل فى الارادات التى تفرض صدورها عنه وارادة الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد فى
اللباب من الجواب الذى ذكره فى الاربعين بانه لا يدفع النقض المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة
القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب وانسد
ايضا الحاجة عن المرجح وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذى ذكرتم فى
المدلول مع الاشتراك فى الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا تبين عدم جريان الدليل فى صورة
التخلف وفيه اى وفى هذا الرد نظر فان مآله اى مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة
البارى الى تخصيص المرجح لقولنا يترجح فعله تعالى كاحتياج المرجح بالمرجح الحادث تتميم الاستدلال هكذا ان
تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهى الى مرجح قديم يتعلق فى الازل بالفعل الحادث فى وقت
معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا فى الفعل ح لا يتجه النقض وتم الجواب
ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله
واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه وهو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه
بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافى كونه قادرا
مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار
ويتسلسل بل من غيره فلا يكون هو مستقلا فى فعله باختياره بخلاف ارادة البارى فانها مستندة الى
ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافى استقلاله فى القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة
الى الذات بطريق الايجاب دون القدرة فاذا وجب الفعل بها لم يكن اختياره لا يتطرق اليه شائبة الا بجاب
واعلم ان هذا الاستدلال اى الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل
الاختيارى وكون الفعل معه واجبا كابى الحسين واتباعه والا فعلى رأينا كون الترجيح يحتاج تعلق الاختيار
باحد طرفى المقدور من غير داع اليه ذلك لطف كما مر فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا
واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن اعادته والمعتزلة القائلون بان
العبد موجد لافعاله الاختيارية صاروا فريقين فابو الحسين ومن تبعه يدعى فى ايجاد العبد لفعله

لا يكون من العبد وجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل البارى فهو يحتاج الى مرجح قديم عدم ح

فيه

اختيار

بجاب

فيه

الضرورة اى يزعم ان العلم بذلك ضرورى لا حاجة به الى الاستدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه
التفرقة بين حركتى المختار والمرتعش والصاعد باختياره الى المنارة والهاوى اى الساقط منها
ويعلم ان الاولين منه اى من الشخص يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعى والاختيار
لم يصدر عنه شئ منهما بخلاف الاخيرين اذ لا مدخل فى شئ منهما لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين
انكاره اى انكار كون العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مضادة للضرورة والجواب ان الفرق
بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضرورى لكنه عائد الى تلك وجود القدرة منضمة الى الاختيار
فى الاول وعدمها فى الثانية لا الى تاثيرها فى الاختيارية وعدمها اى عدم تاثيرها وذلك لانه لا يلزم من فى غيرها
دوران الشئ كالفعل الاختيارى مع غيره كالقدرة والداعى وجودا وعدما وجوب الدوران لجواز
ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير ثبوته العلية اى كون المدار
علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز ان يكون المدار جزءا من العلة المستقلة
ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله
ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق له والمخالف اتفقوا على نفى الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما
نفى المخالف فظاهر واما نفى الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة
فيه الامر الثانى ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشئ لا يتوقف على ارادته لتلك الارادة
الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء اراد او لم يرد ها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة الجامعة للشرائط
وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل و يلزم منها اى من المقدمات التى علمها بوجدانه انه لا ارادة منه
ولا حصول عقيبها منه فكيف يدعى الضرورة فى خلافه قال الامام فى نهاية العقول والعجب من ابى الحسين انه
خالف اصحابه فى قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الآخر على مرجح وزعم ان العلم الضرورى
ذلك اى نفى فعله لاحدهما دون الآخر على الداعى الى احدهما ضرورى وزعم ان حصول الفعل عقيب الداعى و
واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا للفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ
فى كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضرورى بذلك قال الامام وعندى ان
ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعنى فى مسألة خلق
الاعمال وما يتفرع عليها لكنه لما ابطل الاصول التى عليها مدار الاعتزال خاف من تنبيه اصحابه للرجوع
عن مذهبهم فلبس الامر عليهم وبالغ فى ادعاء العلم الضرورى بذلك والا فمثل هذا التناقض لا يظهر بان
يخفى على المبتدى فضلا عمن بلغ درجة ابى الحسين فى التحقيق والتدقيق فظهر انه فى تلك المسألة جرى على مذهبنا الى مر
فى الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعى ووجوب حصوله عند حصوله لا بانه

القول بان القدرة الحادثة مؤثرة فى وجود الفعل وانما بنى فى استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض
اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضرورى فى الاول اى التاثير لا فى الثانى اى الاستقلال حتى
يتجه ما اورد عليه لانا نقول غرضنا فى هذا المقام سلب الاستقلال الذى يدعيه اهل الاعتزال
بالكلية اذ لا فرق فى العقل بين ان يامر الله عبده بان فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عنده
فعله ويمتنع عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين
ان يعذب الله العبد على ما اوجده فيه وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فى اعتراف بوجوب حصول الفعل
عند حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال
فى تلك المسألة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه والتا غيره اى غير ابى الحسين فيستدل عليه
اى على ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل
على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهى لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا فى
ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذى ورد به الشرع اذ
لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا
حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الواردين بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فائدة
لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هى مخلوقة لله
تعالى فيجوز ح ان يعكس الامر فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واتباعهم فلا يتصور منفعة
للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة فهو ان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال وذلك كما يمدح الشئ ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة
وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال
الاختيارية فكسائر العاديات المترتبة على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلى واتجاه سؤال فى
وكما لا يصح عندنا ان يقال لم خلق الله الاحراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء وعقيب مماسة
الماء فكذا ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم لم
يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون دواعى
للعبد الى الفعل و اختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب
على الداعى يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة
للثواب والعقاب لا سببا موجبا للاستحقاق فتمام ان هذا الذى ذكره ان لزم القائل بعدم استقلال
العبد فى افعاله فعلا لزم ايضا الوجه الاول انه تعالى علم الله عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن

كما هو مذهب اهل الاستاذ وامام الحرمين
فان كان ابو الحسين ساعدنا عليه حرجنا بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال ع

ح بين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق فى العقول بين فاعل القبيح والظلم ع ع

العقل ع

ذكره

عن العبد والآجاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده من افعاله فهو واجب الصدور عن
العبد والآجاز الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب
والممتنع فيبطل التكليف واخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما الزمنا
في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة
العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى
لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل
في المطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة
والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني
ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما اراد عدمه منها لم يقع فلا قدرة له على شيء منهما اصلا قطعاء
ويرد عليه ايضا النقض بالبارئ سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراده الله اولم يرده من افعال
نفسه كان كذلك بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان
ينافي الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل
تكليفه ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل لمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية
المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فان معنى كونه قادرا انه اذا حصل له الارادة الجازمة
بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع اثر فيه الرابع ايمان ابي لهب مأمور به اي امر بان يؤمن
دائما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه
لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مأمورا بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق
وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه مصدقا مستلزم التصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا
كان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في
باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق وانه اي
ايمانه المشتمل على ما ذكر محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به
محالا لم يكن للتكليف باثباته فائدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا سواء
علم المكلف اولم يعلمه ولا نسلم ان هذا الخبر مما علم ابو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه وتلخيصه ان الايمان
هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق
التفصيلي منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر فيستلزم الجمع بين النقيضين فيثبت المحال دون الاول فلينا مل

حكما ولا يتصوران يتعكس ... بان زيدا سيقوم غدا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه

الخامس التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا فان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل
الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضايعا لا طائل تحته وان كان في حال عدمها فهو
وغير العارف بالتكليف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة
وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة ورد عليه بان من ادى الفاعل
من لا يعتد بتصديق لانه لا يصدق وبان التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة لبعضه من جهات
اخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد
موجدا لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده ومن انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد نحو فويل للذين
يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح
وذم نحو وابراهيم الذي وفى كيف تكفرون بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعاله
الله تعالى منزه عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الذي احسن كل شيء خلقه وما ظلمناهم
ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة نحو اياك نستعين واستعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في
العبد بل فيما يوجده العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنوبهم كقول آدم عليه السلام ربنا ظلمنا
انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجب في الآخرة من الكفار
والفسقة من التحسر وطلب الرجعة كقوله رب ارجعون لعلي اعمل صالحا او ان لي كرة فاكون من المؤمنين والجواب
ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه
نحو والله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق كل شيء وعمل العبد شيء فعال لما يريد فهو يريد الايمان اجماعا
فيكون فعلا له وكذا الكفر اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال
والختم نحو يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم وهي محمولة على غير ظاهرها كما هو الظاهر منها
وانت تعلم ان الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب
الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا
المقصد الثالث في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا
فيها ترتبا وايضا رأوا ان الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم
لهذا اسناد الفعل المترتب الى تأثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان

كعود

فعلاله

المقصد الثالث

فصل

العقل الاول

وهو ان يوجد بفعل الفاعل فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح فان الاول منهما اوجبت
لفاعلها الثانية سواء قصدها او لم يقصدها والمعتمد في ابطاله اي ابطال التوليد ما بيناه من استناد
جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين
مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا مرجح وذلك لانه اذا انضم بكف قادرين وجذبه
احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه الى جهته فان قلنا حركته اي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص
تولدت من حركة اليد فاما بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير
وقد مر استحالته واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد
في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة وبيانه
عليها في الابكار ان المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر ومنها
ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل لفاعل السبب وان
كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم الرمية فان الاصابة والالام
الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة ابن اشرس الى انها كلها حوادث لا محدث لها والنظام الى
ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص
الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق
اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالالام في المضروب
والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المرفوض من العشم الاجر فالالزام بها لا يقوم حجة عليهما
والمعتزلة القائلون باستناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه وفيحوا
الى الاستدلال اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من رام تحريك جسم اندفع اليها بحسب قصده
وارادته فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وهو فعل له وليس هذا الاستدلال الا الاندفاع فعلا
له مباشرا بالاتفاق منا ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع فهو متولد منه على حسب قصده وارادته
وجها اولا من وجه الاستدلال لا انهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة هاهنا ويدل عليه
اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدرة الثابتة للعباد فالايد تقوى على ما لا يقوى عليه
الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله تعالى لجاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف النحيف
وعدم الحركة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة فانه ممكن صرفه فانفتح
ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط افعال اخر والامدي جعل هذا التاييد
وجها ثانيا من دلايلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما ورد

دمع ح

حنجه وادنجه اى امالة

وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول ... اسبابها واعلم ان الامدي جعل اندفاع الحجر ح ح

التوى

تحرك م

بالافعال

كاوردها

بالافعال المباشرة وذلك كحمل الاثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر
والمعارف النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والتطعين
والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها وجوبا او ندبا والايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي
عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا
يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني
المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب
والعقاب وذلك يدل على انها من فعل العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم
حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل
على ان الفعل منه والجواب بعد ما تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال
باعتبار اتصاف ما فيخلق الله الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار
الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات واما حديث النسبة فمبني على
الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعد ما تقدم انه لم لا يكفي
اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك المذكور اي الاجراء متعلق بقوله
لا يكفي اي لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي حكم
عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم
وفي النسبة وان لم يكن هذه الافعال مقدورة لهم متولدة من افعالهم واجاب الامدي عما جعله
وجها اول بالسلفية في الافعال المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري
متابع لقدرته وقصده لا ان قدرته موثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات فان الذي
يجده هاهنا انا وان سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو
غير مسلم في المتولدات اذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر
طويل فكيف يكون على حسب قصده وداعيته وان سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه ان يكون
من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالايجاد
بلا احتياج الى السبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب عما جعله وجها ثانيا بانه
في خلق الله تعالى وهو ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدرة
وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب
بكفاية اجراء العادة وكذا ان يقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب القصد والارادة

بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا يصح دعوى الضرورة
فيما بيناه ولما ابطلنا اصل التولد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة الى ذكر فروعه والجواب عنها
لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في آرائهم من الاضطراب والتنافي الاول من تلك الفروع ان المتولد من
السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع باتفاق المعتزلة ان يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من
غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد وذلك لان ما وجد فيه بوجود
سببه ممكن بلا ريبة والمفروض انه يمكن وقوعه فيه مباشرا فقد جاز وجود مثله فيه مع ايجاد القدرة
المؤثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع انه يفضي الى جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يحصل
فيه اي في الجبل من قدرة الذرة اعداد من الحمل بحسب اعداد اجزائه فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد
من الحمل وذلك محال ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع اجتماعهما مناقض لاصلكم في جواز اجتماع
المثلين فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز اجتماع
بين حركتين متماثلتين وكونين في غيرهما كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من كون
المباشرة فيما يقع توليدا اجتماع المثلين اذ قد يكون تاثيره بالمباشرة في عين ما وقع فيه بالتوليد مشروطا
بشرط عدم السبب كما ان وقوعه توليدا مشروط بوجوده فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع
شرطيهما بل يكون وقوع كل من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تاثيره
بالمباشرة في عين ما وقع فيه بالتولد لا في غيره وذلك التاثير على سبيل البدل لما ذكر كيلا يلزم اجتماع تا
ثيرين على شيء واحد بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظة العين الثاني
من الفروع قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة
ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا احتاج في فعله الى السبب
هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى الاسباب المتولدات وهو على الله تعالى محال والجواب ان ذلك اي لزوم
احتياج الباري بناء على امتناع وقوع الفعل المتولد بدون السبب وقد عرفت بطلانه بما اوردناه
على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغائب
في احد قوليه وان منعه في الشاهد مطلقا مع انه اي الاحتياج الى السبب المولد لازم بناء على امتناع وجود
الاعراض بدون محالها اذ ههنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر
هناك هو العذر ههنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض
وجوزه بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الآخر ويشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق
على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل الله

في محل واحد

بدلا عن الآخر

مقدورة

ما فهم

تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله تولدا والجواب ما تقدم من فعل العبد
من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرته ابتداء ويكون
الترتب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من النظر ابتداء ولا
يتولد من تذكر النظر بمعنى انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل
عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار الى اولهما
بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت المعرفة
بالله به اي بالنظر حال كونه مبتدأ متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع التكليف
بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه اي تذكر
النظر ح اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم
لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان التكليف
لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسألة خلق الاعمال وجواب الثاني
لا نسلم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلا منافيه ولئن سلم لم لا يمتنع التوليد عند عروضها كما في
ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد
التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة
يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها وذلك باطل بخلاف دفع الشبهة توليدا ابتداء النظر
الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله في امثال الايدي القوية الشديدة الذي يتحرك عند اعتماد
الرياح العاصفة عليه من ان يحرك تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشيء فعلا مباشرا للرب او متولدا
من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا الرابع من تلك الفروع الاصوات والآلام
الحاصلة بفعل الآدميين لا يحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود صوت الا باعتمادات
لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينهما وكذا الحال في الالم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه
الامور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الاسباب والجواب لا نسلم انها اسباب بل جاز
ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم التاليفات على الاطلاق لتوقفها
على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا ومنعه ابو علي في التاليف القائم بجسمين قدرتهما
او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال ان التاليف يقع
بغير توليد بخلاف التاليف القائم بمحلين غير محل القدرة كجسمين متباينين لمحلها فانه لا يقع
بغير التولد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بناء على ان محل قدرتهم لا يكون

فان قيل الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم ان يمنع الشبهة توليد مع فعل الله ... فعل العبد

لكم

الآدميين

مباشرا بالاتفاق بين القايلين بالتوليد الخامس منها القايلون بالتوليد قسموا السبب المولد الى ما
توليده فى ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه ودوامه اذا لم يمنعه مانع فالاول
كالمجاورة المولدة للتاليف والثانى كالوهى اى تفرق الاجزاء المنبه بنية الصحة المولد للالم فانهما تولدانهما
حال الحدوث لا حال البقاء والثالث كالاعتماد اللازم السفلى فانه عند انتفاء الموانع تولد الحركة الهابطة
حال حدوثه ودوامه قال الامدى ذهبوا الى ذلك ولم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهى فى
ابتدائه كهو فى دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما فى الدوام عدم
توليدهما فى الحدوث ومن توليدهما فى الحدوث توليدهما فى البقاء ولو اخذوا خصوص
الابتداء وما لازمه شرطا فى التوليد لزمهم ذلك فى جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به السادس
اختلفوا فى الموت المتولد من الجرح اى الحاصل عقيبه هل هو متولد من الالم المتولد من الجرح
فنفاه قوم واثبته اخرون والنافى له مراغم لاصله فى التوليد لان ترتب الموت على الالم الذى
تولد منها كما فى سائر المتولدات والمثبت له مراغم للاجماع فان الامة اجمعوا على ان المستقل
بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وللكتاب فان نصوصه دالة عليه قال تعالى هو يحيى ويميت الذى
يحيى ويميت السابع قد اختلفوا فى الطعوم والالوان التى تحصل بالضرب وغيره من افعال
العبد هل هى متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس وطعمه اى حصلتين بضربه بالمسواط
عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه
ومنعه اخرون وقالوا لا يقع شىء من الالوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم ولا هو
ولا متولد من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب او نحوه من افعال العباد لكل جسم
لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر
لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد فى بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف
اعراض فيها هى شرط لحدوث ذلك اللون المتولد والطعم فيه فلا يحدث شىء منهما فى جسم اخر لم يوجد فيه
شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا فى الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب
او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور المعتزلة وقال ابو هاشم فى المعتمد من
قوليه انه يتولد من الوهى وكانه اخذ من قول الحكماء سبب الالم تفرق الاتصال والحق انه يتولد
من الاعتماد وذلك لان الالم يقدر الوهى قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد
العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوى المكتنز وما ذاك الا لاختلاف ما يوجبه ذلك
الاعتماد فيهما من الوهى فان التفرق الحاصل منه فى الرخو اكثر واقوى من الحاصل فى المكتنز فلا يكون

الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهى لان خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف
اسبابها والجواب ان اختلاف الوهى المتفاوت فى القلة والكثرة والقوة والضعف من الاعتماد
الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهى الواحد والصحيح كما فى الابكار من الاعتماد الواحد
اى فى ان كلا منهما اختلاف فى امور متولدة من شىء واحد بلا اختلاف فيه فلم لا يستند اى اختلاف
الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما استند اليه اختلاف الوهى على ما
اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهى المختلف الى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك
باختلاف العضوين فى قبول الوهى فان الرقيق الضعيف بذلك اولى فلم لا يجوز ان استناد
الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة الى توسط الوهى بين الالم
والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطله اى يبطل تولد الالم من الوهى انا تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد
فى الوهى كما يحصل براس الابرة وما يحصل بزبانة العقرب فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس
يوجد هذا التفاوت فى الوهى الحاصل فى الموضعين بل ربما كان ما يحصل من الوهى بزبانة
العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بكثير مع ان حال الالم على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه
التاسع وهو اخر الفروع المذكورة فى الكتاب هل يمكن احداث الالم بلا وهى من الله تعالى ام لا وهذا
مبنى على ما تقدم فى الفرع الثامن فان لم يكن ان يكون فعله تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى
لا يكون بسبب الوهى وتوليده اياه ومن جوز التوليد فى افعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا
من الوهى ويعلم من كونه مبنيا على الفرع الثامن ان العبارة الظاهرة هنا ان يقال هل يمكن من الله
تعالى احداث الالم بالوهى اولا ويمكن جزئيا من جزئيات الفرع الثامن فلا حاجة الى افراده
ولذلك لم يذكره الامدى المقصد الثالث فى البحث عن امور صرح بها القرآن
وانعقد عليها الاجماع وهم يأولونها الاول الطبع قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم
ختم الله على قلوبهم والاكنة وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وكذا الاقفال فى قوله ام على
قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة عن خلق الضلالة فى القلوب وذلك لان هذه
الامور فى اللغة موانع فى الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلالة فى القلوب
مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل
عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان والمعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو لاوايل المعتزلة ختم الله
على قلوبهم الى اخر الايات اى سماها مختوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها الاكنة ووصفها
بذلك كما قال وجعلوا الملايكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك ووصفوهم با

زبانتا العقرب بالضم قرناها وزبانة ذنبه

والاقفال ع

بالالوهية اذ لا قدرة لهم على الجعل اكثر الناس وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اى وسم الله قلوب
الكفار بسمات وعلامات تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن وذلك لان الختم والطبع في اللغة
هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله تعالى في قلوب الفجار سمة تتميز بها عن قلوب الابرار وتتبين تلك السمة
للملائكة فيذمون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة يعرف
بها ذمه ولعنه من الكافة الملائكة كان ذلك سببا للانزجار عنه الثالث وهو للكعبي منع الله
منهم اللطف المقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا
لذلك اللطف فكانهم ختم على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من الايمان كما ان الختم والطبع والاكنة والاقفال
موانع من الدخول الرابع وهو لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم الله الاخلاص
الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن منع دخول الايمان قلبه بالختم عليه لان الفعل بلا اخلاص كلا فعل
وهو اى ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح
فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه وسياتيك بيان فساده مبطل بقوله تعالى هذه الآيات في معرض امتناع
الايمان منهم لاجل ذلك حيث قال سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم
اى لا يؤمنون لاجل الختم وذلك لان قوله ختم الله استيناف لبيان التسبب وشئ مما ذكرتم لا يصلح لذلك اى
لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع من الايمان
وكذا الوسم بعلامة تميزه ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضى امتناع الايمان فلا يصح الحمل عليها الثاني
من تلك الامور المسائل ما اولها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعرى واكثر الائمة من اصحابه حملوا
التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للوضع اللغوى لان الموافقة في الطاعة تحصل
بينها وقال امام الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية
على معناها الحقيقي اعنى خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوهما بالدعوة الى الايمان والطاعة
وايضاح سبيل الرشاد وتبيين مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم والذى يبطله اى ما ذكروه من التاويل امور الاول اجماع الامة
على اختلاف الناس فيهما اى في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدى وبعضهم ليس كذلك والدعوة
عامة لجميع الامة لا اختلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني الدعاء بهما كقوله اللهم اهدنا الصراط المستقيم
اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور
طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا
من صفات المدح يمدح بهما المتعارف دون كونه مدعوا اذ لا يمدح به [illegible] اصلا فلا يصح حملها على الدعوة

والاقفال
وختم
وتحلق القدرة على الطاعة
خلق الداعية

الثالث

الثالث من تلك الامور الاجل وهو في الحيوان الزمان الذى علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق
مات باجله الذى قدره الله له وعلم انه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم
ولا تاخير قال تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا
يستقدمون والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه
لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذى قدره الله له فالقاتل عندهم غير بالتقديم الاجل الذى قدره الله
تعالى له وادعوا فيه اى في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في تولد سائر
المتولدات وانتفائها عند انتفاء اسبابها واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بانه جان ولو
كان المقتول ميتا باجله الذى قدره الله له لما كان وان لم يقتله فهو اى القاتل لم يجلب بفعله
امرا لا مباشرة ولا توليدا فكان لا يستحق الذم عقلا ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان القتل
بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت
الجم الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اى ولحكم العادة بالامتناع في
الخلق الكثير دون غيره ذهب جماعة منهم الى ان ما يخالف العادة كان قتل واحد وما يقرب منه واقع
بالاجل منسوب الى القاتل والقتل غير بين في القتل لان الموت في كلتا الصورتين متولد من فعل القاتل
عندهم فلما اذا كان احدهما باجله دون الآخر ولولا الهرب من الالتزام الشنيع وهو القدح في المعجزات
لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان ينسب موتهم بقتلهم في
ساعة الى الله تعالى والا كان فعلا منه خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسبة موت
جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل
هو الذى حملهم على الفرق كيلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبوا الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة
غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ثم لا يشتبه يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا
كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما اذ لا يقبح من الله شئ
ليس ما ذكره تحديدا للرزق بل هو نفى لما ادعى من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة
هو ان الرزق كل ما انتفع به حى سواء كان بالتغذى او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو
كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدى والتعويل على الاول فان قيل
كيف يتصور الانفاق من الرزق بالمعنى الثانى الذى ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم
ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عندهم لانه بصدده ولما ان المعتزلة
فسروه بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فالبهائم رزقها ولا

كان ح

ولا يتصور في صفاته حلول ولا حاجة وفرق اخرى بالامتناع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام
طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الامة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم
ويلزمهم تفريعا على اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح
العقليين فانها فانهما منشأ لاباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على
بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهي الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا كما ورد في الحديث حين وقع
غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف
فقال بعضهم هو اي السعر فعل مباشر من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع والشرى
بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات بالسبب

المقصد الرابع

من فعله تعالى المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له
وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع
الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل فمنهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر
والفسق مراد لله لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به كما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر
هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا
توقيف ثم اي في الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع
والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يصح ان يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير
مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يقال له كل ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات
والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا
عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير الارادة الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد
للمامور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان فعل العبد ان كان واجبا يريد وقوعه ويكره
تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح ونظائره
وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء
كلها لما مر من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة و
وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله فلابد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها
المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة لاحد المقدورين هي الارادة كما مر
ولابد منها اي من الصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات
باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه

محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده
بالضرورة وايضا الارادة فاما ان يقع فيلزم الانقلاب او لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحصيل
مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما
مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد الله مع كونه
واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا حاجة الى
وجه لترجيح الصفة ويعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار
على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته
الامة بالقبول فيصح ان يكون مؤيدا بل ربما يحتج به ايضا واما صح بالاطلاق دفعا لتوهم التقييد
بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما تاول به المعتزلة ويدفع هذا التوهم انهم
كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني
وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشأ
الله والثاني اعني ما لم يشأ لم يكن دليل الاول لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء
الله احتجوا اي المعتزلة على انه تعالى لا يريد من الكفار الكفر والمعاصي بوجوه عقلية الاول لو كان تعالى
مريدا لكفر الكافر وقد امره بالايمان فالامر بخلاف ما يريده يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه
في احكام الله تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريده يعد سفها وانما
يكون كذلك لو كان الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به يوضحه وجهان الاول ان الممتحن
لعبده هل يطيعه ام لا قد يامره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر عنه امر حقيقة
فلانه اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه
يحصل مقصوده وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريده الآمر الثاني انه اذا عاتب الملك
ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه يامره بفعل بمشهد
الملك ويريد عصيانه فيه فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه عنه فقد امر بخلاف ما يريده
ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقة فان العاقل لا يامر بما يؤدي حصوله الى
الهلاك اجيب بانه قد يامر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر به فائدة بخلاف الارادة فانها لا تتعلق
به اصلا الثالث ان الملتجئ الى الامر قد يامر ولا يريد فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد
سفيها الثاني من وجوه المعتزلة انه لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان فعله والاتيان به موافقة
لمراد الله تعالى فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة من الدين قلنا الطاعة موافقة الامر

الارادة

و الامر غير الارادة وغير مستلزم لها لا انفكاكها عنه في الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على
ان موافقة الامر ليست طاعة انه لو اراد شخص شيئا من آخر فوقع المراد منه لا على وفق ارادة المريد
ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال
في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة وقد صار بعض اصحابنا اي الحنفية الى ان العبارة فقال الكفر
مراد بالكائنات غير مراد من الكافر لان القول الثاني يبني على الرضا بالكفر دون الاول وهو لنفي الظاهر
حجة الثالث لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضا بالقضاء واجب اجماعا فكان
الرضا بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر اتفاقا قلنا الواجب هو الرضا
بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء او الحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية
لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة اخرى الى
العبد باعتبار محليته له واتصافه به والانكار باعتبار النسبة الثانية دون الاول والرضا بالعكس
الرضا به انما هو باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضا بالعكس اي الرضا به انما هو
باعتبار النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب
الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو
صح ذلك لوجب الرضا بموت الانبياء وهو باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف
مراد الله ممتنع عندكم كان الامر بالايمان تكليفا بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه
حينئذ قلنا الذي يمنع التكليف المكلف به عندنا ما لا يكون متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لامتناعه
في نفسه واما لاستحالة صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الهواء لا ما لا يكون مقدورا
بالفعل المكلف به والايمان في نفسه امر مقدور يصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم
يكن مقدورا بالفعل للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى
لا يمنع التكليف فان المحدث مكلف بالصلوة اجماعا فهذه دلائل المعتزلة وربما احتجوا بآيات
تدل على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي الاول سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا
والآية سياق من حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشراكنا بارادة الله ولو اراد عدم اشراكنا لما اشركنا و
ولا صدر عنا تحريم المحللات فقد استندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم انه تعالى
رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا قالوا ذلك
الكلام سخرية من النبي ودفعا للدعوة وتعللا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا للكائنات الى مشيئة
الله ثم ما صدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم الله بالتكذيب لانهم قصدوا به تكذيب

النبي في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق وحق وقال آخرا
قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد غرضهم الثانية كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان كل ما كان سيئة اي معصية فانه مكروه عند الله والمكروه
لا يكون مرادا قلنا اراد كونه مكروها للعقلاء منكرا لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله عند
ربك ظرفا لقوله مكروها او اراد بقوله مكروها كونه منهيا عنه مجازا وانما يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة
اي جمعا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم
من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه للعباد لا ظلم بعضهم
على بعض فانه كائن ومراد بخلاف ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائن بل تصرفه تعالى فيما هو ملكه كيف
كان ذلك التصرف لا يكون ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن
والمحبة هي الارادة فالفساد ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة
ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام الخامسة ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضا
ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويوبخه ان العبد لا يريد الآلام
والامراض وليس مأمورا بارادتها وهو مأمور بترك الاعتراض عليها فالرضا اعني ترك الاعتراض
يغاير الارادة ثم ان الآيات معارضة بآيات اخرى هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء الله
لجمعهم على الهدى الثانية ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين والمعتزلة
حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر
وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير
القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق
انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد لله السادسة ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس
والمخالف لها لا الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دالة على ان المعاصي بل على
انه اذا اراد الله شيئا كونه على ابلغ وجه ويمكن ان يستدل بها على ان ايمان الكافر ليس بمراد
الله تعالى اذ لو كان مرادا له لكان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص
بافعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن
كثير خاتمة للمقصد الرابع في نقل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير
محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة
القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير واللذة اكثر منه فالوجود

يراد ايمانه وطاعة بل كفر ومعصية
السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون

خاتمة

عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس
شئ منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لماذا لم يجرد هذا العالم عن الشرور اشار
الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن
الشرور كلها هو القسم الاول وكلامنا في خيرات كثيرة يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها
وقطع الشئ عما هو لازم له محال وح فكان الخير واقعا بالقصد الاول داخلا في القضاء دخولا
اصليا ذاتيا وكان الشر واقعا بالضرورة وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض
وانما التزم فعله اي فعل ما غلب خيره لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من
الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يهدم به دور معدودة او لا يتالم به سائح في
البر او البحر يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن
و الاسرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة
البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد
عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما يفعله على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة
هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن
علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو
المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه
واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر
في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد
ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم

المقصد الخامس

المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا
نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان
المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فانه حسن ابدا بالاتفاق واما
فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا
حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي
حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين
فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه

وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى
الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح
في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف و
مبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند
نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان او الاشخاص
او الاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا
قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات
على شئ واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال
والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي
لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في
ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل ولا تعلق له بالشرع الثاني
ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن
حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن
ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي يدركه
العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم
ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم فدل هذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية و
الا لم يختلف كما لا يتصور كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق
المدح والثواب بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما تعلق به المدح في العاجل
والثواب في الآجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شئ منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما يشمل افعال الله تعالى
اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا
شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شئ منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه
ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة
عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله
مدحا وثوابا او مقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع

سواء

مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا
ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة

كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
عاقلا كحكم بهما بلا توقف وقد يدرك بالنظر

علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من
شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره
ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم
انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب
بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا
فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة
موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي
الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه ليس ح
اعتبارية واوصاف اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما واحسن
ما نقل عنهم في العبارات الحديثة قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله
ان يفعله اعتبر قيد التمكن احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن وقيد
العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه دعوة نبي او من هو قريب العهد بالاسلام
واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممن شاهق الجبل فانه متمكن من العلم بالله بالدلائل العقلية كفر من هو في شاهق خ
واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء ويتبعه اي ويتبع هذا
التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه فعل يستحق الذم فاعله المتمكن منه ومن شاهق اي جبل عال صح
العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل هو على صفة لها تاثير في استحقاق الذم اذ
لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به ان يفعله والذم قول او فعل او ترك قول او فعل
ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شانه واذا تصورت محل النزاع فنقول لنا على ان الحسن
والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل
فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصم
بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل حينئذ واجب
والترك ممتنع وان تمكن من الترك ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر
عنه اخرى من غير سبب مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب
مقتضية فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجحه وان
توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح

اذ لو لم يجب الفعل وصدر عنه الفعل
تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا
فيما تكلمنا مر و ادا الاحتياج الى مرجح آخر ع

فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون
مجبورا فيها خ

عنه ويتسلسل وهو محال ووجب الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز
معه الفعل والترك فاحتاج حينئذ الى مرجح آخر نقلنا الكلام اليه ويتسلسل فيكون الفعل
على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا وعلى التقادير اما عن امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا
او اضطراريا فلا اختيار للعبد في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن و
والقبح العقليين بالاجماع المركب اما عندنا فلانه لا مدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما
من صفات الافعال الاختيارية فان قيل هذا اي السند لاكم على كون العبد مجبورا
نصب للدليل في مقابلة الضرورة اذ كل واحد من العقلاء يعلم ان له اختيارا في افعاله و
يفرق بين الاختياري والاضطراري منها فلا يسمع لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة ه ع
وايضا فانه اي دليلكم ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في افعاله والمقدمات المقدمات و
التقرير فيقال ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر
ما مر فقد انتقض الدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه اي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح
العقليين ينفي ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف واذا كان العبد
مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق وكنتم لا تجوزونه وانتم وان جوزتموه فلا
تقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل
ان كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي لانهما من صفات
فان خ الافعال الاختيارية وحركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح فانتقض
دليلكم بهما ويستلزم ايضا كون التكاليف باسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به وايضا فالمرجح الذي
يتوقف عليه فعل العبد داع له يقتضي اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفي الاختيار بل يثبته وهذا السؤال
هو الحل وما قبله نقض او في حكمه قلنا اما الاول فلان الضروري وجود القدرة والاختيار لا وقوع الفعل
بقدرته واختياره والاستدلال انما هو على نفي الثاني دون الاول فلا يكون مصادما للضرورة واما الثاني
وهو النقض بافعال الباري تعالى فالمقدمة القائلة بان الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي لا اختياري انما هي مقدمة
الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد لا تؤثر في الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعي
ونحن لا نقول بها فان الترجيح بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفي الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك
الفعل عن كونه اختياريا كما تقدم في مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين واذا لم
نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل
بعينه جاريا في فعله تعالى لانا نختار انه متمكن من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح الموجب قديم فلا

مع انها ثابتة بالاتفاق عندكم فانتقض دليلكم بها فانه مرجح ايضا
فهو جواب والاظهر ان يقال انه ينفي الشرع عنكم ايضا صح

فلا يحتاج الى مرجح اخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون ذلك الصادر عنه
حادثا محتاجا الى اخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى
بل في حق العبد والى ما قررنا اشار بقوله فمرجح فاعليته تعالى قديم هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته ازلية
والمتعلقتان بالفعل في وقت مخصوص فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل انتفى الاختيار وان
جاز ان يصدر معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما في العبد قلنا انا نختار الوجوب ولا محذور
لان المرجح ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر
فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك اي المرجح القديم الى مرجح
اخر حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث
يحتاج الى مرجح مؤثر فان كان مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان هو مجبورا في فعله واما الثالث وهو النقض
بالحسن والقبح الشرعيين فلا يجب عندنا في الواجب الشرعي تاثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون الفعل مما
هو مقدور عادة اي يكون مما تقارنه القدرة والاختيار ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم اذ لا بد فيه
من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي واما الرابع وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا
او مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل يحصل
اي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه بخلق الله اياه وقد بيناه اي عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف في عدم
الحكم بالحسن والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل في العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب
الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين في كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا كان
داعيه الى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تم مطلوبنا الثاني من الوجهين على غير الجبائي لو كان
قبح الكذب ذاتيا اي لذاته او لصفة لازمة لذاته لما تخلف القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة
لازم الذات لا يزول من الذات وهو ظ واللازم بط فانه اي الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبي من
ظالم بل يجب الكذب ح لانه دفع للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب بغاية الحسن وكذا
يحسن بل يجب اذا كان انجاء متوعد بالقتل ظلما لا يقال الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد يحصلان
بدون الكذب اذ يمكن ان ياتي بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار ويقصد بكلامه معنى اخر بطريق التعريض و
التورية فلا يكون كاذبا في نفس الامر ومن ثم قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب واذا لم يتعين الكذب
للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض
ولو جوز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد معنى اخر لم يحصل الجزم بالقصد في شيء
من الاخبار ولا يكفي شيء اكيد اذ لا كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة بان يصير هو صادقا واذا
منه

ح ان الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال في سائر الافعال للاتحاد
في ابطال الحسن والقبح العقليين مسالك ضعيفة نذكرها وننبه على وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا جاء الغد
فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اي تركه يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح
قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك قبيحا وحسنا معا وهو بط فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لانقلابه حسنا
وهو مط قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع
فيكون الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله امس
قبيحا ومثل هذا جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجة عليهم كان
الوجه الثاني كذلك اذ يتجه عليهم ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح لتعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار
استلزامه للعصمة والانجاء وقد نبهنا على ذلك ونلتزم قبحه اي قبح كلامه في الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان
كاذبا واما لاستلزامه القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم القبيح
وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتاتى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك انما يظهر
اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثاني من المسالك الضعيفة من قال زيد في الدار ولم يكن زيد فيها
فقبح هذا القول اما لذاته او وحده او مع عدم كون زيد في الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول
لاستلزامه قبحه وان كان زيد في الدار والثاني لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجودي قلنا قد يكون قبحه مشروطا بعدم
كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبحه اي قبح الكلام الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف
فكل حرف منه كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح المعلل بالكذب فهو خبر لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظ وان
قام بالمجموع فلا وجود له لتركبها اي تركبه من الحروف وتقضي المتقدم منها عند حصول المتاخر واذا لم يكن للمجموع وجود فكيف
يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية فالمتصف به دائر في نفس القبح هل هو قائم بكل حرف او بمجموعها واما الامدي فانه
قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه او لاحادها والاول بط لان ما لا وجود
لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثاني بط ايضا لان مقتضى القبح في الخبر
الكاذب انما هو الكذب ولم يمكن قيامه بكل حرف والا لكان كل حرف خبرا وهو مح قلنا هو اي القبح من صفات النفسية لا من صفات
المتقدمة المعنوية فلا يستدعي صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب بعضهم القائلين بان حسن الافعال وقبحها لذاتها لا لصفات
حقيقية قائمة بها وهذا الجواب انما يتجه على تقرير الامدي واما على تقرير الكتاب فيمنع انه ليس يلزم من كون القبح
اي مستندا الى ذات الشيء ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمي لجواز ان يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفة
اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف بشرط انضمام الاخر اليه فيه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع
لكونه كاذبا فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا في قيام القبح به الرابع كونه اي كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءا منها لتعقلها دونه

بل زايد عليهما وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القايم بالمعدوم فيلزم المعنى الذي هو القبح بالمعنى الذي هو الفعل قلنا قد سبق
الكلام على مقدماته فان نقيض العدمي لا يجب ان يكون موجودا وارتفاع النقيضين انما يستحيل في الصدق دون الوجود
وايضا لانم امتناع قيام العرض بالعرض ولم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث فان هذا الدليل
الذي وردتموه على كون القبح امرا موجودا جار فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس علم القبح حاصل قبل الفعل ولذلك ينهى
عنه فلولا ان ما يسمى قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك ويلزم ح قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان ما يسمى القبح
صفة وجودية وقد يقال لو كان القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات
الفعل وصفته فلما لانم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل الحكم العقلي باتصافه بالقبح او بما يقتضيه اذا حصل ح هذا الحكم هو المانع
من فعله والاقدام عليه لا اتصافه بالقبح او بما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذات ثابتة متقررة في الازل فيصح
عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة في المسئلة طريقان ضعيفان وطريقان الزاميان اما الضعيفان فاحدهما
ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتسليب وقتل الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق
النافع والايمان وعصمة الانبياء من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح والحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع
ومن لا يتدين بدين اصلا كالبراهمة وكذا بالعرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذي ذكرناه لا يختلف
بل الامم قاطبة متطبقون عليه والجواب ان ذلك اي جزم العقلاء كلهم بالقبح والحسن في الامور المذكورة بمعنى الملايمة
والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ثم على انه قد يقال
جاز ان يكون هناك عرف عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك وثانيهما ان من عن له تحصيل غرض من الاغراض واستوى فيه الصدق
والكذب فانه يؤثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك وكذا من راى
شخصا قد اشرف وهو قادر على انقاذه مال الى انقاذه قطعا واستغرق في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا
شكورا الا اذا كان المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضا من جذب نفع او دفع ضر بل ربما يتصور
فيه تعب ينافي فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه الجواب اما حديث ايثار الصدق فلانه قد تقرر
في النفوس كونه ملائما للمصلحة العامة وكون الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء الحقيقة فاختيار الصدق لملاءمة
تلك المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول في الطبيعة وسببه ان يتصور مثله في
نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ اذا انقذه فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان
الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل النهي الذي لا يتصور في افعاله تعالى
لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرائع وبعثة الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن
ح تمييز النبي عن المتنبي فلا يثبت الاحكام الشرعية وينتفي فائدة البعثة وانه باطل اجماعا وكذا حسن منه ايضا خلق المعجزة على يد
الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة والجواب ان مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي

[illegible] حاصلا قبله ح

عن له امر اي تعرض له [illegible]

على الهلاك ح

حتى يلزم من انتفائه قبحه ان لا يعلم امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تعالى متكلما ولا له
دلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا يتوقف على امتناع الكذب كما في ساير العلوم العادية اذ ليست نقايضها
ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع ان كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم الالتباس وسيأتي وثانيهما
الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل
الاحكام بهما وفي منعه سد باب القياس وتعطل اكثر الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به قلنا استناد العقل
الى المصالح والمفاسد ليس من المتنازع فيه كما مر ان المفسدة والمصلحة راجعة الى ملايمة الغرض ومنافرته ولا نزاع
في انه تعالى نظر رعاية ح في احكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلكم
واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن والقبح الشرعيين وقد مر في باب النظر
من الموقف الاول فرع اذا ثبت ان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتمي اليها
للافعال قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة
لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب وفعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم
يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح وما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا حكم فيه قبل الشرع بحكم خاص
تفصيلي في فعل فعل لم يعرف فيه جهة بعضه واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف
دليل الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد الجواب ان الغرض انما يضر الشاهد دون الغائب
وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه اي في الاصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما
يحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة وثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المشتهى من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة
تقتضي اباحته اي اباحة الانتفاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو الا كمن يغترف غرفة من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه
المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك به كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب
على ذلك فهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض اخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ورده الاباحة اذ لا منع منه فمباح الا ان يشترط
في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا التفسير
جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم وتفسر تارة بعدم العلم اي هناك حظر او اباحة لكنا لا نعلم وهذا امثل لكن التفسير الاول المشتمل
على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا للتعارض للادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه
المقصد السادس اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه
لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف

التي ء

الحظر الحجر ديوان

الحظر المنع والحرام حظر بازداشتن اجرى وخلاف الاباحة صراح

غرفه يكبار آب برداشتن غرفه بالضم يك مشت آب صراح

الغرف اخذ الماء بالكف

نزفت البئر اذا استخرجت ماءها كله ونزفت هي تتعدى ولا تتعدى ديوان

نزف همه آب چاه را بر كشيدن وهمه آب چاه خشك شد لغ

المقصد السادس

فی مسئلة الحکم المتفق علیه فرع المسئلة المتقدمة اعنی قاعدة التحسین والتقبیح اذ لا حاکم بقبح القبیح منه ووجوب الواجب علیه الا العقل فمن
جعله حاکما بالحسن والقبح قال بقبح بعض الافعال منه ووجوب بعضها علیه ولکن قد ابطلنا حکمه وبینا فیما تقدم انه الحاکم یحکم ما یرید ویفعل
١ ما یشاء لا وجوب علیه کما لا وجوب عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا علیه تعالی بناء علی اصلهم امورا قد ذکرناها ههنا
ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان کان ابطال اصلها کافیا فی ابطالها الاول اللطف فسروه بانه الفعل الذی تقرب العبد
الی الطاعة وتبعده عن المعصیة ولا ینتهی الی حد الالجاء کبعثة الانبیاء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الی الطاعة
الذی ح وابعد عن المعصیة قال لهم هذا الدلیل تمسکتم به فی وجوب اللطف ینتقض بامور لا تحصی فانا نعلم انه لو کان فی کل عصر نبی وفی کل
بلد معصوم یامر بالمعروف وینهی عن المنکر وکان حکام الاطراف مجتهدین متقین لکان لطفا وانتم لا توجبونه علی الله بل تحرمونه
٢ فلا یکون واجبا علیه الثانی من الامور التی اوجبوها الثواب علی الطاعة لانه مستحق للعبد علی الله بالطاعة فالاخلال به قبیح وهو ممتنع
علیه تعالی واذا کان ترکه ممتنعا کان الاتیان به واجبا ولان التکلیف اما لا لغرض وهو عبث وانه قبیح خصوصا بالنسبة
الی الحکیم تعالی واما لغرض اما عائد الی الله وهو منزه عنه والی العبد اما فی الدنیا وانه مشقة بلا حظ واما فی الاخرة وهو اما اضراره
وهو منتف اجماعا وقبیح من الجواد الکریم واما نفعه وهو المطلوب لان ایصال ذلک النفع واجب لئلا یلزم نقض الغرض فقال لهم
الطاعة التی کلف بها لا تکافی النعم السابقة لکثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة الیها وما ذلک الا کمن
الوهاب ح یقابل نعمة الملک علیه بما لا تحصره بتحریک انملة فکیف یحکم العقل بایجابه الثواب علیه واستحقاقه ایاه واما التکلیف فنختار انه لا لغرض ولا
استحالة فیه کما سیجیء اعنی قریبا وهو تفضل قوم کالکافرین ونفع اخرین کالمؤمنین کما هو الواقع ولیس ذلک علی سبیل الوجوب بل هو تفضل
٣ علی الابرار وعدل بالنسبة الی الفجار الثالث من تلک الامور العقاب علی المعصیة زجرا عنها فان فی ترکه التسویة بین المطیع والعاصی
وهو قبیح کما فی الشاهد اذا کان له عبدان مطیع وعاص وفیه ای فی ترکه ایضا اذن للعصاة فی المعصیة واغراء لهم وذلک لانه تعالی
رکب فیهم شهوة القبائح فلو لم یجزم المکلف بانه یستحق علی ارتکاب القبیح عقابا لا یجوز الاخلال به بل جوز ترک العقاب لکان ذلک
اذنا من الله للعصاة فی ارتکاب الشهوات بل اغراء بها وهو قبیح یستحیل صدوره من الله تعالی قال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل
فکیف یدرک امتناعه بالعقل وهو ای ترک العقاب لا یستلزم التسویة فان المطیع مثاب دون العاصی وحدیث الاذن والاغراء
مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجویزه جرح ضعیف جدا یعنی انه لیس یلزم من جواز ترک العقاب علی المعصیة اذن واغراء وانما یلزم
ذلک اذا لم یکن ظن العقاب راجحا علی ترکه اذ مع رجحانه لا یلزم من مجرد تجویز ترکه تجویزا مرجوحا الاذن والاغراء کما ان جواز
٤ ترکه بل وجوبه علی تقدیر التوبة التی یمکن صدورها عنه لا یستلزمهما الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد فی الدنیا فیقال
لهم الاصلح للکافر الفقیر المعذب فی الدنیا والاخرة ان لا یخلق مع انه مخلوق فلا نزاع فی حقه ما کان اصلح له فلا یکون الاصلح واجبا علیه تعالی
حکایة شریفة تنبیء بالتطلع علی هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح علی الله تعالی قال الاشعری لاستاذه ابی علی الجبائی ما تقول فی ثلثة
اخوة عاش احدهم فی الطاعة واحدهم فی المعصیة ومات احدهم صغیرا فقال یثاب الاول بالجنة ویعاقب الثانی بالنار والثالث

لا یعاقب ولا یثاب قال الاشعری فان قال الثالث یا رب لو عمرتنی فاصلح فادخل الجنة کما دخلها اخی المؤمن
قال الجبائی یقول الرب کنت اعلم انک لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار فیقول الثانی یا رب لم لم تمتنی
صغیرا لئلا اذنب فلا ادخل النار کما امت اخی فبهت الجبائی فترک الاشعری مذهبه الی المذهب الحق الذی کان علیه
السلف الصالح وکان هذا اول ما خالف فیه الاشعری المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشیید مبانی الحق بعون الله وحسن
٥ توفیقه الخامس من تلک الامور العوض علی الالام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر عن العبد من جنایة کالم الحد
لم یجب علی الله عوضه والا ای وان لم یقع جزاء فان کان الایلام من الله تعالی وجب العوض علیه وان کان من مکلف
فان کان له حسنات اخذ من حسناته واعطی المجنی علیه عوضا لایلامه له وان لم یکن له حسنات وجب علی الله ان یعطی المولم
عن ایلامه ویعوضه من عنده بما یوازی ایلامه ای لا ینقص عن ایلامه فهو اجر ازعماد ونه لا عما فوقه ولهم بناء علی هذا
الاصل الذی هو وجوب العوض المعترف عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظیم والاجلال اختلاف اذکره سابقا ما به نفساده ای
١ بفساد الاصل الاول قال طائفة کابی هاشم واتباعه جاز ان یکون العوض فی الدنیا اذ لا یجب دوامه وقال اخرون کالعلاف والکعبی
وکثیر من متقدمیهم بل یجب ان یکون فی الاخرة لوجوب دوامه کالثواب وذلک لان انقطاعه یوجب المه فیستحق بهذا الالم عوضا اخر
٢ ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثانی هل یدوم اللذة المبذولة عوضا کما یدوم الثواب او ینقطع ای هل یجب دوامه او یجوز انقطاعه
٣ وهو اصل الاختلاف الاول وقد عرفت توجیهه هناک الثالث هل یحبط العوض بالذنوب کما یحبط الثواب والاصح انه لا احباط تمسک
بانه لولاه لکان الفاسق والکافر فی کل وقت من وقات الاخرة فی نعیم العوض وعقاب الفسق والکفر والجمع بینهما محال ومن لم یقل به
ذهب الی ان عوض هل النار باسقاط جزء من عقابهم بحیث لا یظهر لهم التخفیف وذلک بتفریق الجزء الساقط علی الاوقات کیلا یتالم
٤ ٥ بانقطاع التخفیف الرابع هل یجوز ایصاله ای ما یوصل عوضا للالام ابتداء بلا سبق الم ام لا یجوز الاکثر علی الجواز هل یولم لیعوض
٦ او یکون ذلک مع امکان الابتداء به علی طریق التفضل مخالفا للحکمة السادس علی المنع هل یولم لیعوض عوضا زائدا لیکون لطفا له ولغیره
اذ یصیر ذلک الایلام عبرة له یزجره علی القبیح یعنی ان المانعین من جواز التفضل بمثل ما یوصل عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الایلام بمجرد التعویض
واعتبر آخرون ان یکون مع التعویض شیء آخر وهو ان یکون لطفا زاجرا له ولغیره وقید العوض بالزائد لانهم صرحوا بان العوض من الله
یجب ان یکون زائدا بحیث یرضی کل عاقل بتحمل ذلک الالم لاجل ذلک العوض هذا والمذکور فی کلام الامدی هو ان المانعین من التفضل
جوزوا الالام بمجرد التعویض کالجبائی وابی الهذیل وقدماء المعتزلة والمجوزون له لم یجوزوا الالام الا بشرط التعویض واعتبار الغیر
بتلک الالام وکونها لطفا فی زجره عن غوایته وذهب عباد الضمیری الی جواز الالام المحض الاعتبار من غیر تعویض
وذهب ابو هاشم الی ان الالام لا یحسن بمجرد التعویض مع القدرة علی التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا سعة الا بجهة التعویض
٧ فعلیک بالتامل فی مطابقته لما فی الکتاب السابع البهائم هل یعوض بما یلحقها من الالام والمشاق مدة حیوتها وبما یفوتها عن
امثالها التی لا تقاس مثلها او لا یعوض فان عوضت فهل ذلک التعویض فی الدنیا او فی الاخرة فاذا کان فی الاخرة فهل

مطلب

سوى الجنة او في غيرها وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل يعقل به انه جزاء وانه دائم غير منقطع هذه اختلافاتهم على ان منهم من انكر
لحوق الالم للبهائم والصبيان مكابرة ومنهم من التزم دخولها الجنة وخلق العقل فيها المقصد السابع تكليف ما لا يطاق
جائز عندنا لما قدمناه اتفاقا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا معقب
لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقاصي البلاد والعبد الطيران
الى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداهة العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفها واعلم ان ما لا يطاق
على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه او تعلق ارادته او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة
الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا يتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده
عندنا والتكليف بهذا جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا بالايمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك
المأمور به عاصيا اصلا وذلك معلوم بطلانه من الدين ضرورة واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب
الحقائق واعدام القديم وجواز التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم عليه
بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية عليه ومنهم من قال طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطلب
لثبوت شيء لا بد ان يتصور ولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع والثبوت اي في الممتنع
لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لا يكون
تصورا له بل لشيء آخر فمن تصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون متصورا للاربعة قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد وجهين
اما منفيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم او محقق هو اجتماع الضدين وبالتشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة
ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك اي تصوره على احد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير متصور
الوقوع وثبوته والمستلزم له وصرح ابن سينا بهذا اي بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله قول ابي هاشم
العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته
المرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بان
لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به
لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء وهذا اي التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه نحن
وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم وهو اي ما ذكرنا من التفصيل
وتحرير المسائل فيه تعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين المتناقضين
نصب للدليل في غير محل النزاع اذ لم يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره من ان جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره
وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزون المقصد الثامن في ان افعاله ليست معللة بالاغراض

المقصد السابع

بداية ح

مشف بهماح

المقصد الثامن

اليه

اليه ذهب الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة
الحكماء من طوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله
تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا في اثبات مذهبنا بعد ما بينا من انه لا يجب عليه تعالى شيء فلا يجب حينئذ ان يكون
فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شيء فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان
يبطلان المذهبين معا اعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله تعالى لغرض من تحصيل مصلحة او
دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له
من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون
باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به من عدمه
وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون
عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم فليس يلزم من كونه تعالى
فاعلا لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعله لغرض نفسه بل ذلك في حقه تعالى لتعاليه عن التضرر والانتفاع
متعين ان يكون غرضه راجعا الى عباده وهو الاحسان اليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك
قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان بالنسبة اليه تعالى اولى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد حينئذ بذلك النفع والاحسان
ما هو اولى به واصلح له والا اي وان لم يكن اولى بل يكون مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون غرضا له لما مر من العلم الضروري
بذلك بل نقول كيف يدعي وجوب تعليل افعاله تعالى بمنافع العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار في النار من فعل الله
ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورة وثانيهما اي ثاني الوجهين ان غرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه
اي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا انما يتصور في افعاله تعالى اذ هو تعالى فاعل لجميع الاشياء ابتداء كما بينا فيما سلف
فلا يكون شيء من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه باثر قدرته فيه ابتداء بلا واسطة فلا غرض لفعل
آخر له مدخل في وجوده بحيث لا يحصل ذلك الشيء الا به ليصح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض
من افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشيء منهما في وجود الآخر على تقدير استنادها باسرها اليه
على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت فلا يتصور تعليل في افعاله اصلا وايضا اذا عللت افعاله
بالاغراض فلا بد من الانتهاء الى ما هو الغرض والمقصود في نفسه والا تسلسل الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون ذلك الذي
هو غرض ومقصود في نفسه ٧ وقد يقال لا يجب في الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري احتجوا اي المعتزلة
على وجوب الغرض في افعاله تعالى بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله عنه لكونه عالما بقبحه
واستغنائه عنه فلا بد في فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص قلنا في جوابهم ان اردتم بالعبث ما لا غرض

يفعل لغرض ح

اولى ح

لغرض آخر لانه خلاف ما فرض واذا جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذي كان مقصودا في نفسه ح

فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيه اذ نحن نجوز ان يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتنزهونه
عنها بالعبث فلا تجدي بكم نفعا وان اردتم بالعبث امرا اخر فلا بد لكم اولا من تصويره اي تصوير ذلك الامر الاخر حتى نفهمه
ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اي بيان ان ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة (بموت خ)
على امتناعه اي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الاخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال في الجواب ان العبث
ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى
لكنها ليست باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا تكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها (اسبابا خ)
بل تكون غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شيء من افعاله عبثا خاليا عن الفوائد وما ورد
من الظواهر الدالة على تعليل افعاله تعالى فهو محمول على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية تذنيب اذا قيل لهم انكم
اذا لم تقولوا بالغرض في افعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها له تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها
مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيها عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب في الدار الاخرة وتمكينه منه فان الثواب
تعظيم اي منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو التعظيم المذكور بدون الاستحقاق السابق قبيح عقلا الا ترى ان السلطان
اذا امر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه اصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له
عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه واخذ يده يقبلها استقبح
منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه وتعالى اراد ان يعطي عباده منافع دائمة مقرونة
باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق فكلفهم ليستحقوه به فيقال
لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بلا قبح هناك اصلا ولو سلم قبحه فانما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله فانه
يجوز ان يتفضل به كما تفضل على عباده بما لا يحصى في الدنيا من النعيم وان تشبثتم بان القبيح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود
دون النعم كما جوزناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه وان سلم قبحه منا لكنه ايضا فيمكن التعريض له اي للثواب بدون هذه المشاق
العظيمة اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا ترى ان في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من
العبادات الشاقة كالصلوة والصيام وكذا الكلمة المتضمنة لانجاء نبي من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او رفع
شر عام اذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق منها وما يروى من ان
افضل العبادات احمزها اي اشقها فذلك عند التساوي في المصالح فلا ينافي ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان
اكثر مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكاليف بها عارية عن الغرض ثم انه اي
ما ذكرتم من ان التكليف تعريض للثواب معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف لم يستحقا
عذابا ومن اين لكم ان ذلك اي التعريض للثواب اكثر من هذا اي التعريض للعقاب بل نقول ان الثاني اكثر من الاول لان الغلبة
عقابا

للكفرة

20-

للكفرة والفسقة واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم يصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم العالم باحوال الاشياء كلها
الآتي بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف

المرصد السابع

في اسماء الله وبه ينتهي مباحث
الالهيات وفيه مقاصد المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك انها اي تخصيص
الاسم بشيء مغايرة له اي للاسم كما تشهد له البديهة وايضا التسمية فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان
وليس الاسم كذلك وقد ذهب بعضهم الى ان التسمية هي عين الاقوال الدالة التي هي الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت اليه
(اهل هو) المصنف وقد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ولا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ فرس انه نفس
الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات
باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري قد يكون الاسم اي مدلوله عين المسمى اي ذاته
من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة
الى غيره ولا شك انها اي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته
ومن مذهبه انها اي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر وكذا الحال في الذات الماخوذة مع تلك الصفة قال
الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة وان
(نفس خ) الاسم هو المدلول ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم هو
المسمى وكذلك قولك عالم وخالق فانه يدل على الرب الموصوف بكونه خالقا وعالما وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود
والذات ومنها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان
المسمى ذاته والاسم علمه الذي هو ليس غير ذاته ولا عينها وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين
من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم
المقصود بحسب القرائن ولا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر انما هو في لفظ اس م وانها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم
عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع او يطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء
والافعال والحروف وقوله سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك اي مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما لكن هذا البحث لغوي
لا فائدة فيه مهما وقال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالي انه مغاير
لهما لان النسبة وطرفيها متغايرة قطعا والناس قد طولوا في هذه المسئلة وهو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ
المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد يكون عينه
(لفظ م) فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد هنا الاسم والمسمى
قال فهذا ما عندي في هذه المسئلة

المقصد الثاني

المقصد الثاني في اقسام الاسم اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بلا تغير

المسمى به ذات الشيء من حيث هو او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه فهذه هي اقسام الاسم
على الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن في حقه تعالى اما الماخوذ من الذات فمفرع على تعقلها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل
ذاته جوز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع الاسم
لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته
ووضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبار ما
لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما مر من ان لفظة الله اسم علم موضوع لذاته من غير اعتبار
معنى فيه واما الماخوذ من الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى كما بيناه من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه ان ح
واما الماخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا
كالعليم وقد يكون اضافيا كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز في حقه تعالى ايضا فهذه الاقسام
المذكورة للاسم هي اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا واكثر وستعلم امثلتها فيما نتبعه من المقصد

المقصد الثالث

في تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اي يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام في اسمائه الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في
الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي ام لم يرد وكذا الحال في
الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن
موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان
الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي
ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما
يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقا بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من
الاسماء التي فيها نوع ايهام بما لا يصح في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق
بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر
في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذي ورد به التوقيف
في المشهور تسعة وتسعون فقد ورد في الصحيحين ان لله تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين
تلك الاسماء لكن الترمذي والبيهقي عيناها كما في الكتاب وانما قال في المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما في القرآن فكا
المولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذي الطول
وذي القوة وذي المعارج الى غير ذلك واما في الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد في رواية ابن ماجة اسماء ليست في الرواية

مطلب لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف والفقيه مهم

اسما ح

المشهورة

المشهورة كالقائم والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها
وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا او علما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة فلنفصلها احصاء طمعا في دخول
الجنة فنقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره اي لا يطلق على غيره اصلا فقيل هو علم جامد لا اشتقاق له
وهو اختيار الخليل وسيبويه والمروي عن ابي حنيفة والشافعي وابي سليمان الخطابي والغزالي وقيل مشتق واصله
الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اي عبد وهو المراد بقوله اذا تعبد وقيل الاله ماخوذ
من الوله وهو الحيرة فمرجعها صفة اضافية هي كونه معبودا للخلائق ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر
على الخلق فمرجعه الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على
الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان لفظة الله علم لذاته على تقدير كونها في الاصل صفة قد اغلبت علما مشعرا باتصافه بالكمال
للاشتهار الرحمن الرحيم هما بمنزلة الندمان والنديم اي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما صفة الارادة وقيل معطي
جلائل النعم ودقائقها فالمرجع صفة فعلية الملك اي يعز من يشاء ولا يذل اي يمتنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وتدلس ان ح
وقيل معناه التام القدرة فصفة القدرة مرجعه القدوس اي المبرأ عن المعايب وقيل هو الذي لا يدركه الاوهام
والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اي ذو السلامة عن النقائص مطلقا في ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية
وقيل معناه منه وبه السلامة اي هو المعطي للسلامة في المبدا والمعاد ففعلية وقيل يسلم على خلقه قال الله تعالى سلام
قولا من رب رحيم فصفة كلامية المؤمن هو المصدق لنفسه فيما اخبره كالوحدانية مثلا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله
الا هو ولرسله فيما اخبروا به في تبليغهم عنه اما بالقول كقوله تعالى محمد رسول الله فصفة كلامية او بخلق المعجز الدال على صدق
الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية ففعلية وقيل معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الاكبر ٢ س ح
اما بفعله وايجاده الامن والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية
المهيمن اي الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق بالقول فيرجع الى صفة كلامية
وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله فيكون صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفظ وسياتي معناه العزيز قيل معناه لا اب له
ولا ام وقيل لا يحط عن منزلته ويقرب منه الغير والذي لا يرام والذي لا يخالف والذي لا يخوف بالتهديد
وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشيء يعز بالكسر في المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه
عز الطعام في البلد اذا تعذر وحاصل الكل راجع الى صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع
الى صفة فعلية هي التعذيب والاثابة وقيل القادر والقوة القدرة والغلبة ومنه المثل من عز بز اي من قدر وغلب
وسلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اي المصلح لامور الخلائق فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اي اصلحه وقيل من الجبر
بمعنى الاكراه يقال جبره السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجع المعنيين صفة فعلية وقيل

العظيم

معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال عن ان تناله يد الافكار او يحيط ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت
وقصرت الايدي من ان تنال اعلاها فمرجعه الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن
هذا المعنى بانه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو العظيم هكذا نقل عن ابن
عباس ثم فسر المص قوله اي تنزهت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية وقيل اي انتفى تلك الصفات وحصل له جميع
صفات الكمال فمرجعه الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي المتكبر المطلق
هو الذي يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك
على الاطلاق الا بالله وان كانت كاذبة كانت التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارئ [illegible] واحد اي المخص
باختراع الاشياء المصور المخص باحداث الصور المختلفة والتركيب المتفاوتة فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل
قال الغزالي قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة فانها راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود
يحتاج اولا الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء يقدره المهندس
ثم يبنيه الباني على وفقه ثم تزيينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر وبارئ من حيث انه يوجد ومصور من حيث
انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب ويزينها اكمل تزيين الغفار اي المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة
الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون
صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح اي النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم وهو اي الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية
او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهي الحكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا
وبين قومنا بالحق اي احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام وهي حديدته المانعة من جماح الدابة فهو صفة فعلية العليم
العالم بجميع المعلومات فهو صفة حقيقية القابض المخص بالتوسعة في العطية الخافض دافع البلية من الخفض وهو الحط والوضع

بالسلب الباسط الخفض ح

الرافع المعطي للمنازل المعز معطي العزة وفي اكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما صحيح المذل الموجب لحط المنزلة فهذه كلها صفات
فعلية السميع البصير ظاهر معناهما مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات
العدل لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات
فعلى الاول يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فهو صفة علمية وقيل المخبر فهو صفة كلامية الحليم لا يعاجل العقوبة للعصاة فيرجع
المقدر فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور المجازي على الشكر فان جزاء الشيء
يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة وعلى التقديرين هو فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه
فيكون كلامية العلي الكبير هما كالمتكبر في المعنى الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم وقيل الذي لا يشغله شيء عن شيء

٢٠٥

فمرجعه صفة سلبية وقيل يحفظ صور الاشياء فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقتدر
فيرجع على التقديرين الى الفعل وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سياتي في تفسيره فيرجع الى العلم وقيل المقتدر
فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفة فعلية من قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني
حتى قلت حسبي وقيل المحاسب باختيار المكلفين بما فعلوه من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل هو المتصف بصفة
الجلال والجمال الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما الى الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي
لنفائسها فيرجع الى صفة اضافية وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ لان الرقيب
هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظه ملاحظة دائمة لازمة لزوما لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما اقدم عليه فكانه
يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب يجيب الداعي اليه الواسع

ويقدر تدرجيع العدد ح

هو الذي يسع وجوده جميع الكائنات وعلمه جميع المعلومات فلا يشغله شان عن شان الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالاشياء على ما هي عليه
والاتيان بالافعال على ما ينبغي وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود والمودود من الود
وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر اي يود ثناءه على المطيع وثوابه المجيد
الجميل فعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك له من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلائق يوم القيمة الشهيد العالم بالغائب

فهم ح

والحاضر الحق معناه العدل وقيل الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل مظهر الحق
الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الموكول اليه فان عباده وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر

ذلك ح

على كل امر المتين قال الامدي معناه نفي النهاية في القدرة يعني ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة ولا
يبعد ان يكون تصحيفا والظاهر ان يراد ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذلك اذا كانت غير متناهية الولي الحافظ
للولاية اي النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقائم به الحميد المحمود فهو صفة اضافية المحصي العالم وقيل المبني على عدد كل
معدود فيرجع الى صفة كلامية وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه المبدئ المتفضل بابتداء النعم المعيد يعيد
الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي ظاهر مما مر القيوم الباقي الدائم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات

الماجد ح

باسرها فهو صفة فعلية الواجد الغني اي الذي لا يعدم فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم العالي المتعالي المرتفع فهو صفة اضافية
وقيل من له الولاية والتولية فيكون صفة فعلية الاحد وقد مر تفسيره اي علم ذلك مما سبق في [illegible] ذاته من انه يمتنع ان يشاركه شيء في
ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل الاحد فيفرق بينهما فقال هو احد في الذات اي الذي لا تركيب فيه وواحد

الصمد ح

في الصفات اي لا مشارك له فيها معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي الذي لا يستفزه ولا تقلقه
افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة وقيل المدعو المسئول الذي يصمد اي يقصد لقضاء الحوائج وعلى التقديرين
هو صفة اضافية وقيل الصمد ما لا جوف له اي المصمت فذاته مبدأ له من انتفاء حاصله نفي التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر

المستغني للخوف اي التحقق دبوار ... ادراكه واولى ... اعمال

كلاسما ظاهر والثاني يلع من الاول المعدم المؤخر يعدم من يشاء ويؤخر من يشاء الاول الاخر لم يزل ولا يزال اي قبل
كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء وبهما صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة القاطعة فهو صفة اضافية
وقيل الغالب فصفة فعلية من ظهر فلان على فلان اي قهره الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدرك اصلا فيكون صفة سلبية
وقيل العالم بالخفيات الوالي المالك المتعالي كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع بفضله على عباده
اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي للسيئات المزيل لاثارها من صحايف الاعمال الرؤف المريد
للتخفيف على العبيد مالك الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الامدي هو قريب من معنى
الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار الجامع اي للخصوم يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن الاحوال
الخلق المانع لما يشاء من المنافع الضار النافع من الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي يخلق الهدى في قلوب المؤمنين
البديع اي المبدع فهو الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل البديع في نفسه لا مثل له الباقي لا اخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق
الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وهذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسال الله
بركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ذنوبنا ويرحمنا بمنه وكرمه انه هو الغفور الرحيم ثم ان المصنف تابع الامدي في تفسيره لهذه الاسماء
على وجه الاختصار ليقرب الفهم على طلابها فتبعناهما عافيه ومن اراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها
واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة الموقف السادس في السمعيات اي في الامور التي
يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية
وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقايد الاصلية كما ستعرفه ان شاء الله تعالى ايضا
المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد الاول في معنى النبي هو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي
فقيل هو النبي واشتقاقه من النبأ فهو مهموز لكنه خفف وادغم وهذا المعنى حاصل لمن اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله تعالى
وقيل النبي مشتق من النبوة وهو الارتفاع يقال نبا فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك لعلو شانه
وسطوع برهانه وقيل من النبي هو الطريق لانه وسيلة الى الله تعالى واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة
وغيرهم من المليين من قال له الله تعالى ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه
من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاحوال والاعراض المكتسبة بالرياضات
والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله يختص
برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط والله اعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الاية
على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار
ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة به انه يكون له

الموقف السادس

المرصد الاول والنبوات
تسعة مقاصد

اول الخصايص

202

اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذاتها
عن المادة غير حالة فيها بل هي متعلقة بها ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور
ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن والفاسد لكونها مبادي له فقد تتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات
اتصالا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي فترتسم فيها من تلك الصور
ما تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاولى ما تقابلها وتوجه اي يدل
على جواز ما قلنا من ان يكون للنبي نفس قوية بهذه المرتبة ما نرى في النفوس اي رؤيتنا للنفوس البشرية وما عليها من التفاوت في ادراك
المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتا متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس
في اقرب زمان من غير ان يعرض لها خطأ وغلط ومتنازلا الى البليد الذي لا يكاد يعقله قولا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق
النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن و
استعمال الاته او نوم ينقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على المغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به
التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود من وجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات
لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض
اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره
ثم نقول حالة ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدرته وشدة تجردها على قطع التعلق
والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفهما مع اتحادها بالنوع كما ذهبتم اليه مشكل لان التساوي في الماهية
يوجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب لذاته ونقول
ايضا ما في المقدمات من الاتصال بالمبادي العالية لعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا
المتقابلة خطابة لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون
هيولى عالم العناصر مطيعة له منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى وانحاء مختلفة بحسب
اراداته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي تتصور بها مؤثرة في المواد البدنية
كما تشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب هذا التشكل على ترتيب التلف وكما تشاهد من السقوط
من المواضع العالية القليلة العرض لتصور السقوط وان كان في غيرها اي في المواضع السافلة امثل عرضا وان كانت
ارادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد ان تقوى نفس النبي بحيث ينقاد له الهيولى العنصرية
موثرة فيها اراداته وتصوراته حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة
وخراب مدن فاسدة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى تجرد الاراده

هو

ممشاة

ثاني الخصايص

والتصور من غير ان يستعمل له وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل الرياضة
والاخلاص على ما هو مشهور في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وارادتها مؤثرة في
الابدان بناء على تاثير النفوس في الاجسام واحوالها وقد سبق ابطاله على ما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه
والمقارنة بين التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسانية لا تعطيه اي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز
ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم به فكيف يميز عن غيره

ثالث الخصائص

وثانيها ان يرى الملائكة مصورة بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما يحصل
للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص يكلمونه بكلام منظوم دال على معان مطابقة للواقع وذلك لتجرده من الشواغل
البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فاذا انجذب اليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كما شاهدت
المحسوسات فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات
فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي فيحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب
عليه من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو تلبيس على الناس معتقدهم
وتستر عن شناعة مذهبهم بعبارة لا يقولون بمعناها وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة
في ذواتها متعلقة باجرام الافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا وتسمى بالملأ الاعلى ولا كلام لهم يسمع
لانه من خواص الاجسام اذ الحرف والصوت عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي
للمجردات ومآله اي مآل ما ذكروه في الخاصة الثانية الى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له
في الخارج على ما صرحوا به وقرروا ما هو السبب فيه ولا يستنكر ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان
احد ما امرا او ناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا بل حكيما من العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه
من قبل ما يرجع الى تخيلات لا اصل لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت
فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطبعها مع ما جبلت عليه من الاباء عن الانقياد لبني نوعها
وذلت لهم الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اختلاف الاراء فيصير ذلك الانقياد والذل ظاهرا وباطنا سببا لقرار اي لثبات
الشريعة التي بها ينتظم التعاون الضروري لنوع الانسان وانما كان التعاون ضروريا لهذا النوع من حيث انه لا يستقل
واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه من ماكله ومشربه وملبسه دون مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد
للآخر مثل ما يعمله الآخر له والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذه منه من عمله اذ لو انفرد
انسان واحد لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويزرع لهما ثالث
وهكذا فاذا اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكتفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد

204

لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعا للظلم واليه اشار بقوله
ولولا شريعة يتعادلها الخاص والعام لاستأثرت كل نفس اي مدت عينها الى ما يريده غيره وطمحت اي ارتفع عين كل
الى ما عند الآخر فيحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى التواثب والتشاجر اي الاختلاف والتقاتل والتشاجر وشمل
الناس الهرج اي القتل والمرج اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود الموصوف بتلك
العناية في الاعطاء والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية فتسخر له ما عداه من تلك الانواع وهذا اي وجود من اتصفت
به الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة اقتضى الطبيعة تحصيل تلك كما والحاصل
ان وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته

المقصد الثاني

فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء المقصد الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به
اظهار صدق من ادعى انه رسول الله والبحث فيها عن امور ثلثة عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق
مدعي الرسالة البحث الاول في شرائطها وهي سبع الشرط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه من الترك وانما اشترط ذلك
لان التصديق منه اي من الله لا يحصل بما ليس من قبله وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي
ان اضع يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه معجز دال على صدقه ولا فعل لله
ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلا صادرا عنه تعالى بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا نظرا الى انه
الكف جعله كعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله وفي كلام الآمدي ان العجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا
فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز ههنا خلق العجز فيهم
فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه فان المعجز
ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سياتي وما لا يكون خارقا بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم وبدو الازهار في
كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز ان لا
يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى وليس
لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز قال الآمدي هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول ام لا اختلف الائمة فيه فذهب بعضهم
الى ان المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود والمشي لكونها مقدورة له مخلوقة لله تعالى فيه القدرة عليها انما المعجز هناك هو نفس القدرة
عليها وهذه القدرة ليست مقدورة له وذهب آخرون الى ان نفس تلك الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وان
كانت مقدورة للنبي وهو الاصح واذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال الثالث ان يتعذر معارضته فان
ذلك حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط التصريح بالتحدي وطلب المعارضة كما ذهب
اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا فيفعل خارقا للعادة من غير

بان دعى انه فاظهره فيكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي الى الناس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي
ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره
من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب نفس
الخارق نعم لو قال معجزتي ان احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه
وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح
تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرناه من عدم خروجه عن كونه معجزا انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء
زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب واما لو خر ميتا في الحال فالقاضي يبطل الاعجاز
لانه كان احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار
في الصورتين بخلاف الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق ولا يقدر احد على ان يأتي
بواحد منها وفي كلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال فاذا كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا
لم يكن معينا فاكثر الاصحاب على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة فيما
ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف ومتاخرا عنها على تفصيل سياتي وذلك
لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لا يدل على صدقه وطالبه اي لا بد ان ياتي بذلك الخارق
او بغيره بعد اي بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال في اظهار المعجزة هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه و
استمر من ايدينا من علم الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه فيه قبل التحدي فيكون متقدما على التحدي مع كونه معجزا
فانه بناء اي مبني لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما
احتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدما على التحدي مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز اظهار المعجزة على يد
الكاذب وهو سفسطة وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب لو كان مخلوقا قبل التحدي لم يكن اخباره به منزلا منزلة التصديق
له فيكون هو كاذبا في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وقد بينا انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب فان قيل
ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير من المعجزات المنقولة عن الانبياء عم واليه الاشارة بقوله فانهم يعدون
في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى وما يعدون ايضا في
معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا
تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون
عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا وح يسمى ارهاصا اي تأسيسا للنبوة من ارهصت الحائط اسسته والمنكرون
للكرامات جعلوها معجزات لنبي آخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا

في

في صباه بقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا يكون معجزا انه في
حال صغره متقدما على نبوته ودعواه اياها ولا تحدي بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه حتى بلغ اوانه ولم يظهر الدعوة
بعد ان تكلم بها الى ان تكامل فيه شرائطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يقوله عاقل
قوله واما وجعلني نبيا فهو كقول النبي عم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين في انه تعبير عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه انما هو في المعجز
المتقدم على الدعوى واما المتاخر عنها فاما ان يكون متاخرا بزمان يسير معتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل
عليه اصلا واما ان يكون متاخرا بزمان متطاول مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في
دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا وانما انتفى التكليف بمتابعته اي
لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في الزمان الواقع بين الاخبار وحصول الموعود لان شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه
معجزا وذلك انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى وقيل مجموعهما اي
اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متاخرا عن الدعوى باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر
هو علمنا بكونه معجزا يعني ان الحق القول الاول لان اخباره كان اخبارا بالغيب في نفس الامر فيكون معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف عنها هو علمنا
بكونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة
وربما لم يكن كذلك ولو سلم حصل شرط الانصاف الاخبار بالاعجاز فيرجع الى الثالث وبطل بطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في ابكار
الافكار البحث الثاني في كيفية حصولها فالمذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه من غير ان يكون لما تعلق به شيء من
دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة عندنا
خلافا للحكماء وقال الفلاسفة انها تنقسم الى ترك وقول وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة
وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق
الى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا يحتاج الى البدل كما نشاهده في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومة
المرض من الامراض الحادة وتحليلها للمواد الرديئة تكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا
عما يتحلل من هذه المواد ما لو امسك اي زمانا لو امسك عنه في ايام صحته ... هلك بل عشره هلك ... واذا جاز ذلك
في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة ومضعف للقوى فيكثر الحاجة
الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية
بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واما القول فكالاخبار بالغيب
وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور الكلية
والجزئية وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك واما الفعل فهو ان يفعل فعلا لا يفي به منة غيره من شق جبل او شق بحر وقد تقدم

بان نفوسهم لقوتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء ابدانها البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه
الدلالة ليست عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية
ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات كانفطار السموات اي انشقاقها وانتثار اي انتشارها
الكواكب وتدكدك الجبال اي انكسارها تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت وكذلك تظهر الكرامات على ايدي
الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله
وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجزة على يد الكاذب
وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات
لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقعه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه
بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه
ممكنا عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وقد ضربوا لهذا مثلا قالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير
اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده
ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقالته ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب
على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرء المفاسد بخلاف الغائب اذ لا يبالي به
بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل هو حجة في افادة العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجزة يفيد علما بالصدق وان
كونه مفيدا له معلوم بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور
لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح
قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجز على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لان لها اي للمعجزة دلالة على الصدق قطعا اي دلالة
قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه اي ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز
المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من الدلالة القطعية على مدلوله
وهو ايضا محال وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس من اللازم عقلا كاقتران وجود الفعل لوجود فاعله بل هو
احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العاديات عن مجراها العادي جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق
وحينئذ يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز
اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال تذنيب من الناس من انكر المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق
مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وستأتيك في المقصد الثاني لهذا المقصد شبههم باجوبتها **المقصد الثالث** في امكان البعثة
وتمهيدا لاثبات نبوة محمد صلعم فان الدال على الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر

المقصد الثالث

نقيضه

202

من ان النظام الاكمل الذي تقتضي العناية الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله
وفصل بعضهم فقال ان علم الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه من استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك
بل علم انهم لا يؤمنون لم يجب عليه الارسال بل يحسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعث عن تعريف شرعيات
لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا
لتقرير الشريعة المتقدمة سواء كانت مندرسة اولا وقيل انما يجوز البعث لتقريرها اذا اندرست وهو اي هذا الذي نقلناه
من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم الفاسد اي قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما تفرع عليها من اعتبار الغرض
ووجوب الالطاف ورعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فانا ادعينا الامكان العام الذي
يجامع الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وغرضنا فيها رد شبهة المنكرين للبعثة وهم طوائف الاولى من احالها اي حكم باستحالتها
لذاتها الثانية من جوزها ولكن قال لا تخلو البعثة عن التكليف باوامر ونواهي وانه اي التكليف ممتنع فيمتنع البعثة لانتفاء
لازمها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة
من قال بامتناع المعجزة لان خرق العادة ممتنع عقلا ولا تتصور النبوة بدونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة
لكن منع دلالتها على صدق مدعي النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيده العلم بصدقه
ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها انما يكون بالتواتر وهو لا يفيد العلم بصدقه اصلا
بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة من اعترف بامكان البعثة وارتفاع الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف
المنكرة لها الاولى منها وهي من قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول ان المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له
ارسلتك فبلغ عني هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي
الثاني ان من يلقي اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال الالقاء وليس الامر كذلك اتفاقا فتم
به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكلم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات
كلام الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وما يجوز عليه وما لا يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بغاية
النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر
بزمان معين كيوم او سنة بل هو يختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز
له ان يستمهل لتحصيل النظر وله دعوى عدم العلم في اي زمان كان وحينئذ يلزم افحام النبي فيبطل البعثة عنا والا اي وان لم يجز
له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور
محال لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه والجواب الوجه الاول ان المرسل ينصب دليلا
يعلم به الرسول ان القائل له ارسلتك هو الله دون الجن بان يظهر الآيات والمعجزات تقاصر عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدة

ذلك العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل وانه القائل بهذا يعلم الجواب عن الثاني فكان يقال جاز ان يكون الملقي جسمانيا او
يخلق الله روسه في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في التعديل والتجويز فلا يجب الامهال
لانا قد بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من
النظر ثبت الشرع واستقر ووجب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان
العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه واليه الاشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة
فالقائلون باصلهم في التحسين والتقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال
فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان القائلين بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم
الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما هو الا كمن يقول لولده بين يديك سبع
ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلكه الى ان اشاهد السبع والمهلك ليس ذلك القول من الولد مستحسنا
في نظر العقلاء ولو هلك لم يكن ملوما مذموما ومن منع ذلك ليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام
عن اصلهم ايضا الطائفة الثالثة من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فائدتها التي لا تخلو عنها وايضا لا تخلو عن التكليف باتفاق
واجماع من القائلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تقرر
من ان فعل العبد واقع بقدرة الله لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل
اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع منه فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني يكون ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما
والتكليف ح اي حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا الزم
عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله تع منزه عنه الثالث ان التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح
او لغرض يعود الى الله وهو قبيح لانه تع منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو
منتف بالاجماع او نفع وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه يخالف المعقول فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك
والا عذبتك ابد الاباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين
معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح الرابع التكليف بايقاع الفعل
اما مع وجود الفعل ولا فائدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا قبيحا وكذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل
مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل وانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل ح اذ لا يمكن وجود الشيء
حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطل عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه ولا ان اي لا يقول
بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف
كذلك من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو

لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية يشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من
الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الفائت وهو النظر فيما ذكر تربى اي
تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال فيها من ان قدرة العبد
وان كانت غير مؤثرة الا ان لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون التكليف بما لا يطاق بالكلية
وجواب الثاني ان يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية تربى كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله مع اجتنابه تع وهو انه لو قيل ان
التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الافعال واما عقابه ابدا
فليس لانه لم يحصل منفعة بل لانه لم يمتثل لامر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يتخلف بذلك الامر فايدة النفع والمعارضة
بمضرة الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل
كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بايجاد الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان لو كان الفعل حاصلا بتحصيل
سابق على التحصيل الذي هو متلبس به وما ذكر من انه لا فائدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا اوجب الغرض في افعاله وهو باطل وجواب
الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال
لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم
في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو الاحداث
مما لا شك فيه فما هو جوابكم في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة الله وصفاته وافعاله
اجل اغراض التكليف بل هو الثمرة الكبرى منها وسائر التكاليف معينة عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات
عن المشوشات التي تربى شغلها على شغل التكاليف الطائفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف
فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم عليه فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم فقط ومن
الصابئة من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهؤلاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن
ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه لان الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال اي احتمال المضرة
بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة الموهومة والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ان الشرع المستفاد من البعثة فايدته
تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان ما تقصر عنه العقل ابتداء فان القائلين بحكم العقل لا ينكرون
ان من الافعال ما لا يحكم العقل فيه بشيء كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الافعال وذلك اي النبي
الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبائعها وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيه اي في ذلك الدهر
الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها اي استكمال مدة التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية

في تلك المدة ما يكون مهلكا ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطيل الصنائع الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فاذا تعلموه من الطبيب خففت المؤنة واستفادوه وسلموا من تلك المضار ولا نعال في امكان معرفة اي معرفة ما ذكر غنى عن الطبيب فكذا الاعمال في امكان معرفة التكاليف واحوال الافعال بتأمل العقل فيها غني عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم الا من جهته بخلاف الطبيب فيمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنيا عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج الى واضع متميز عن بني نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطائفة الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما ودهنا واواني البيت رجالا كملا وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في ان اعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل ولا يكون ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة بالنبوة وغيرها اذ لو جاز ان يكون الاتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا مماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي تقاضاه غير الذي كان عليه دينك الى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادة ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما بينهما ومن اعدامها الذي نقول نحن به والجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في نفسها وذلك كما في المحسوسات فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين تامع فرض عدمه بدلا مع الجزم به جزما مطابقا للواقع ثانيا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به بشهادة موثوق بها والعادة احد طرق العلم كالحس فجاز ان نجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة لولي عادة مستمرة يوجد في كل عصر واوان فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره او فلا يكون خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطائفة الخامسة من قال ظهور المعجزة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمال الاول كونه من فعله لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجز فعلا له مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه جماعة فيجوز ان يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعض اخر او لمزاج خاص في بدنه هو اقوى من امزجة اوراد يتقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية او لكونه ساحرا ماهرا باسباب السحر وقد اجمعنا على حقيقته اي على كون السحر مؤثرا في امور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة كقصة لبيد بن الاعصم مع النبي عم ومن انكره من المعتزلة فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه واجماع الامة ايضا اذ ما من عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالف الا وكان الناس يتفاوضون فيه في امر السحر وتاثيره حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم يجب قتله وقال اخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا كذا ذكره الامدي والطلسم اخص منه بمعرفة يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لانكار

الطلسمات

الطلسمات الغريبة التي يؤثر بها اثارا غريبة فيجوز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في مثله عصره وقالوا الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك لان القوى السماوية اسباب لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها فاذا علم السعداء الفاعل فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور اثار مخصوصة غريبة او لخاصية بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص يتبع اثارا عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى سقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الحاصل الذي ظهر على يد المدعي بالخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من المركب دون غيره الثالث من تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملائكة فانها قادرة على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس واما عصمة الملائكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها منها او الشياطين فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية وانظارها الحادثة من الحركات الفلكية وسواء يدعي النبوة قد احاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من السنين وتستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزا لنفسه فلا يكون دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون دلالة على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقا منه للمدعي اذ لا غرض في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين التصديق لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي الغرض منه غير التصديق كابتلاء اي ابتلاء تصديقه ليتميز عنه بالاجتهاد فيتشابه لك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها يوهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق فيها فيستحق بها الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي اخر موجود في جانب اخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عم قبل بعثته وكالنور الذي كان في جبين ابائه الى ان نسخ لا يلزم من تصديق الله اياه صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله وهو علم ذلك عقلا اذ دليل لا يتم عندكم منه شيء ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الاقطار او لعله اي لعل القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا بالمعارضة في ابتداء امره وخافوا اخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون اليه في تقويم معيشتهم عنه اي عن المدعي ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس كالخلفاء وطمسوا اثاره حتى انمحى بالكلية ومنع قيام ناظره الاحتمالات التاسع لا نسلم انه اي الخارق الذي سميت معجزة دالة على الصدق والجواب الاجمالي ما قررناه تحريره اي قررناه مرارا ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من ان التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون الا فعلا لله تعالى لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كفلق البحر واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة

والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس في كونه معه اي مع ادعاء النبوة والتحدي ح فلا بد من امور ثلثة ان لا تخلقه الله تعالى على يده وان يعجز غيره
على معارضته او لا تخلق فما العلم بصدقه والا كان تصديقا للكاذب وانه ممتنع على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا فاعل الا الله
فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث انا نلتزم تجويز الكرامة فلا اشكال علينا ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاد ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة
على يد الاولياء درجة المعجزة وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد الولي ايقاعها لم يقع بل نوعها الله تعالى فقط وقال القاضي
تجوز الكرامة اذا لم يقع على طريق التعظيم والجلالة لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك تمتاز الكرامة عن المعجزة بانها تقع مع دعوى الولاية
دون النبوة وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا شبهة احديهما بالاخرى وعن الرابع فانا لا نقول بالغرض اي لا نقول
بان خلق المعجزة لغرض التصديق لان افعاله تعالى عندنا غير معللة بالاغراض بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديقه فانه جارية
كما ان حمرة الخجل يعقبها العلم الضروري بحصول الخجل له مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر
واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجل له وعن الخامس
قد مر في مسئلة الكلام من موقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وعن السادس ان ذا الذي يدعي النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة
وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بلا توان
الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم في انفسهم واموالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي
عن المعارضة في مثل هذا الامر الخطير الذي لا ينجذب له احد ولا يتوجه لحو الانسان بالمعارضة اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح اي حين اذ كان
الامر كما ذكرنا فلا لانه من جهة الصرفة واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على تلك الامور كان صرفها عنه امرا خارقا للعادة دالا على صدق
المدعي وان كان ما اتي به مقدور البشر وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهار ما ادى به
يتم المقصود واحتمال المانع في البعض من بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع اي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء
بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت
الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه
لا يفيد العلم لوجوه الاول ان التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني
ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة الثمانية للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصر
اي العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين عددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا تفيد اي
لا يفيد العلم قطعا كالاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا تفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ للمساواة كل منها لما قبله في عدم
الافادة الثالث لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا بيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع
المخبرين اتفاقا وسكم بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب اي للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا هو مع ما سبق
لانه قد انقضى فعدا افاد خبر الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغا ما بلغت ولا سبيل الى العلم اي بالشرط المذكور

عليهم

الرواة

وادا

ص حتى اذا حصل العلم به

٢٥٢

واذا لم يعلم شرط افادة العلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به ثم علم انه متواتر
فلا يعلم كونه متواترا الا بعد حصول العلم به فاثبات العلم اي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح والجواب عن الاول منع مساواة حكم الكل
من حيث هو كل لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده اي عند التواتر
عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا تتساوى طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم
كيف وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة
اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى يساويهم في العدد وكذا يحصل العلم لسامع من عدد ولا يحصل لسامع
اخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث ما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله تعالى بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون
الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة
قد لا يجامع المسبب بل يكون متقدما عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء اخر وهذا الوجه
يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوى ذلك الظن بالثاني والثالث
وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون
المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل
بالتواتر والعلم بحصول شرطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظ لان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط واذا نه
العلم الضروري بتواتر الاخبار عنه لا شبهة فيه اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر وليس
يعتبر معه ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على شيء بكون اخباره متواترة
مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا
لا نظري متدبر الطائفة السابعة من عرف امكان البعثة ومنع وقوعها قالوا اتفقنا الشرائع التي اتي بها مدعوا الرسالة فوجدناها مشتملة على
ما لا يوافق العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوانات وايلامها بالمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من
الملاذ التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة لله سبحانه وفيه مضار للعباد فيكون مخالفا للحكمة وتكليف الافعال الشاقة لطي الفيافي و
كزيارة بعض المواضع والوقوف ببعضها والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف
الراس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وكحرمة اخذ الفضل
في صفقة وجوازه في صفقتين كما نبيع مد عجوة جيدة بمدين من عجوة رديئة فانه ربا حرام وان باعها بدرهم ثم اشترى به مدين من الردية
كان حلالا بلا شبهة مع استوائهما اي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب
الغرض في افعال الله تعالى فغايته اي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك
مصلحة استاثر الله تعالى بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الابية وتذليلا لها اي تصرف عقلها الناقصة فيها ففيه الحكمة وزيادة

فعلمنا انها السبب عند الله ولا نطلع هناك بعينه وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة ح

اسلما في التعرض للثواب والعقاب يعني ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال
حكم مولاه وسيده وكان عند ثباتها ذات قوة ورسوخ في العلم وربما صارت بسبب ذلك محجة نفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم
حكمته كان انقيادها امتثالا لمجرد ذلك وانكسر سورتها واعجابها الناشئ لها فيما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في
التكليف فان النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلو تلك الصور
عن الحكمة والمصلحة المعتد بها المعلومة المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلعم وفيه مسالك المسلك الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة و
ظهر المعجزة على يده اما الاولى فمتواترة تواترا الحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثانية فلمعجزة القرآن وغيره الكلام
القرآن وكونه معجزا انه تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر بحيث لم يبق فيه شبهة وايات التحدي كثيرة كقوله تعالى فاتوا
بحديث مثله وقوله فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض لتواتر لانه مما تتوافر الدواعي
الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فقد
مر فيما سبق من بيان صفة المعجزة وشرائطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا وجوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبهة التي اوردها
منكرو البعثة يمكن ايرادها هاهنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها فلنتكلم الان في وجه اعجازه وفي
القادحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التاليف الغريب والاسلوب
العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه اي في اوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها وفواصله اي اواخر الاي التي
هي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في القرآن على وجه لم يعهد مثله في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه
بعض المعتزلة وقيل وجه اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصر عنها درجات بلاغتهم وعليه
الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرائع اي المعجب لخلوصه عن معايب
المفردات وتاليفها واشتماله على مناسبتها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي اورد فيه الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان
والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ ومراتب البلاغة متناهية اختلفوا فيه والحق
ان الموجودة منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في
اللغة متناه دون الممكن منها فانها غير متناهية اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة واشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى في
البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة بصناعة الكلام واما كونه في الدرجة العالية الغير المعتادة
وبهذا القدر يحصل الاعجاز ولا حاجة في اثبات اعجازه الى بيان انه العالية القصوى فيهما اي في المراتب من البلاغة فلان اي اما كونه في الدرجة العالية
الخارجة عن العادة فثابت لان من تتبع القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل ومن ضروب التاكيد
وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل
اللائق بالمقام وتعريه اي خلوه عن اللفظ الغث اي الركيك والشاذ الخارج عن القياس والنادر القليل في الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغة

المقصد الرابع

الذي هو مطلوبنا هاهنا

بحيث

بحيث اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا ترى المتصفح اي للقرآن ورا كثيره من فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا
وجده فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل على جملتها اي نادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة من العرب العرباء
وان استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه الا بنوع او نوعين منها اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اي غير ذلك النوع لم
يواته اي لم يوافقه ولم يتأت له قال الامدي ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستيثار
نوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن يحتوي عليها كلها ومن كان عارفا بالعربية اي العرب
وفنون بلاغتها كان عارفا باعجاز القرآن المتفرع على بلاغته وقال القاضي لنا فلا اي سواء في وجه اعجازه مجموع الامرين اي النظم الغريب وكونه في الدرجة
العالية من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث والتسع
وقد وقع كما اخبر به وذلك كثير يعلم بتتبع القرآن واخباره عن الامور المستقبلة الكائنة على وفقها وقيل وجه اعجازه عدم اختلافه وتناقضه
مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان
العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام
من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر الاسباب الداعية في حقهم
كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان سلبهم
العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه
تع سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة عليها الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز يجب ان يكون بينا لمن
يستدل به عليه بحيث لا يلتبس واختلافكم فيه اي في وجه الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم
من الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا للاعجاز وايضا فقد حكى مسيلمة على وزنه واسلوبه
ومن حماقاته قوله الفيل وما ادريك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ خطبة للخطباء وابلغ
قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدي بها وبمثلها وهو قوله فاتوا
بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بما يقابل به زعم ان الافصح معارضها الذي قيس اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على
صدق الدعوى من ظهور التفاوت بين ما يعارض به الى حد ينتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه حتما الوجه الثاني ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن
حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين ليست من القرآن مع انها اشهر سورة ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت به عن غير القرآن
فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالاية والايتين لم يضعوها
في المصحف الا ببينة ويمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة
ولا الى بينة او يمين الوجه الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين تقف عنده ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من
فائق فيها فاق اقرانه وان وصل الى مرتبة من تلك المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يكون سبحانه فوقه في عصر اخر فلعل محمدا كان افصح اهل

اي غير ص

عنه فانى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه فى صناعة من الصناعات فى عصر من الاعصار معجزا او هو مردود
البطلان واما مذهب القاضى فلان ضم عجز المجز الى مثله لا يصيره معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جائز كرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا
بلا خرق عادة فكما فى المرة والمرتين لا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا للعادة فيصير معجزا او دراسة اى دراسة التكرر الى حد الاخبار
عن مصوطة بعد ومعين فكيف يعلم بلوغ القران فى الاخبار بالغيب بهذه الاعجاز الثانى انه يقع لكل الاخبار بمكررا من المنجمين والكهنة كما دل
عليه التسامع والتجربة وليس بمعجز اتفاقا الثالث انه يلزم ان لا يكون ما خلا عنه اى عن الاخبار بالغيب من القران معجزا فيخرج اكثر القران
عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه
الشعر وفى القران ما هو شعر نحو قوله تعالى وشق اسه لحعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب
على وزن فعولن فعولن فعولن فعل ومنه قوله واملى لهم ان كيدى متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين
فانه اذا اشبع كسرة الميم فى ويخزهم وفتحة النون فى مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما اى وفى القران ما هو الشعر لا سيما اذا اقتصر فيه
بعد فانه يوجد فيه شئ كثير على وزن بحور الاشعار الثانى ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقال ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب
مبين ولا شك انه لا يشتمل القران على اكثر العلوم من المسائل الاصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون
كلامه هذا مطابقا للواقع الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن كقوله ان هذان لساحران قال عثمان رضه حين عرض عليه المصحف
ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظى بلا فائدة كما فى سورة الرحمن وفيه تكرار معنوى كقصة موسى وعيسى كرر ذلك وفيه ايضاح الواضح بكلمة تلك عشرة
كاملة واى خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف حيث قال ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومن الاحتجاج
بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا وانا قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اى الاختلاف اما فى
اللفظ او المعنى والاول اما مبدل اللفظ او الترتيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما مبدل اللفظ فمثل كالعهن المنفوش بدل كالصوف المنفوش
ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل وكانت كالحجارة بدل فهى كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما
ما مبدل الترتيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبى اولى بالمؤمنين من انفسهم
وازواجه امهاتهم وهو اب لهم فهذه القراءة زيادة وفى المشهور نقصان وكذا الحال فى قوله تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف فى المعنى
فنحو ربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضى ورفع الرب والاول دعاء والثانى
خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك بالخطاب وفتح الباء الاول استخبار عن حال الرب والثانى عن حال عيسى عم السادس
انه يوجد عدم الاختلاف فى كثير من الخطب بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف وبلغ ذلك كل
الظهور فى مقدار اكثر سورة يتحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خال عن الاختلاف
بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للاعجاز واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القران معجز وعلى
ان هذا القول يكون المعجز هو الصرفة لا القران الثانى انه لو قال انا اقوم وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام

من م ن

باد ی ن

قال قيم ن

الواضح فنيه

والذلة: بدل الذلة والمسكنة م

اذ انى ظ

فهذه المقالة خارقة لا جماع المسلمين السابقين على ان القران معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم دالة على صدقه الثانى انهم لو سلبوا القدرة كما قاله
الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم ولتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق العادة بالتحدث لخوارق العادات لكنه لم يتواتر لجريان
قطعا فان قيل علموا ذلك ولم يظهروه لئلا تصير حجة عليهم بلحجة لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته
فلا يتصور منهم ح اظهار ما علموه فى انفسهم فلما ان كان ذلك اى سلب القدرة عنهم موجبا للتصديق اخفاه قطعيا امتنع عادة تواطؤ
الخلق الكثير على مكابرته والاعراض بالكلية عن مقتضاه وان لم يكن موجبا للتصديق بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلا لتناطقوا به وحملوه عليه
وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يليق منهم باظهاره ضير ودرية حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا
ح تعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القران الصادر عنهم قبل التحدى به بل قبل نزوله فانهم لم يتحدوا بانشاء مثله بل لاتيان به فلم يعد الصرفة
الواقعة بعد التحدى ان يعارضوا القران بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة فى كون القران معجزا السبب الاختلاف فى وجه اعجازه
ان تقول قولهم اختلافكم فى وجه اعجازه دليل الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع فى احاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء فى انه اى مجموع القران
بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب واشتماله على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر فى وجه الاعجاز معجز وانما وقع الخلاف
فى وجهه لاختلاف الانظار ومبلغ اصحابها من العلم وليس ذلم يكن معجزا بالنظر الى احد شعاه بعينه يلزم ان لا يكون معجز الجملة منها ولا لجملة منها بل
ولا لواحد منها لا بعينه لجواز اختلاف الاحكام فى هذه الامور الاربعة وكان من بليغ يقدر على النظم والنثر ولا يقدر على الاخر ولا يلزم من
القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما يثبت لكل واحد يثبت للكل من هو كل ولا لجملة من الافراد المتعددة كعشرة مثلا وكذلك قد يختلف
حكم الواحد مطلقا ومعا فان الاول قد يكون مبعثر الثبوت دون الثانى ح هذا الذى ذكرناه وانما الاعجاز انه معجز فبلاغته واما الشبهة القادحة
فى ذلك فالجواب عن الاول ان الفرق كان بينا لمن يتحدى من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وغيرهم عجز عن ذلك لقصوره فى صناعة البلاغة
والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة فى ذلك لثبوت الاعجاز بمجرد عجزا ولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة وقصيدة
جور وعدول عن سواء السبيل لان التحدى بها انما يكون عما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما اضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى
على ذى مسكة من الانصاف وايضا فيكفينا فى اثبات النبوة كون القران بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن المغيرة بعد
طول تحاوله للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الاحاد لا
تعارض القاطع يريد ان اختلاف الصحابة فى بعض سور القران مروى بالاحاد المفيدة للظن ومجموع القران منقول بالتواتر المفيد لليقين الذى يضمحل الظن فى
مقابلته فتلك الاحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا فى نزوله على محمد عم ولا فى بلوغه فى البلاغة حد الاعجاز بل فى
مجرد كونه من القران وذلك لا يضر فيما نحن بصدده واما التسمية فالخلاف فيها متحقق بلا شبهة لا فى انه اية وفى كونها اية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعى
او من الفاتحة فقط او فى ان اثباتها فى كتبت للتيمن كما هو القول القديم او كونها اية فردة انزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اشاره الحنفية لا فى كونها من
القران فى اوايل السور لا اختلاف فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم عند جمع القران فيما يأتى به الواحد منهم اية او آيتين انما
هو فى موضعه من القران وفى التقديم والتأخير فيما بينه وبين الايات الاخر لا فى كونه من القران وذلك لان القران كله منقول بالتواتر منه

بدل حيثيه

فلهم ن

حيث

معوم ن

علم ن

فان النبي كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعة فيما اتى به الواحد كان مستفيضا كونه من القران وطلب البينة والتحليف انما كان لاجل الترتيب
فلا اشكال هذا كما صح نقول ايضا ان الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اي العلم بكونه من القران هو المدعى ولا علينا ان نثبت
ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن فلنا ان نختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القران بالاحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يقدح فيما نحن
بصدده عدم انحصار الآية والآيتين فان المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة تمامها او اقلها ثلث آيات والجواب عن الرابعة
ان المعجزة تظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه اي في ذلك الجنس على الحد المعتاد
الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا شاهدوا ما هو خارج عن حد هذه الصناعة علم انه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم
معجزة النبي ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من جنسها او كانوا متناهين فيها لامكنهم ان يأتوا بمثلها وذلك كالسحر
في زمن موسى عم فانه كان غالبا على اهله وكانوا فيه ملكوا ذروة سنامه ولما علم السحرة الكاملون فيه ان حد السحر تخييل وتمويه لما لا ثبوت له
ثم رأوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا افكوه اي قلبوه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج
من السحر وطوق البشر بل هو معجز من عند الله فآمنوا به واما فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة ظن انه كبيرهم الذي علمهم السحر وكذا الطب
في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا فيه متوافقين ومعلمهم الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس من الصناعة الطبية بل
هو من عند الله فكذا البلاغة قد بلغت في عهد الرسول عم الى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة
تحديا بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك فلما اتى النبي عم من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم
من كثرة المنازعة والتشاجر وانكار نبوته حتى ان منهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح نبوة النبي عم عنده ومنهم من اسلم على كره منه
للاسلام مظهرا للصغار اي الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة لعنه الله بقوله
والزارعات زرعا والحاصدات حصدا والطاحنات طحنا فالآكلات اكلا ومنهم من لم يلتفت الى ... والعدول الى المحاربة والقتال وتعريض
النفس والمال والاهل للهلاك والهلاك ... جواب لما ... اي لما اتى بما عجز عنه البلغاء قاطبة وافر ... اجله تحصيله علم ان ذلك من
عند الله قطعا سلمنا ان القران ليس معجزا لبلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وجواب الشبهة الاولى ان يقال حد المعجز ...
الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل هو معلوم يقضي به العادة وهو ان يكون كثيرة خارجة عن المعتاد والمتعارف فيما بين اهل العرف
ولا شك انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القران ذلك المبلغ الخارق ولسنا الان نفصله اذ يكفينا العلم به اجمالا ... عاد كرناه في
جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الاخريين اما عن الثانية فان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك واخبارهم عن الكسوف
والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب واما عن الثالثة فان يقال يكفينا في اثبات النبوة
اشتمال القران على ما هو خارق للعادة ولا يضر اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس معجزا عند القائل سلمنا انه لا اعجاز في الاخبار
بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجزة ما اشتمل عليه من عدم الاختلاف واما الشبهة المورودة عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القران ليس بوزن الشعر
يصير اليه بتغيير من اشباع او زيادة او نقصان واذا غير شيء من ذلك خرج عن اسلوب القران ثم ان الشعر ما قصد وزنه ...

وافاد رويه وما ذكروه من القران وان فرض كونه موزونا بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعرا الا ترى ان ما يقع من ذلك الوزن في كلام
البلغاء اتفاقا اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا ولو قال لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا
القدر الموزون الصادر عنه شاعرا ولا كلامه شعرا ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآية هو
اللوح المحفوظ فلا اشكال او المراد القران لكن اريد بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه في امر الدين اذ القران مشتمل على جميع اصوله وعن
الثالثة ان للتكرار فوائد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات
مختلفة في الايجاز والاطناب وهو من اقصى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد تشتمل على امور كثيرة فيذكر تارة ويقصد بها بعض تلك الامور
قصدا وبعضها تبعا ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لساحران فقيل انه غلط من الكاتب فلم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب
المصحف قد غلط في كتابته بالالف وقيل ابقاء الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة بلحارث من العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في
المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف على ما ذكر بل هو مخصوص بهذا اي بلفظ هذا فانه
زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين حيث زيد فيه النون على لفظ الذي ثم ابقي الياء على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه
خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل ضمير الشان مقدر ههنا اي انه واللام تكون داخلة في الخبر ولا باس
اذ هي تدخل خبر المبتدأ وان كان قليلا الى غير ذلك مما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى نعم وحال اللام كما مر وقول عثمان
ان فيه لحنا اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل القصة واما قوله تلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو توهما بعيدا جدا مثل ان
على بمعنى او كان المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة انا نقل
احاد انفرد ولانه مما يتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل تواترا وما نقل منه متواترا فهو مما قال الرسول عم انزل القران على سبعة احرف كلها
كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي او المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحا في اعجازه بل هو ايضا من صفات كماله وعن الخامسة ان المراد
بالاختلاف المنفي عن القران هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون بعضه واصلا حد البلاغة وبعضه قاصرا عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ البلغاء
لا يخلو عن غث وسمين وركيك ومتين عادة والقران مع طوله خال عن امثال ذلك لما هو جميع اجزائه بصفة البلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه
في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القران اذ كان من عند غير الله واعلم ان الشبهة
الثالثة هي اشتمال القران على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار لا فائدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظا ومعنى
على ما مر في تقرير الشبهة فتامل واما المعارضة فنقول بان الاعجاز ليس ... على البعض لكن ... او كون القران معجزا وانما كان يحصل المطاعن في اثبات الرسالة
بالمعجزة اذ كل منهما معجز خارق للعادة الكلام في سائر المعجزات اي ما سوى القران وهي انواع الاول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة
وانشق القمر وهو متواتر فقد رواه جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا انشق القمر شقتين ... كان الجبل بينهما وكان ذلك في ...
التحدي فيكون معجزا النوع الثاني كلام الجمادات قال انس كنا عند رسول الله فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم
في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم يسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر انه ادرك جماعة من الصحابة منهم جابر انه مرض

حين مام

رسول الله فاتاه جبرئيل عم بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حتى اكل النبي عم منه ولما دعى للعباس واهل بيته
اشكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي منه عم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله فقال
تقاربوا فزحف بعضهم على بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فسترهم من النار كستري اياهم فقالت اسكفة الباب
وحيطان البيت امين امين ولما طلب الاعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبي في سفر فاقبل اعرابي فلما دنى قال له النبي عم
اين تريد قال الى اهلي ثم قال له هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي
هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض اي تشقها حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة
ورجعت الى منبتها وامن الاعرابي وكلام الذراع المسمومة مشهور والنبي عم قد نعى عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت
سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل مات بعض اصحابه بذلك السم او بتلك النوع الثالث كلام الحيوانات
العجم شهد له الذئب بالنبوة فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب الذئب الى شاة فاخذها فحال الراعي بين الذئب
والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب يكلمني بكلام الناس
فقال الذئب الا اخبرك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عم فاخبره بذلك فقال صدق
ان من اشراط الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة رض هذا المعنى بعبارة اخرى الظبية التي ربطها الاعرابي سالته الاطلاق لترضع صغيرها
وضمنت الرجوع فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عم كان يمشي على الصحراء فناداه مناد من يا رسول الله
فالتفت فاذا ظبية موثقة عند اعرابي نائم فقالت ادن مني يا رسول الله فقال حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل
فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال تفعلين ذلك قالت ان لم افعل ذلك فعذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت ورجعت
فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عم
وقعد فقال جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة فقالوا نعم فقال عم يا علي خذ حق الله من الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم
تقم فردوه الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني
ولا ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة في كتب السير كما اومانا اليها النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة التي كانت على شط الوادي
على ما مر فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس رض انه عم قال للاعرابي حين جاءه وقال بم اعرف انك رسول الله
ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاء ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور
وكان الجذع مال اليه حال حنينه فدخل تحت حركات الجمادات النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى انس
من ان ام سليم بعثت اني الى النبي عم فدعا جماعة زهاء ثمانين وقرا على النور ما شاء الله ان يقرا وكانوا يتناولون عليه حتى شبعوا والنور على حاله النوع
السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتي رسول الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو يتعاطى فوضع يده فيه ولم يدخل فادخل اصابعه

الاربع

الاربع ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشرب قال فلقد رايت الماء ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون
حتى رووا وروي ان عدد الواردين كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب منه ما ورد به القرآن ومنه ما نطق
الاحاديث الصحيح فمن ذلك اخباره بان زينب اول من يموت بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين
بعده الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا وعن قتل الحسن والحسين واخباره بهدم الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على ممالك الاكاسرة
الى غير ذلك من اخبارات التي ظهر صدقها ومن بحث عن هذا الجنس وجده اكثر الا يحصى ثم نقول كل واحد من هذه الحوادث المغايرة للعادات وان لم يتواتر
فالقدر المشترك بينها وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في اثبات النبوة المسلك الثاني من مسالك
اثبات نبوته عم وقد ارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلالة الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عم
لم يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان
غاية الفصاحة كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة
في نفاذ امره في الاموال والانفس لم يتغير عما كان عليه بل من اول عمره الى اخره على طريقة واحدة مرضية واخلاقه العظيمة فانه عم كان في غاية
على امته حتى خوطب بقوله تع فلعلك باخع نفسك على اثارهم وفي غاية السخاوة حتى خوطب بقوله ولا تبسطها
كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية الترفع واحكامه الحكمية التي وصلت في الكتب المعتبرة وادلة حججه
تحمل الاطال فانه عم لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشجاعته ولولا ثقته
بعصمة الله اياه من الناس كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على قدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز
الاستدلال اي وبانه لم يتلون حاله وقد يلوث به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من تتبعها علم ان كل واحد منها وان
كان لا يدل على نبوته لان امتياز شخص ما بمزيد فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء قطعا فاجتماع هذه الصفات
في ذاته عم من اعظم الدلائل على نبوته وعلى ما قررنا فلا يرد ما حكى من افاضل الحكماء من الاخلاق الحميدة التي جعلها الناس قدوة لاحوالهم الدينية والدنياوية
الاخروية المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء المتقدمين عليه عم عن نبوته في التورية والانجيل فان قيل ان زعمتم بحي صفته مفصلا اي في
العلامة البلدة العلامة وصفته كيت وكيت فقد علموا انه نبي فباطل لانا نجد التورية والانجيل خاليين عن ذكره مجملا فان سلم فلا يدل على النبوة
بل على ظهور انسان كامل فلا يجديكم نفعا او تقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص اخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد في اثبات
نبوته عم كما مر ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكملة وزيادة التقرير المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي انه عم ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا
حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات
كاليهود واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث كالنصارى اني بعثت من عند الله بالكتاب المنير
والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم بالايمان والعمل الصالح

المسلك الثاني

الجاحظ من المعتزلة وقد ادا نقضه ح

قال م

الثروة كثرة العدد من الناس والمال ص

تذكر ما م

المسلك الثالث

المسلك الرابع

للتكملة

فحصل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد وانوار
التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم
من طبيب يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عم في علاج القلوب المريضة وازالة ظلماتها اكمل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل
قال الامام في المطالب العالية وهذا طريق من باب برهان اللم فانا لما عرفنا حقيقة النبوة وبينا ان تلك الماهية لا تحصل لاحد كما حصلت له عم فيكون افضل
ممن عداه واما اثباتها بالمعجزة فمن برهان الان قال المص وهذا المسلك قريب من مسلك الحكماء اذ حاصله ان الناس في معاشهم ومعادهم يحتاجون
الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته خاصة قوم منهم احدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد
وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم وثانيهما اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتج اي اليهود المنكرون
بوجهين الاول ان نبوته تقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية بالاتفاق منكم لكن النسخ باطل لانه يدل اما على الجهل او البداء
وكلاهما محال على الله تع بيانه انه لا بد ان يكون الحكم الصادر عنه تع مشتملا على مصلحة للعباد لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو كان فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي
لا يعلم الله انها فنسخه فذلك هو الجهل وان كان يعلمها فلم يرد رعايتها واهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان يفعل والجواب انه لا
رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة وان وجبت رعاية المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فان المصالح
تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على مصلحة غاية وقت الزوال فيحدث
لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى ومرجحة لها متسعة الى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه بينا
اي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا ليس بمتحد اذ ذلك لاقوام اخرين وهذه لنا ولكن محل المحكوم عليه بهما على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال
مغاير لما يتعلق به الحكم المنسوخ ويجوز النسخ في الاحكام المتعلقة بافعال شخص واحد الثاني من وجهين ان موسى عم نص على نفي نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه
لكونه نبيا بالاتفاق وذلك ح لا يصح نبوة من يدعي نسخه وهو المط بيانه اي بيان انه نص على نفي نسخ دينه انه تواتر منه قوله تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض
واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يشار اليه النهي وايضا فانه اما ان يخبر
موسى فقد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا
لكونه من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي الى نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ممن يدعي نسخ دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه فيه اي في جواز نسخه
فلا بد ان يتواتر لتوفر الدواعي على نقله لكنه لم يتواتر اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق
يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم لا يساعد بصوره الى اوان النسخ اما بشريعة عيسى عم بالاتفاق بيننا والجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى ولو كان
كذلك اي متواترا كما زعمتم لاحتج به على محمد ولو احتج به عليه لنقل ذلك لكان احتجاجهم متواترا لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه
ابن الراوندي لليهود واما الرد بتجويز انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من بعد وانما لم ينقل ذلك تواترا اما لقلة الدواعي
منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين في بعض الطبقات المتقدمة كثيرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل القليل
لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافنى الاسند منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة

بشريعتنا ما

لكونه م

واشاعتها نسخ

او بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم م

من م

والمعجزات الباهرة وجب عليهم ان يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه
الرسالة المقصد الخامس في عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم

المقصد الخامس

فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلائق اذ لو جاز عليهم التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وفي جواز صدوره
اي صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام
فلو جاز تخلف في ذلك لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت
على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لها واما
سائر الذنوب يعني ما به سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك
غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تع انه يكفر بعد نبوته وجوز
الشيعة اظهاره اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام حينئذ القاء للنفس في التهلكة وذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية
وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات بالتقية وقت البعثة والدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه او كثرة المخالفين وايضا ما ذكروه منقوض بدعوة ابرهيم و
موسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر او صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام اربعة
وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكبائر اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه
سمعا قال القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع
الامة قبل ظهور المخالفين في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكبائر عنهم
عمدا يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم
وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا او على سبيل الخطاء في التاويل فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور
الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز صدور الصغيرة عنهم الا على سبيل السهو والخطاء في التاويل وهذا التجويز منهم انما هو فيما ليس من الصغائر الخسية كما ستعرفه
واما صدور الصغائر سهوا فهو جائز اتفاقا فاتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة الا الصغائر الخسية وهي ما يلحق فاعلها بالارذال والسفلة والحكم عليه بالخسة ودناءة
الهمة كسرقة لقمة او حبة فانه لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام قال الجاحظ يجوز ان
يصدر عنهم غير الصغائر الخسية بشرط ان ينبهوا فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن مبشر وبه نقول نحن معاشر
الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال الجمهور اي اكثر اصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على
امتناع الكبيرة قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة يوجب النفرة
عمن ارتكبها وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا سواء لم يكن ذنبا لهم وكان كعهر الامهات اي كونهن
زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر الخسية دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا
ولا خطاء في التاويل بل هم مبرؤن عنها باسرها قبل الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر

عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب والاتباع اي اتباعهم في افعالهم
واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم الى
يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم حرام اجماعا
ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية وايضا لو اذنبوا لدخلوا تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله تعالى الا لعنة الله
على الظالمين وتحت قوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون وتحت قوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فيلزم كونهم موعدين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين
وكل ذلك باطل اجماعا الرابع ولكانوا اي بعد صدور الذنب عنهم اسوء حالا من عصاة الامة اذ يضاعف لهم اي للانبياء العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة
في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب لمقابلته اعظم النعمة المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي يا نساء النبي من يأت
منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ومن المعلوم ان النبوة اجل من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس
ولم ينالوا ايضا عهده تعالى لقوله لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة
فبطريق الاولى لان من لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان المذنب قد اغواه الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على
سبيل التصديق له لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابراهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه
من عبادنا المخلصين وقد رد على هذا بانه لا يدل على ان غيرهم لا يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه
الا فريقا من المؤمنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي ان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه بالطريق
الاولى فانهم بذلك احرى من سائر المؤمنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء لكانوا افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وتفضيل غير الانبياء
عليهم باطل بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه قسم المكلفين الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان و
ذلك لان المطيع من حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب ايضا منه لبطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون
مع ان الزهاد من آحاد الامة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك مما لا يشك في بطلانه التاسع قوله تعالى
في ابراهيم واسحق ويعقوب والانبياء الذين سيجيء عدهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات والجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من الافعال
والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهما يعني قوله المصطفين وقوله الاخيار يتناولان جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء فيجوز ان يقال
فلان من المصطفين الا في كذا ومن الاخيار الا في كذا فدل على انهم كانوا من المصطفين الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور الذنب عنهم لا يقال الاصطفاء
لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول
الضمير في قوله فمنهم راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره
من تصانيفه قال المصنف وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع انما يجب
فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا ونشترط في العصيان لانهما عنه ورد الشهادة مبني على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا

واما الزجر فانما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا معفو عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل والصحيح
المخالف الدالة على جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا قصص الانبياء التي نقلت في القرآن والاحاديث
او الآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب رده لان
نسبة الخطأ الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره للدلائل العصمة وما لم
نجد له محيصا حملناه على انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا تعمد اي لا منع لكونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر
الصادرة سهوا التسمية ذنبا في مثل قوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم كما في قصة آدم عليه السلام يعني
ان هذه الامور الثلاثة لا تنافي الحملين الاخيرين اذ لعل ذلك المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمتهم وعندهم الا ترى ان حسنات الابرار
سيئات المقربين فلذلك سمي ترك الاولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما او لان اي او لانهم قصدوا به هضما
لانفسهم وكسرا لها بما ارتكبت ثم ما يحتاج فيه الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرع كي يعفو عنهم ربها ومجوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة
في الجواب وتزداد له وجوه اخر وهو ان نقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل ما اجملناه مما استدل به المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه
تفصيلا فمنها اي من تلك المحمل قصة آدم عليه السلام وتعسفوا اي تكلفوا املا وافواههم في التمسك بها من ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فكان
العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية تؤكد ذلك لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين
الثاني قوله فتاب عليه ولن تكون التوبة الا عن الذنب لانها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث مخالفة النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي
عنه ذنب الرابع قوله تعالى فتكونا من الظالمين جعلهما الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله حكاية عنهما ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا و
ترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما ان الخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما مما كانا فيه
واستحقاق الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة قلنا في الجواب كيف يدعى انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا
ليبلغ الاحكام ومن اين كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة
كانت قبل النبوة ومن اين لو وقعت اي الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الطائفة الا اللعنة والحيرة في الضلال والجهل المفرط في الغواية وقد تمسكوا بذنب
اي ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة هي آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعلا له
شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما والضمير في له لله سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اي حان وقت حملها جاءها ابليس
في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما ارادت نقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف مما خوفتني به فاني لا استطيع القيام
فقال ارأيت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسمينه باسمي قالت نعم ثم انها حكت بالخبر لآدم فجعلا يدعوان الله تعالى لئن آتيتنا صالحا
اي ولدا سويا لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال سميه باسمي قالت ما اسمك قال عبد الحارث فكان اسمه الحارث فسمته عبد الحارث
ورضي آدم بذلك والجواب ان اكثر المفسرين على ان الخطاب في خلقكم لقريش وهم آل قصي والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها اي جعلها عربية
قرشية من جنسه لا انه خلقها منه واشركا بالله بتسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما

وعلى هذا فابليس المصرح جعلا لادم وحوا وان صح انه لادم وزوجه فان الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الاية الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى انه بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك الميل المبني على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى شركهما انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا له جعل اولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنها اي ومن تلك المحمل قصة ابراهيم عم واظهر ما يوهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق الكوكب هذا ربي وان كان ذلك عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب ان هذا لا يخفى انه اي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وتمييزه وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك النظر فلا اشكال ولا كذب لانه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولكن ان يقول انما قال ذلك على سبيل العرض كما في برهان الخلف ارشادا للصابئة اذ حاصل ما ذكره ان الكواكب لو كانت اربابا كما يزعمونه لزم ان يكون الرب متغيرا افلا وهو باطل الثاني من الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى فانه شك في قدرة الله على احياء الموتى كفر والجواب ان ذلك السؤال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الاية يصرح بانه طلبه لان في علم النفس من الطمانينة ما ليس في علم النفس فان للوهم بالوساوس من الوغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال انما سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة بالكيفية المفصلة اقوى وارسخ من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمانينة في اصل الاحياء والقدرة عليه وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يسمع نداءه بدعائه الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد انه هو وكيف يحمل الا به على امر او الشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا وما يتمسك به من قصة ابراهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير وقوله انه نظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم ليستدل بها على توحيده وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنها قصة موسى عم والتمسك بها من وجوه الاول قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتله لذلك القبطي بحق اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطا بل كان قتل عمد وعدوان لقوله هذا من عمل الشيطان وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذا وانا من الضالين والجواب انه كان قبل النبوة وايضا جاز ان يكون قتله خطا وما صدر عنه من اقواله محمول على التواضع وهضم النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فيكون اذنه ايضا حراما والجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما فانه مما يختلف فيه الشرائع بحسب الاوقات او علم موسى انهم يلقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك الاذن حراما مع قلة مبالاته بسحرهم او اراد اظهار معجزته في عصاه ويلقفها ما افكوه ولا نسلم ذلك الاظهار في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا ما انتم ملقون ان كنتم محقين كقوله فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له ذنب استحق به التاديب من موسى فقد اكل هو لما كونه الايذاء بلا استحقاق ذنب صدر عن موسى والجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال في تلك الواقعة فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي ان يعتقدوا انه يؤذيه وذلك لسوء ظنهم بموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان موسى لما راى جزع هرون واضطرابه للبلوى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب بان موسى عم لما غلب الهم واستيلاء الفكر اخذ براس اخيه لا على طريقة الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما ساوله من خير او شر قال الامدي لا يخفى بعد هذه الاقوال

ودفع

2 77

ودفع وجها عن مذاق العقل الرابع قوله اي قول موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا او شيئا نكرا اذ ذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطا وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا او لا كان موسى كاذبا قلنا اراد منكرا من حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بانها شيء منكر او اراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه يقول هذا شيء منكر وفعل الخضر عم لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنها قصة داود وهي انه طمع في امراة اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي اشتهرت به مختلقة اي مفتراة للحشوية اذ لا يليق ذلك اللوم الشنيع في اثناء مدح يعني ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايد اي القوة واراد القوة في الدين لان القوة في الدنيا كانت حاصلة للملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحا والقوة في الدين هي العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اي رجاع الى مرضاة الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها انه سخر له الجبال يسبحن معه بالعشي والاشراق وسخر له الطير محشورة كل له اواب فهل يجري انه سخر له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتي الحكمة وفصل الخطاب والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغي علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصراره على ما يستنكف عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اخيه في الزوج والمنكوحة ومدحه ايضا بعد قصة النعجة بانه جعله خليفة في الارض وهذا من اجل المراتب واذا كان الامر كذلك لم يصح ان تحمل هذه القصة على اشارة الى القصة المشهورة في حق داود بل تسور قوم قصده للايقاع به فلما رآه مستيقظا افزع اي اصابه الفزع منهم فخصمهم الملوك في القران وزعم انهم انما قصدوه لاجلها لا لسوء به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه اي اختبرناه في زمن اساءة الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة ولم يعاقبهم كان عادته في الحلم والاستغفار بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله عنهم وان يغفر لهم مبالغة في الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اي عفونا لاجل حرمته وتركه شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي اتى به اولئك المتسورون وقع لا حاجة الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المدح السابقة باوصاف الكمال قال الامام الرازي من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرناه ان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها اهل الحشو ومنها قصة سليمان عم والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله اذ عرض عليه بالعشي بعد الزوال الصافنات الجياد الاية فان ظاهره يدل على ان اشتغاله بتلك الصافنات الهاه عن ذكره حتى روي انه فوتت عنه صلوة العصر والجواب عنه لا دلالة فيه على فوات الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت حب الخير مبالغة في الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه واحب ان يحبه فذاك هو الكمال في المحبة وقوله عن ذكر ربي اي بسببه كما تعالى سماه عن النعمة اي لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اي امره بالاولى طلب الدين وذلك لان رباط الخيل كان مندوبا في دينهم كانت بامره كما في ديننا اذ هو مندوب اليه وقوله فطفق مسحا معناه مسح رؤسها واعناقها اكراما لها واظهار الشدة شغفه عليها لكونها من اعظم الاعوان في دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه طائفة حيث قالوا والمعنى انه عم جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اي يقطعها لما غضب عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما التصدق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة للفظ عليه كما في قوله وامسحوا برؤسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه لربما فهم منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يعلم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى الشمس بعض المحتملين يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ماله تعلق بها وهو العشي وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا دون الشمس وايضا هي اقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى انه امر باعدائها حتى توارت بالحجاب اي غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها لما مر الثاني التمسك بقوله تعالى ولقد فتنا سليمان قصة انه بلغ خبر ملك بحصن في جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته وكانت في غاية الجمال وكانت لا ترقا لها دمع حزنا على ابيها فامر سليمان الجن بان يعملوا

لها تمثالا على صورة ابيها فكسوته كسوتها وكانت تغدو وتروح اليها وتسجد له على عادتهن في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان
بايجاد الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف انك مفتون بذنبك فتب الى الله ثم خرج الى فلاة فقعد على الرماد تائبا الى الله تع والجواب ان هذه الحكاية
الحشوية التي يروونها الحشوية كتاب الله مبرأ عنها الثاني قال النبي عم في تفسير هذا الكلام قال سليمان لاطوفن الليلة على مائة امرأة تلد كل منهن ولدا يقاتل في سبيل الله
ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك المائة الا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان شاء الله لكان كما قال فالابتلاء
المذكور في الاية انما كانت لترك الاستثناء لا لترك العصمة وقيل ابتلاؤه بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كجسد بلا روح وقيل ولد له ولد
فقالت الشياطين ان عاش ولده ولم ننفك عن السخرة فتوجهت على قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يهلكه فامر السحاب ان يحمله وامر الريح ان يحمل اليه
غذاءه فمات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه فتنبه سليمان على خطائه حيث لم يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكي عنه في القران وهو قوله هب لي ملكا
لا ينبغي لاحد من بعدي فانه حسد ومكروه والجواب انه ليس حسدا بل معجز كل نبي انما كان من جنس ما يفتخر به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان سليمان هو الملك اي
المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزة له او اراد ان ملك الدنيا موروث اي ينتقل من اهل الى آخر فطلب من ربه بعد ما شفي من مرضه
الشديد ملك الدين الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي لا ينتقل عني الى غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك انما الاعراض عن
لذات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا
لا يمنع من خدمة المولى ومنها قصة يونس عليه السلام فانه ذهب مغاضبا وظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب بعد الشك في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب
والجواب لعل غضبه كان على قومه لكفرهم بالتمادي في العناد والمكابرة حتى قل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا اغضب بعد على اعدائه فلا يكون ذنبا فظن ان لن نقدر عليه
اي لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اي لنفسي بترك الاولى فاعترافه بالظلم هضم واعظام
لما صدر عنه مبالغة في التضرع ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد وتناول افضل الرتب ليس معناه ولا تكن مثله في ارتكاب الذنب ومنها قصته عم
والاحتجاج بها من وجوه الاول ووجدك ضالا فهدى لا شك ان الضال عاص والجواب انه قبل النبوة او اراد ضالا في امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم
وما غوى اذ المراد نفي الضلالة والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجب التوفيق بينهما بما ذكرنا الثاني ما روي انه عم لما اشتد عليه اعراض قومه عنه وتمنى ان يأتيه
من الله ما يقرب اليهم ويميل قلوبهم فانزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها فاتى بعد قوله افرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى
منها الشفاعة ترتجى فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر الهتنا باحسن الذكر فاتاه جبرئيل عم وقال له تلوت على الناس ما لم آته عليك فحزن النبي لذلك حزنا
شديدا وخاف من الله خوفا عظيما فنزل التسلية وما ارسلنا من قبلك من رسول الاية والجواب على تقدير حمل التمني على القراءة مواضع الالقاء الشيطان يعني ان الشيطان
قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن انه عم قرأها والا اي وان لم يكن من القائه بل كان النبي قرأها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس كذلك اجماعا
وايضا بما كان ما ذكر من العبارة قرانا وتكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي لايهام المشركين ان المراد الهتهم وعلى تقدير حمل التمني على تمني
ونعكره تمناه بوسوسة الشيطان وتكون المعنى ان النبي عم اذا تمنى شيئا وسوس اليه الشيطان ودعاه الى ما لا ينبغي ثم ان الله تع ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات
الى وسوسته وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا معنى قوله تلك الغرانيق الخ كان من القران واريد بالغرانيق
الاصنام لكنه استفهام انكار حذف منه اداته فالمعنى ان هذه الصور اثبت كما يدعونها ويرجون الشفاعة منها الثالث قصة زيد وزينب والجواب انه لو تى نكاح

زينب كان باذن الله تع لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم ازواج الادعياء وانما اخفى في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تع لما اراد ان
ينسخ ذلك التحريم اوحى اليه ان زيدا اذا طلق زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف انه ان طلقها لزمه التزوج بها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال
لزيد امسك عليك زوجك واخفى في نفسه ما اوحى اليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب فقيل له وتخشى الناس والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة
عمة النبي عم وطامعة في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الاية فانقادوا
كرها وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فتشزرت على زيد حتى اعنته فطلقها فتزوجها النبي بامر من الله بيانا للنسخ
وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة وما يقال انه احبها حين رآها فمما يجب صيانة النبي عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور والقائلين
بحسنها ابا منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان امره بامساكها امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال
لم تحرم على الزوج ولكن وجب على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه اليها وما يتفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها لا ان النزول عن الزوجة بطلب
لرضاه الله امر صعب لا يسعد له الا موفق وابتلاء النبي للمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي لا خفاء والتعرض للطعن من الاعداء الرابع ما كان لنبي
ان يكون له اسرى الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء مستفاد من هذه الاية فقبل نزولها لا تحريم
ومعنى الاية لولا كتاب من الله سبق الخ انه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب اخذكم هذا الفداء الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو لا يكون الا عن الذنب الجواب انه تلطف
في الخطاب على طريقة قولك ارأيت رحمك الله وغفر لك ولا يمكن اجراؤه على ظاهره الذي هو انه تع عفى عنه ثم عاتبه او هو تلطف قطعا واليه اشار بقوله والا فلا عتاب بعد
العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا فلعل ذلك العتاب لما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عم
اذن جماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة التبوك وترك الافضل في امور الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك الوزر هو الذنب
وانقاض الظهر يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على ما كان قد اقترفها قبل النبوة او هو ترك الاولى والانقاض محمول على استعظامه اياه او نقول انه قد جاء بمعنى
الثقل كقوله تع حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على الكفر والشرك به ولعدم استطاعته على تعليم الدين
فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ونحوه هذا التأويل قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك
وما تأخر وقوله استغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه
اذ يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احداهما متقدمة على الاخرى او انه ترك الاولى وتسميته بالذنب استعظام لصدوره عنه او نقول نسب اليه ذنب قومه فان رئيس
القوم قد نسب اليه ذنب قومه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تأخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة النبي واتباعه واما ما يقال
من ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك اي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذائهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك انما يأتي في المصادر المتعدية
والذنب ليس منها وايضا يأبى تعليق اضافة الذنب اليه بما لا يفعله ذوق سليم الثامن قوله تع عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى بما يليق بخلقه العظيم
ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار
في الزمان الاتي على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب انه امر بقصد التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة
كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا تستدعي تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا او المراد الترك

الخفي وسوال النفع الى الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى والمراد بالطاعة على سبيل التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القران على
اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الخطاب شرطية فلم
يوصف النبي عم بالشك بل فرض شكه كما يعرض الخ وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفايدة في الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته ومعرفته
نبوة سائر الانبياء معرفة انه اتى مثل ما اوتي الانبياء السالفون وانت خبير بان ما بين الفايدتين انما تترتب على الرجوع اسنادا والمذكور في الاية سوال الرجوع على
تقدير الشك قال المص واعلم انا انما طولنا في مثل هذا التعليم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في صدور الكباير عنهم وتعمدهم الصغاير لا قاطع فيها كما نبه عليه بقوله سابقا
وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع وعصمتهم عن الكفر سهوا والصغيرة عمدا ليست بقوية واما ما ادعاه فاجاب عن دلالة المتبينين منهما مع قيام الاحتمال العقلي لو ترك
بعضه وسوال الصدور عنهم لم يلزم منه تح لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا الخاتمة ان شرح ذلك لا سعة الامكان
ولا يجوز على الانبياء باطلاق اللسان المقصد السادس في حقيقة العصمة اوسابها عن التصديق بوجودها لان المانعة الجسمية متوقف على العلة وهي
عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالايجاب واعتبار
استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية والداعي الى الطاعة و
وتتاكد وتترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او عمدا عند
من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج وقال قوم
العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بترك اي بترك
الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار وايضا فالاجماع منعقد على انهم اي الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون عليه ولو
كان الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس
فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما صدر عن سائر البشر المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللنافي وجهان
الاول ما حكي عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة اذ فيه [illegible] بذكر ما يكرهه
ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا انهم قالوا ما قالوه من نسبة الافساد والسفك رجما بالظن ولا يليق بحكمه مع ارادته اعزاز بني ادم ان يطلع على عيوبهم و
اتباع الظن في مثله غير جائز اتفاقا لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ان ابليس عاص بترك السجود حتى صار
مطرودا ملعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم امر لهم ولو لا انه منهم لما استحق اللوم
ولما قيل له ما منعك ان تسجد قدام تكبر والجواب عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على الله في خلقهم ولا غيبة واظهار مثالب المغتاب وذلك
انما يتصور فيمن لا يعلمه والله تعالى عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هنا وكذلك لا تزكية اظهار مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله تعالى ولا رجم بالظن فقد علموا
ذلك بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بعد ما كفروا انهم ذلك من اللوح والجواب عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وقد صح
الاستثناء وتناوله الامر للعلة اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق الاسم كما عرف في موضعه او لكون طائفة من الملائكة مسماين بالجن على ما قيل فلا يكون كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة
خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه كما يتبادر من نظم الاية يأباه اي يأبى

المقصد السادس

المقصد السابع

كونه من الملائكة لان طبيعة الملك لا تقتضي المعصية او يأبى كونه من الجن استثناء الطائفة من الملائكة وللمثبت الايات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون لا حصول الفتور في التسبيح وقوله يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون
ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك الاستدلال بتلك الايات اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان جميعهم مبرؤون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة
ولا قاطع فيه اي في هذا البحث لا نفيا ولا اثباتا بل ادلة الطرفين ظنية وان الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئا المقصد الثامن في
تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة
واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة واقسام الافضل
للمفضول مما لا تقبله العقول واذا كان ادم افضل منهم كان غيره من الانبياء كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود تقع على الخالق فلعلهم لم يكن سجودا تعظيم له
اذ يجوز ان يكون سجودهم له وادم كان كالقبلة لهم او على تقدير كونه لادم جاز ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع و
الخدمة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة ايضا جاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم
في شيء من هذه الاحتمالات لانا نقول لو لا ان ادم افضل لما قال ابليس ارايتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين يدل على ان السجود تكرمة وتفضيل وينفي سائر الاحتمالات اذ
لم يتقدم ما يكون باعثا له الى التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان ادم علم الاسماء كلها
ولم يعلموها والعالم افضل من غيره لان الاية سيقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوة
وغضب وحاجة الشاغلة لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عم افضل الاعمال
احمزها اي اشقها فيكون صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب بين الملك الذي له عقل بلا شهوة وبين البهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له
حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل وقوله تعالى ان شر الدواب عند الله الاية وذلك
يقتضي بطريق قياس احد الجانبين على الاخر ان يكون من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية اما العقلية فستة الاول الملائكة
ارواح مجردة عن العلائق المادية وتوابعها فليس شيء من اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدا الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس الناطقة الانسانية
فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما تحصل لها منها ما تحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل والتام اكمل من غيره الثاني الروحانيات
متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبراة عن الفساد وهي الافلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها والنفوس الانسانية متعلقة
بالاجسام السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب وهما المبدا للشرور والاخلاق الذميمة كلها
الرابع الروحانيات نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة وهما
ظلمانية مانعة عن تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل [illegible] والسحاب يعرض ويزول بتصرفاتها والاثار العلوية تحدث
بقوتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا لا يلحقها بذلك فتور كان قدرتهم على نقل الاجساد وتقليب الاجرام وتحريكاتها ليست
من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال او لغوب بخلاف الجسمانيات السادس الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كان في الاعصر الاولى وما سيكون في الازمنة الاتية

المقصد الثامن

وبالامور الغائبة عنا في الحال علومهم كلية لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلمه لانها مبادي الحوادث في عالم الكون والفساد وقطرته اي حاصلين
فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات الحلاه والجواب ان ذلك كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع
من المتكلمين في الافضلية بمعنى كثرة الثواب وقد يرد واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام
معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع والنزول عن هذه الدرجة فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي ها هنا ما ثبت لكثير من البشر وهي النبوة
والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع لما ترى ما قبل هذه الآية وهو قوله والذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد ليس لي استعجلوه فتجهم به وكذا
قد ثبت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك لانه ليس لي انزال العذاب من خزائن الله يعجلها ولا اعلم الغيب متى ينزل بهم العذاب منها ولا انا
ملك فاقدر على انزال العذاب عليهم كما حكي ان جبريل قلب مدائن المؤتفكة وهي بلاد قوم لوط فهو دليل على ان الملك اقدر واقوى فاين صريح الافضلية التي
هي كثرة الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اذ فهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود كانتي
درجة الملائكة فكلا منهما ليحصل لهما ذلك الشرف فعلا منه وافق ما عليه والجواب نهارا ان الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك
وخيل اليهما انه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة الثالث قوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال
لا انا اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو دوني وكما يقال لا يستنكف الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يقال ولا الحارس عكس
الجواب ان النصارى استعظموا المسيح لما راوه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا له الالهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قا
درون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصير ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس الكلام من الافضلية التي
نحن بصددها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف والرتبة وايضا جعله اي
جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوصف وهو انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى ان لا يستكبر وانما كان دليل فضيلتهم اذ مع التساوي او المفضولية لا
يحسن ذلك الاستدلال الجواب المعارضة بقوله في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وبقوله تعالى ان العندية تدل على الفضيلة دون الافضلية والمعارضة
بقول الرسول حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال بعدم الاستكبار فلكونهم
اقوى واقدر على الافعال لا لكونهم افضل الخامس ان الملائكة معلمو الانبياء قال الله تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على قلبك والمعلم افضل
من المتعلم الجواب انهم مبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم اليهم من باب المجاز العقلي السادس ان الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب الى المرسل
من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب ان كان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من احاد الناس اذا ارسله ملك الى ملك افضل من الملك
المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد انما هو
بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة مقدمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى فا
لايمان به اقوى فيكون بتقديم ذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق وموافقا للاستاذ ابي اسحق
الحليمي منا وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها و
قال ابو الحسين البصري من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان وجود الممكنات مستندا الى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب

المقصد التاسع

[illegible]

عرض

عرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب
وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وحمل هذه الامور معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى محمل لا اعتماد عليه وقصة آصف وهي احضاره عرش بلقيس من مسافة
بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي انه تعالى ابقاهم بلا طعام سنين وازيد نياما واحياء بلا
آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه الامور الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة الدعوى والتحدي واحتج
من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر وجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة دالة على النبوة وينسد باب اثباتها والجواب تتميز بالتحدي
مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع ذلك الادعاء في الكرامة المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني
موقوف عليها عند من يقول انه اعدام الاجسام دون من يقول انه تفريقها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم في احياء الطير وهي جائزة
عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عند من قال المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان يعاد وعندنا يعدم بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة
والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم
ويقولون اعادة الاجسام هي جمع اجزائها المتفرقة كما سننبهك عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل
الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع لذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو المطلوب فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد العدم
اخص من الوجود المطلق ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته او للازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا
قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد
لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان اي الوجود المبتدا والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة
في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا
اي لكل الكون اي الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغايرا للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه
او امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز
ان يكون الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي وفي تجويز الثاني اللازم لتجويز الاول محال لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته
عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر وان الذات من حيث هي لا تتصور انفكاكها عنها وفيه اعتبار للحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها
في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في وجودها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال
عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن تقرير اثبات جواز الاعادة بان يقال الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه
اي لان المعدوم استعد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به بملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود الثاني اسرع واشار بما نقلنا من قوله تعالى وله المثل الاعلى الى ان تلك
الاهونية انما هي بالقياس الى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها بالقياس اليها واما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية ولا تتصور فيها تفاوت
بالاهونية والخصم يدعي الضرورة تارة ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه باطل بالضرورة اذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدا الاول بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه

المرصد الثاني

فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه الجواب انه لا معنى لتخلل العدم بينهما سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود
في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هنا تبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا
كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب ما نسبه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة اما الاستدلال فهو من وجوه الاول انه لو لم يكن
المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكل ما وقع في وقته الاول فهو مبتدأ فيكون مبتدأ
من حيث انه معاد هف الجواب ان اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة انا نريد الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود
قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو في كل وقت
شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد كونه موجودا في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فانما يقتضي التغاير الذي
نحكم به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا انه كان مع احد من تلامذته وكان ذلك مصرا على التغاير
بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال ابن سينا ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان ناظرا معك والآن ايضا غير من باحثني فبهت
التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة فانه اي المعدوم معاد بوقته الاول
فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا او انما يكون كذلك لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون
مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بالحدوث الاخر واما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا لا مبتدأ الثاني لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله تعالى قادر على ايجاد مثله مستأنفا بلا مادة
فلنفرضه ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد من المستأنف ولم يكن الاول بالاعادة اولى من الاخر بل كان الامتياز بينهما وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين
المعاد والمستأنف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية كما يتمايز مبتدأان من مبتدأ مع التماثل في الحقيقة فكل اثنين متماثلين متمايزان
بالهوية سواء كانا مبتدأين او معادين او احدهما مبتدأ والاخر معادا واي اختصاص لهذا الذي ذكروه من الالزام بالمستأنف والمعاد بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو
صح لزم امتناع وجود المبتدأ ايضا وتعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجه من الوجوه فلنا امكان وجوده بهذا المعنى مم اذ لا تعدد
بلا تمايز ومع ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال
العدم مم لان النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما
امكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه واتصافه بصحة العود يستدعي ثبوته والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا
حال العدم اي ثابتا منفردا ظاهر لان بطلان التالي مم وما ذكر في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية لانا نمنع استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته
للتميز في الخارج فان صحة العود صفة اعتبارية يمكن الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال
الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وسواء التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر ذهني لا حقيقة له بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات
التي لم توجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا فبطلانه مم لان مثل هذا التميز حاصل للمعدوم في العرف كالممتنع المقصد الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل
الشرائع عن اخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر ممكن لو انه تعالى
وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بالذات وان فرض انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة

المقصد الثاني

المعدوم والله تعالى عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها لما ثبت من عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات
وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل يوجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المط واما الوقوع فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة
اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها بالامور الراجعة الى
النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث صار
اي بعضه جزءا منه اي من الاكل فلو اعيدا فتلك الاجزاء التي كانت للماكول ثم صارت للاكل اما ان تعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو
مح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في ان واحد في شخصين متباينين او يعاد في احدهما وحده فلا يكون الاخر معادا بعينه والمقدر خلافه وبيانه لا يمكن اعادة جميع
الابدان باعيانها كما زعمتم والجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى اخره لا لجميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية
كانت للانسان الماكول في الاكل فضلة فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه واذا كانت فضلة فيه لم يجب اعادتها في
الاكل بل في الماكول الثاني لو حشر واما الغرض فهو عبث لا يصدر من الحكيم تعالى واما الغرض اما عائد الى الله وهو منزه عنه او الى العبد وهو اما الايلام وانه سفه
اجماعا من العقلاء وبديهة العقل ايضا وذلك قبيح وعدم ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها انما
هو دفع الالم بالاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعدم لم يكن له الم فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام ولا الدفع ذلك الالم بايجاد
فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا معنى لان يمرض عبده ليدفع عنه فيلتذ اي بعوده الى عدم المرض الجواب نختار انه لغرض وحكاية العبث والنقص العقلي
فدفعه بانا لا نم ان الغرض هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه غرضا اخر لا نعلم سلمنا ان الغرض منحصر فيهما لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وانها
دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة واما انها ليست الا هو اي دفع الالم فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا يحصل معه اي مع دفع الالم تارة
ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك اي ان اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك اي
دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا
وجوديا ولا مجال للوجدان والاستقراء فيهما اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما ادركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيب قال الحكماء انه
الاجزاء البدنية ثم تعدمها او تفرقها وتعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من
كل شيء هالك الا وجهه ضعيف اذ الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه وزوال التاليف
وتم منافعها والتفريق بالرفع عطفا على زوال الجري منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبرهما اي زوال التاليف والتفريق خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا و
مثله يسمى فناء عرفا فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني
فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين
كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة
وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الالة والنفس باقية بعد فناء البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح
بدنا تتعلق به وتتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول

تذنيب

المقصد الثالث

عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فيعدم عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ والمقصد
اولا مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب الحكماء
المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات
وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم بعد وجودها وذلك لانها بسيطة لما مر
في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان البسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اي قابلية بالنسبة الى فنائها
وفسادها وانه محال لان حصول امرين متنافيين لا يتصور الا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه
وفساده لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فليس وجود الشيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في
بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا للفساد وهو المادة في الاجسام فان قيل هي قبل حدوثها معدومة بالفعل و
قابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك اثبات تركيبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الى اصله عند حدوثها
فلا حاجة الى اثبات مادة الجوهر للنفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما التي هي
فتتالم بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله واما عالمة فتتالم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة
في العلائق البدنية ولم يكن يعقلها انها صارفة عن الشواغل العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تحس لنقصانها فوت كمالاتها بل ربما التذت باضداد الكمال
كالالتذاذ بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول الى معتقداتها واذا فارقت ضعفت لعلائقها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول
نقصانها شعور اللاسع فيه الباتس واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات ردية كتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات
اولا فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تالمت بها بما اعظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول ذات
تلك الهيئات باقية فيها لكنها تزول عادة لانها حسب شدة رسوخها فيها وضعفها لانها انما حصلت لها لكونها في البدن وجهتها اي حرثت وكسبت تلك الهيئات
للنفس محبتها اي للبدن وذلك مما يشتى بطول العهد وتزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على راينا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عالمة
بريئة عن الهيئات الردية التذت لها اي بوصدان ذاتها كذلك لذة ابدا منبهجة بادراك كمالها باقيا سرمدا كالمؤمن المتقي عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها
سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها اليها كالكفر المكلفين عندنا هذا ما عليه جمهورهم وقال قوم
اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما تبقى مجردة عن الابدان النفوس الكاملة التي اخرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت
طاهرة من جميع العلائق الجسمانية ووصلت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة فانها تتردد في الابدان الانسانية وتنتقل من
بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمال لها من علومها واخلاقها فتصير مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما نازلت الابدان
الحيوانية فتنتقل من البدن الانساني الى بدن حيواني يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية
ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية كالمعادن والبسائط ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد من الدركات
الضيقة في جهنم وما في التنازل انها واما المتصاعدة من مراتب الى ما هو اكمل منها فقد تخلص من الابدان كلها لتصير روحا كاملة في جميع صفاتها كاملة وقد يتعلق

سعف

بعض الاجرام السماوية للبقاء حاجتها الى الاستكمال ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال الامام الرازي واما القائلون
بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام
في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية
ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت
من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى
من مراتب السعادات واما المنكرون للمعاد مطلقا فهم الذين قالوا النفس هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت واعادة المعدوم عندهم محال وقال ايضا
مسئلة المعاد مبنية على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كل منهما عن تخريبه وتعميره بعد تخريبه فهذه مطالب
اربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه تعالى كيف يعمره بعدما خربه وهو انه يعيده كما كان حيا عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه
كيف يخرب هذا العالم الكبير يخربه بتفريق الاجزاء او بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة
والنار وهذا اضبط مباحث هذا الباب المقصد الرابع الجنة والنار هل هما مخلوقتان الان ام لا الاول مذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين

المقصد الرابع

البصري الى انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول
قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب اذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قائل بالفصل الثاني قوله تعالى في
صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي هو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث الصحيحة وجد فيها شيئا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة
ظاهرة واما المنكرون فتمسك عباد في استحالة كونهما مخلوقتين وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا
فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم اخر والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يحلها شيء من الكائنات الفاسدات
وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكون ويفسد واما الثاني وهو قول التناسخية لان النفوس تعلقت بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدانا فيها
واثم لا يقولون تخوفا ابطلناه ايضا بدليله والثالث فلان الفلك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم اخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلاء سواء تماسا او
تباينا وانه محال والجواب ان هذا دليل لمن ينكر وجودهما في الحال فقط الجواب لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على ما ذكره ولا نسلم انه في عالم العناصر فقول التناسخ
واما تمسكه لكون لو قلنا باعادتهما في بدان اخر ولا نسلم ان وجود عالم اخر ثم وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول قوله تعالى في وصف الجنة اكلها
اي ما كولها دائم مع قوله كل شيء اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة لوجب هلاك اكلها لا بد ان تجتمع فيها ما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائما وهو باطل بالاية الاولى
فيعلم انها ليست مخلوقة الان فكذا النار والجواب اكلها دائم بدلا اي كلما فني منه شيء جيء ببدله فان دوام اكل بعينه غير متصور لانه اذا اكل ففني وذلك ينافي دوام اكله على
سبيل البدل لا ينافي هلاكه او نقول المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالحكم بالهلاك المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار يعومان
انما بتفريق الاجزاء دون اعدامهما ثم يعادان بجمعهما وذلك كاف في هلاكهما بكونهما دائمين دائما الكيس صورة في آن الثاني قوله تعالى في وصف الجنة ايضا عرضها
السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات والارض لامتناع تداخل الاجسام والجواب المراد انها اي عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان
يكون عرضها عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والاخر معدوم وقدم للتصريح

مطلب لا ملين بنكر وجودهما

المقصد الخامس

في آية أخرى بأن عرضها كعرض السموات والأرض فيحمل هذا على تلك كما قال أبو يوسف رح في مثله المقصد الخامس أوجب المعتزلة على أصلهم في حكم العقل
بحسن الأفعال وقبحها والإيجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في أمور أخرى وحجتهم عليه أما الثواب فلوجهين الأول أن التكاليف الشاقة
ليست إلا لنفع وهو الثواب عليها فإنها أي تلك التكاليف إما لا لغرض وهو عبث قبيح يستحيل صدوره عنه وإما لغرض عائد إليه وهو منزه
عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر أو إلى العبد إما في الدنيا وإنه أي الإتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فإن العبادة عناء وتعب وقطع للنفس عن شهواتها
وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا أو نفعه وهو المطلوب الجواب منع وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة وأما العقاب فلوجهين الأول أوجب جميع المعتزلة
والخوارج عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة ولم يجوزوا أن يعفو الله عنه لوجهين الأول أنه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به أي بالعقاب عليها فلو
لم يعاقب على الكبيرة وعفى لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وأنه محال الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه الذي كلامنا فيه إذ لا شبهة في أن عدم الوجوب
مع الوقوع لا يستلزم خلفا ولا كذبا لا يقال إنه يستلزم جوازهما وهو أيضا محال لأنا نقول استحالته ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرته تعالى الثاني أنه
إذا علم المذنب أي المرتكب للكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه وعدم التوبة عنه وكان إغراء للغير عليه
وإنه قبيح مناف لمقصود الدعوة إلى الطاعات وترك المنهيات الجواب منع تضمنه أي تضمن عدم وجوب العقاب للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض
الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني أن الوعيد عام يتناول
كل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل للكل من الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه وعدم التوبة
عنه وفي ردع غيره عن إغرائه وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا يعلم
بأنه لا يعاقب ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا إغراء المبحث الثاني قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة إذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها أبدا وعولوا
في إثبات ما ادعوه دليل عقلي هو أن الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع أبدا
واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة عن الشوائب دائمة والجمع بينهما أي بين استحقاقيهما محال فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه
استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلدا الجواب منع الاستحقاق فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحد على الله
حق وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب أيضا ومنع قيد الدوام لا يقال إذا كانت المضرة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة لأنا نقول ذلك ممنوع لجواز أن لا يخلق الله
في المثاب والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن قيد الخلوص مما يتطرق إليه المنع أيضا وما يتمسك به من أنه لا بد من امتيازهما
عن مضار الدنيا ومنافعها ولا يتفصل إلا بالخلوص ضعيف ثم إنا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول إنه قد يتساقطان فإن كلامكم مبني
على المحافظة وهي جائزة فيتساقط الاستحقاقان معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن أهل الجنة الذي أحلنا دار المقامة من فضله وما
يقال من أنه يلزم حينئذ التسوية بين الجزاء والتفضل لجواز أن يخلقا من وجه آخر أو نقول ترجح جانب الثواب على جانب العقاب لأن السيئة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة
تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة من الأمثال ويضاعف الله لمن يشاء أضعافا مضاعفة بعشر حسنات واستعانوا بعد إقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين
الأول ما أشعر بالخلود كقوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد مع أنه تعالى

قد حصل

قد حصل لكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم يصدق هذه الآية والجواب لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته
بل من أحاطت به الخطيئة بحيث لا يكون له حسنة أصلا ومن كانت له حسنات كثيرة كانت خطيئته في بعض جوانبه لا تحيط به ولا نسلم أن من ارتكب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى بعض حدوده
والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لأنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافرا ولا نسلم أن الآيات المذكورة تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها إياه لكن الخلود المذكور
فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام معارض بما يقال في الاستعمال الشائع حبس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد
طول المدة بلا شبهة فالأولى أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام أو لا احترازا عن لزوم المجاز والاشتراك والآية المذكورة حملناها على الدوام
الذي هو أحد قسمي المكث الطويل بقرينة الحال فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك القسم مستفاد من خارج لا مقصودة من نفس اللفظ الثاني من الوجهين قوله وإن الفجار لفي
جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها والجواب عن هذه الآية وحدها أن لفظ الفجار لا يتناول إلا من هو كامل في
فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله أولئك هم الكفرة الفجرة وأيضا ظاهره يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلوم أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار
وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق والجواب عنهما وعن ما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الأول المعارضة بالآيات
الدالة على الوعد بالثواب كقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله وجزى الذين أحسنوا بالحسنى وقوله هل جزاء الإحسان إلا الإحسان فقد ثبت لصاحب
الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة فلا يكون تلك الآيات عامة متناولة له وإن سلمنا
عمومها إياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار كقوله تعالى إنا قد أوحي إلينا أن العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء
على الكافرين وقوله كلما ألقي فيها فوج إلى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء واعلم أن اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين
ومذهب المرجئة عملا بظواهر هذه الآيات لكنا خصصناها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق المقصد السادس

المقصد السادس

نورد فيه أبحاثا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما وفيه مباحث الأول قالوا الثواب فضل من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لأن الخلف في الوعد نقص تعالى الله
عنه وأما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصا
بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثاني أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزات الأنبياء ولم يهتدوا
أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا وأنكره أي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملة الإسلامية لوجوه الأول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية القوة
والمدة فلا بد من فنائها وإذا فنيت قوة الحياة ومعها من الحس والحركة لم يبق إحساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة
الجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما تمسك به في إثبات ذلك الثاني من تلك الوجوه دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن قضية العقل الجواب أن ذلك
على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة ونحن لا نقول به بل هي أي الحياة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائما أبدا ويخلق في الحي قوة لا تحترق معها بنيته بالنار
مع كونه متأذيا بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوان مأواه النار الثالث النار تحرق فما لها بالتجربة قليلا قليلا فينتهي الحال
إلى عدمها لكونها مسامية وهي تنفيش الأجزاء التي كانت متماسكة بسبب الرطوبة فلا تبقى الحياة فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب
عندنا بل يجوز إبقاؤه تعالى إياها بعد وقت يعدمها وقد لا يفنيها ويخلق بدلها مثلها فلا يتفتت الأجزاء بل يدوم الحياة قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري
هذا الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتد للإسلام ولم يلح له دلائل الحق فمعذور

منها الرطوبة

وعداً منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق نبي وكيف يعذب بما لم يقع فيه تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن
آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا
الى حقيقته ولم ينقل من احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري البحث الثالث غير الكفار من العصاة وهم مرتكبو الكبائر لا يخلد في النار لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما ان يكون ذلك اي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد
عنها وفيه المطلوب وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها

المقصد السابع

المقصد السابع في الاحباط قالت المعتزلة على استحقاق العقاب ينافي الثواب واستحقاقه احباط
الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا المعصية اي كبيرة واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن
لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لانه الغاء للطاعات بالكلية ومناف للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح فقال الآمدي اذا احبط المؤمن طاعات
وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع
ايضا وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب ومذهب ٤
جميع الطاعات وان زادت على زلته وذهب الجبائي وابنه الى رعاية الكثرة في الحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقابه لانه كفرتها
ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات
شيء واذا زادت الزلات احبطت الطاعات باسرها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي مذهب الجبائي ان الطارئ من الطاعة ومذهب ٤
او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره وذهب ابنه الى تقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل
قوله وقال الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان ينقص من المعاصي شيء اصلا فان بقي له اي من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي
اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارية اولى من العكس لان ابطال
احد المتساويين بالآخر بل العكس هنا اولى لما مر من ان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل توازن بين طاعاته ومعاصيه
فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي يلزم منه حبط المتساويين
على الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة
او غيرها ثم نقول لهم اي للبهشمية كل واحد من الاستحقاقين المتساويين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان وجود كل منهما يقارن
عدم الآخر فيلزم عدمهما حال وجودهما معا او لا معا بل بعدم احدهما فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيعدمه وانه باطل لانه كان فاعلا من الغلبة قبل
صار مغلوبا فكيف يكون فاعلا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العلتين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى من اصل الاستحقاق قدر بقية

تذنيب

بحسب رجحانه فليس الكاسر والمكسور واحدا كما لم يتحدا في المزاج ايضا تنبيه قد اتفق المعتزلة اي الجبائي وابنا عما على ان لا تساوي الثواب والعقاب اي لا يتساوى
الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يجوز بقاؤهما معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما بالآخر لتساويهما
فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون له ثواب ولا عقاب وانه محال وعند الجبائي عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على سبيل التعاقب وكلاهما محال كما عرفت

وعند ابي

٢٧٢

وعند ابي هاشم ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من عدد من اعداد الطاعات الا ويجوز العقل بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما
ايضا لان كل واحد من العلتين يؤثر في استحقاق الآخر كما مر انما استحالته للاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد له
من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين مع التساوي في الموجب انما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وابني عما لما سلف من ان جمهورهم ذهبوا الى
احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم اولى والجواب انه لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب
من ان جانب الثواب راجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وايضا على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب
والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة والنار بل يكون من استوت طاعته ومعاصيه من اهل الاعراف
كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى ههنا يدوم له غمه من جهة وفرحه من جهة اخرى فيدوم له المه ولذته كذلك لا يخلص
احدهما في صورة الدنيا ولا نسلم ان الخلوص معتبر في حقيقة الثواب والعقاب

المقصد الثامن

المقصد الثامن في انه تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد على انه تعالى عفو وان عفوه
ليس في حق الكافرين بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفو عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت المرجئة عفو عن الصغائر والكبائر مطلقا
لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الان بشيء من هذين البعضين بعينه وقال كثير
منهم لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول ان العفو من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب
ولا يعقلون يعني المعتزلة به اي بهذا الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها
كما دعا اليه الثاني الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن
التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله تعالى وقوله ان الله يغفر
الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فان الظلم ذنب بما ذكرناه انفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة

المقصد التاسع

المقصد التاسع في شفاعة محمد صلعم اجمعت الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عم ولكن هي عندنا لاهل الكبائر من الامة في اسقاط عقابهم لقوله عم شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي لذنب المؤمنين بدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسياقه في بيان صفة الايمان
ان مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه عنه ~~وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان~~
~~الضمير لقوم معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا~~ وقالت المعتزلة انما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا
يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها شفاعة لانه لوقت مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في قوله ولا
ينفعها راجع الى النفس العاصية وهي نكرة في سياق النفي فتكون عامة وان كانت واردة على سبب خاص وللامام الرازي بعد ما اورد شبهها المعتزلة في نفي الشفاعة دعوة
فالاولى الجواب عنها اجمالا ان يقال لا يلزم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص والاوقات ودليلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت
الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة فمذكورة في التفسير الكبير

وهو عام في شفاعة النبي وغيره
والجواب انه لا عموم له في الاعيان
لان الضمير لقوم معينين هم
اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة
غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا صح

المقصد العاشر

المقصد العاشر في التوبة وفيه
بحثان الاول في حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع الندم على
معصية من حيث هي معصية مع عزم ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما سيأتي من الحديث وقولنا على معصية لان الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة

لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية لأن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل أي خفته وطيشه والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائباً شرعاً وقولنا مع
عزم أن لا يعود إليه زيادة تقرير لما ذكرنا أولاً وذلك لأن النادم على الأمر لا يكون إلا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بأن النادم على فعل في
الماضي قد يريده في الحال والاستقبال بعد الاعتذار عنه وما ورد في الحديث محمول على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً ورد بأن الندم
على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا إذا قدر لأن من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة إليه إذا عزم على تركه لم يكن ذلك
توبة منه وفيه بحث لأن قوله إذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وإنما قيده به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل
وتركه في ذلك الوقت وفائدته ما ذكره أن العزم على الترك ليس مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وهذا
متصور وذلك العزم من المسلوب أيضاً ويؤيد ما قررناه قول الآمدي حيث قال وإنما قلنا عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل احترازاً عما إذا زنى ثم جب أو كان مشرفاً على الموت
فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فإذا ندم على فعله صحت توبته بإجماع السلف وقال أبو هاشم الرازي إذا جب لا تصح
توبته لأنه عاجز عنه وهو باطل بما إذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فإن توبته صحيحة بالإجماع وإن كان جازماً بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه عبارته وأيضاً
قول المصنف لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه اختار ذلك أو الأكثر فيه ما صرح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم ثم قد يرد البحث الثاني في أحكامها الأول الزاني
المجبوب أي الذي ثم جب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منه أبو هاشم وزعم أنه لا يتحقق حقيقة العزم على عدم الفعل في
المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال الآخرون نعم بناء على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة والحاصل في هذين القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الأحكام إن قلنا لا
نقول بعدم المجبوب فمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل يصح ذلك منه لوجود التوبة أم لا يصح لأنه ليس باختياره بل بإلجاء الخوف إليه فيكون كالإيمان عند اليأس من ظهور ما
يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعاً والتردد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف مناف لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما الثالث منها شرط المعتزلة فيها أي في
التوبة أموراً ثلاثة أولها رد المظالم فإنهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه أي ذنب كان
وثالثها أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات ونحن نقول ليس شيء منها واجباً فيها أي في صحة التوبة أما رد المظالم والخروج عنها برد المال أو الاستبراء عنه أو
الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغته الغيبة ونحو ذلك فواجب برأسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه
التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتص منه ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان
فأتى بإحداهما دون الأخرى وأما أن لا يعاود أصلاً إلى ما تاب عنه فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال إلى حال قال الآمدي
التوبة مأمور بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة الإتيان بها في وقت عدم المعصية في وقت آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة
أخرى عنه وأما استدامة الندم في جميع الأزمنة فلأن النائم إذا لم يصدر عنه ما ينافي توبته كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن الشارع أقام الحكمي مقام الثابت
حكماً مقام ما هو حاصل بالفعل كما في الإيمان فإن النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها أي باستدامة الندم من الحرج المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من
ذلك إخلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا تكون بعد عدم استدامة الندم وتذكره ثانياً وأن يجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الإجماع قال ومما يصحح التوبة ثم
تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافاً لبعض المعتزلة وذلك لأنا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه من الجاهلية من
الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يأمرون به فكذا الحال في كل ذنب وقع معه التوبة عنه الرابع من أحكام التوبة إنهم في التوبة الموقتة مثل أن لا يعود إليه سنة وفي التوبة المفصلة

ولا يجددون نسخه

نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عم الأوقات والذنوب جميعاً أو لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم إلى أنه يجب
العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقت ولم يندم على ذنب آخر أو في وقت آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها في العلة المقتضية للندم
ويندم أيضاً في جميع الأوقات وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فإنه يأتي بالمأمور به بعضها دون بعض وفي بعض الأوقات
دون بعضها ويكون المأتي به صحيحاً في نفسه فلا يتوقف على غيره مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً فإن قيل مراتب الحسن مختلفة في الأفعال وتتفاوت
أيضاً أفضليته بحسب الأوقات قلنا مراتب القبح أيضاً كذلك وأما الأشاعرة فاتفقوا أولاً في صحة التوبتين الخامس أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناء على أصلهم الفاسد
فقالوا التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه وأما قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك
ويتفضل به وليس لأحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر أن التوبة طاعة واجبة يثاب عليها لأنها مأمور بها قال الله تعالى توبوا إلى الله جميعاً
أيها المؤمنون والأمر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها ورفعاً للقنوط كقوله تعالى لا تقنطوا من رحمة الله ولا تيأسوا من روح الله إنه
يغفر الذنوب جميعاً المقصد الحادي عشر إحياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الأمة
قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الأكثر بعده أي بعد الخلاف وظهوره وأنكره مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة وأنكر الجبائي وابنه والبلخي
تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل والنكير إنما هو تقريع الملكين له لنا أن ما هو حق عندنا وجهان الأول قوله تعالى النار
يعرضون عليها غدواً وعشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو عرض النار
صباحاً ومساءً فعلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً فإن الآية وردت
في حق الموتى فهو هو وبما ذكرنا من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء
والمسألة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء
فخروج عن المعقول لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب إليه بعض المتكلمين من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها فإذا حشروا أحسوا بها
دفعة واحدة فهو إنكار للعذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وما هو
أي وما المراد بالإماتتين والإحياءين في هذه الآية إلا إماتة قبل دار القبور ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير ثم الإحياء للحشر هذا هو الشائع
المستفيض بين أصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الإحياءين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي حصلت بسبب
إنكار الحشر وإنما لم يذكروا الإحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء وذهب بعضهم إلى أن المراد بالإماتتين ما ذكروا وبالإحياءين
الإحياء في الدنيا والإحياء في القبر لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية والحياة الثالثة أعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها وعلى هذين التفسيرين يثبت الإحياء
في القبر ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب أيضاً فقد ثبت أن الكل حق وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتاً في أطوار النطفة وحمل الثانية على الإماتة الطارئة
وحمل الإحياءين على إحياء الدنيا والإحياء عند الخروج فلا يثبت بالآية الإحياء في القبر فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في أطوار النطفة وبأنه
قول شاذ من المفسرين والمعتمد هو قول الأكثرين هذا والأحاديث الصحيحة الدالة عليه أي على عذاب القبر أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وإن كان كل واحد منها
من قبيل الآحاد منها أنه عليه السلام مر بقبرين فقال إنهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لأن أحدهما كان لا يستنزه من البول وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا

المقصد الحادي عشر

عليه

البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلف بها اضلاعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من
عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسئلة منكر ونكير ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا ماخوذ من اجماع السلف واخبارهم وعن النبي عم احتج
المنكر بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبور لذاقوا موتتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير في فيها للجنة اي لا يذوقون في
الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة للآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسئلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو
تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال اللام في الموتة
للجنس لا للوحدة وان كانت الصيغة صيغة الوحدة نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه من الآية
واجماعه معارضة بما احتج به اصحابنا من الآيتين ثم انهم بعد المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخالفتها اياه يجب تاويلها
وصرفها عن ظواهرها فلا يسوغ لكم وجه الاحتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسئلة والقول
بهما مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكله السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة
في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسئلته وعذابه ضرورة وقد تكرر الاجماع النبوي عنهما فقالوا الى العاصي واتباعه في صورة
المصلوب لا بعد في الاحياء والمسئلة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل وهو بين اظهر الصحابة مع ستره عنهم
وقال بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء والمسئلة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى فنعني بها ما يشمل الثالثة وانما
منع ادوا واصر فان ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا كما مر فلا بعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة
فان خوارق العادة غير ممتنعة في مقدوراته كما سلف تقريره

المقصد الثاني عشر

ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض
المورود وشهادة الاعضاء كلها حق لا يؤول بل عند اكثر الامة والمعتزلة في اثباتها احتمالا يجابي في بعضها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار الصادق
عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب كقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين
القسط ليوم القيمة فقد ثبت بما ذكرنا الصراط والميزان بل ثبت ايضا السؤال الذي هو من مقدمات الحساب وقوله فسوف يحاسب حسابا يسيرا للاجماع على تسميته يوم القيمة يوم الحساب
هذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب وقوله واما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بهما قراءة الكتب وقوله ويوم نشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا
يعملون فيتحقق به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر فانه يدل على الحوض مع قوله يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عم لاصحابه وقد قالوا له
اين نطلبك يوم المحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة بمثله جدا ولكن الذي ادعينا كونه صحيحا متواتر القدر المشترك من المنصف فيه
اشياء واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فعداه تارة وانبته اخرى وذهب
ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه ادق من الشعر واحد من السيف كما ورد به الحديث
وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يكن الا بمشقة عظيمة ففيه تعذيب للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة فوجب ان يحمل قوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها اي الى دار الجحيم والجواب انه تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقه تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الذين
على ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تخور رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم لان منهم

من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر قالوا واحتمالا ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت
اصلا الا على ما الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر
وايضا قالوا فالوزن للعلم بمقدارها وهو معلوم لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون عبثا يجب تنزيه الرب تعالى عنه والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عم كيف توزن
الاعمال ان الكتب الاعمال صحفها هي التي توزن وضعت الغرض من الوزن والتبجح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا

المرصد الثالث

في الاسماء الشرعية المستعملة في اصول الدين
كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعملة في الاعمال الفرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد وينقص اولا
ومن انه هل ثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا وفيه مقاصد

المقصد الاول

في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة
يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله اي تصدق وقال فلان يؤمن بكذا اي يصدقه ويعترف به واما في
الشرع وهو متعلق ما ذكرنا من الاحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن وعليه اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ وافقهم على ذلك الصالحي
وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقيل الايمان هو معرفة
الله بذاته وصفاته وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاء به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طائفة هو التصديق
مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه
واكثر المعتزلة البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف واصحاب الاثر ان الايمان مجموع هذه الثلثة فهو تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو
المعرفة على الوجه المذكور او التصديق المذكور واما فعل الجوارح فقط وهو اما فعل اللسان وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة او المفترضة
واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الآيات الدالة
على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومنها اي مما يدل على محلية القلب للايمان الآيات الدالة على الختم والطبع
على القلوب لكونها في الكفر فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي عم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا
شققت قلبه واذا ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لان الشارع انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ
الايمان في الشرع متغيرا عن وضع اللغة لتبين للامة نقله وتغييره بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار نظائره بل هو اولى الثاني انه
مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه ولا جزء على كله الثالث انه اي
الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اي مما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح مفهوم قوله تعالى الذين
امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان
ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل قد ثبت ان المكلمتين فعلي التصديق
باللسان يريد انكم اذا ابيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك فنقول
فرض عدم وضع صيغة لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به على ذلك التقدير مصدقا فالحب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى قائم به اللفظ او مدلول اللفظ

بدلالتهما على معناهما واياما كان يتحا الحرم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني ويؤيده اي يؤيد ان الايمان
ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني
ونفي الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه
القلبي وعمله ويحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم ولا عمل الجواب معارضة بالاجماع على ان المنافق مع اقراره باللسان وتجريه يلفظ بالشهادتين ليس بمؤمن
نحو قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وطلبهان تعالى لا نزاع في ان اي التصديق اللساني يسمى ايمانا بالعرف لا لانه على التصديق ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان
ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بالاسرة فينضبط به الاحكام
الدنيوية وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى اي النزاع في الايمان الحقيقي ترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لهم يلزمكم ان من صدق بقلبه وهم بالتكلم بالكلمتين فمنعه مانع من خرس
وغيره كخوف من يحال الفان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم اما الوجه الاول
فعل الواجبات هو الدين والدين هو الاسلام والاسلام هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة
وذلك دين القيمة اذ لا معنى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام
فلقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولما
استثنى المسلمين من المؤمنين في قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين الآية يعني ان كلمة غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا
فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المؤمنين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت فيجب ان يصدق المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها
احدا من المؤمنين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين
لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث وهو اي جعله اشارة الى الاخلاص تغيير اللغة على اصلها وفي كونه
اولى من تغيير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تغيير الذي امرتم به والذي كرادتيه اي في كونه اشارة الى الاخلاص تغيير اللغة على اصلها وفي كونه
اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه هذا كما مضى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان فهي ما نصح وثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام
لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فان دين الاسلام والايمان انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون
الايمان دينا وفيه مصادرة لا تخفى لان كون الايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في قوة كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من قبيل اصل المطلق
اثباته ولو اقتصر على كونه دينا اذ هو في قوة اول الثلاثة اعني كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قضية الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام
والايمان الا يرى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا يتصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن اتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة صلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوة التي توجهتم فيها الى بيت المقدس
وما يترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث
قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان واما انه ليس بمؤمن فلانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الآخرة
عذاب النار والمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان ما يدين معا يدل ان على التولين

كافر م

٢٧٢

اي قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل
عليه لفظ معه ولا قاطع طريق منهم فلا يتم هذا الاستدلال ايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره نورهم يسعى بين ايديهم وحينئذ جاز ان يكون المؤمن يخزى في يوم القيمة بادخاله في
النار وان كان مآله الخروج عنها الرابع نحو قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا مبالغة على معنى ان هذه الافعال ليست من شأن المؤمن كانها تنافي
الايمان ولا يجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا مثلا في الايمان معارضة بالاحاديث
الدالة على ان مرتكب الزنا مسلما مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال النبي عم لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم الثاني من القسمين السابقين
الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو كان الايمان هو التصديق لما كان المؤمن مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته واللازم خلاف
الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي لا انه تصف به وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتق بل لان الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق والا اي وان لم يكن الامر كما
ذكرنا ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين والمخلص ان الحكمي كالمحقق الثاني من صدق بما جاء به النبي عم ومع ذلك سجد
للشمس يجب ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا هو دليل عدم التصديق اي سجوده لها يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لا لان عدم السجود
لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجري عليه حكم
الكفر في الظاهر والثالث قوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم
مجيئه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي ذكرتموه منزل الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون ايمانا ثم نقول في
حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه في الدين بل بما قصد به ظاهرا وهو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك اذ لعله بوجوده وصفاته
الحسنى لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في اللغة التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق بمعنى اخص وهو جميع ما علم كونه من الدين ضرورة
والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي اعلم ان الامام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالايمان هنا التصديق وهو جامع للشرك فالايمان الذي
لا يجامع الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجاب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى
هذا التقرير يظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الاقوون القائلون بان الايمان فعل الطاعات باسرها والقائلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عم الايمان
بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا في اصل الايمان
حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف والمهم لم يورد دليل القائلين بان الايمان هو المعرفة والتصديق مع الاقرار المقصد الثاني في ان الايمان
هل يزيد وينقص اثبته طائفة ونفاه آخرون وقال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه
لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض وهو احتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به والجميع
من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين
الاول بحسب الذات اي القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا وقولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت
لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال النقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول اي لكن الذي ذكرتموه
ليس يصح للتصانيف بتلك المساواة ولقول ابراهيم ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق القلبي للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض

حين يزني م

المقصد الثاني

بالبال حكم حكم البعض في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا فكما ان التصديق الايماني قابل للزيادة والنقصان فاضح وضوحا اما الثاني

من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان يقال التصديق التفصيلي في افراد ما علم مجيئه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما جاء به

مسعود دمعود داخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل جزءا من الايمان ولا شك ان التصديق التفصيلة

تقبل الزيادة فكذا الايمان والنصوص نحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبولها اي قبول الايمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كان النقص

قوله ولكن ليطمئن قلبي دل على قبوله لها بالوجه الاول المقصد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان

قيل فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكفر كافرا اذا كان مصدقا له في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشئ الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه

بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال المؤمنين لا تصديق

لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول انهم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة انه عم كان يحكم بايمان اطفال المؤمنين تبعا للاولياء ومتى الكفر

عند كل طائفة مقابل لما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال الايمان هو المعرفة قال الكفر الجهل بالله وبطلان ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات

كالخوارج وبعض المعتزلة قال الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي اقسام ثلاثة منها ما يدل على الجهل بالله

ووحدته وما لا يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة رسوله كالقاء المصحف في القاذورات والسجود للصنم فكلما دال على ذلك كسب الرسول والاستخفاف به فهو كفر ومنها ما لا يدل على

ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان على معنى ان لا يحكم على صاحبها بالكفر كسائر ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لانه يهدمه

عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن المعاصي المخرجة الى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا

الاخراج واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اليه وقسم لا يخرج كالكشف العورة والسفه ويسمى بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل

بل بالايمان وسنزيده اي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يتلوه بذنب تذنيب في تفصيل الكفار فنقول الانسان

اما معترف بنبوة محمد عم اولا والثاني اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس او لا ماغير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم البراهمة

اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم انكارهم لنبوته عم اما عن عناد او عداوة محللة اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور وعلم

انه غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع من قبلهما والاول هو المعترف بنبوته عم اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية وسنبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر والا كفر مخطئا

في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج باتفاق او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قال انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلانه عم

حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الاكثرون ومن قال انه غير ناج به فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي يتضمن العلم

بما يجب اعتقاده في ذاته وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يمكنه تنقيح الادلة وتحرير ها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج

عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا فيها لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين

علما اجماليا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين بعلمه المحض المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان

وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى

ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا

والفاسق

والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصول لم يوضع للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فمعنى المراد من لم يحكم بشئ مما انزل الله اصلا ولا نزاع في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله

هو التوراة بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء متعبدين بالحكم بها فتخص اليهود فلم لا يكونوا كافرين اذا لم يحكموا بالتوراة

ويحسن تعويل هو جهة الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه يدل على ان كل مجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا

قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك الحصر متروك لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس

بما كسبت فيجب حمل الاية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الاية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء

مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل تارك الحج كافرا قلنا المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تعالى حكاية

عن موسى وهرون انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا

هو ايضا متروك الظاهر مخصوص للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون الله تعالى وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين التكذيب

ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها

اي النار للايات العامة الموعدة بدخولها قلنا لعل المراد نار مخصوصة يعني ان الضمير في يصليها عائد الى نار منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر

السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وقد يقول الفاسق ممن خفت موازينه لعظمة سيئاته وكل من خفت موازينه فهو مكذب بالايات

المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم

بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة فان الاية لا تقتضي ذلك بل هي واردة في بعض الكفار الذين كفروا بعد

ايمانهم كقوله تعالى اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه مرتكب الكبيرة من اصحاب المشئمة وقال والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشئمة فدل على ان كل من كان من اصحاب المشئمة فهو كافر قلنا هو

اي ما ذكرتم من معنى الاية من باب ايهام العكس فانها تدل على ان كل من كفر كان من اصحاب المشئمة وذلك لا يستلزم عكسه كليا كما توهمتموه وايضا يتنقض حصر الكفر بهذه الاية بالزاني والسارق

مصدقين بما هو من ضرورات الدين فانهما من اصحاب المشئمة مع عدم تكفيرهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون دل على انه يقتضي حصر الفسق والصحيح المطابق للنهاية

حصر الخبر في المبتدا فيصدق ح ان كل فاسق كافر قلنا الحصر الذي ذكرتموه مع كونه مستفادا من الاية لان الكافر ابتداء كذلك اي فاسق لغة وان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ

على الكافر فلا يحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك بل المحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفاسق آيس من روح الله اي ثوابه

قلنا كونه آيسا منه ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر قوله انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ويقرره ان الفاسق

يدخل النار للايات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزى للاية الاولى وكل مخزى كافر للاية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا فلا

يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر او نقول المراد به على تقدير عمومه الخزي الكامل فلا يلزم انحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من

اوتي كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين

من الناس في ذلك اليوم اعني من اوتي كتابه بيمينه ومن اوتي بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقر علمهم فيبين نظم التنزيل لا ينافي ذلك

مع ان التخصيص ظاهر اي ان سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ليس علامة لكل من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة مؤمنون بالله اي

المصدقون فلا يندرجون في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر ان الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن

سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون قلنا لا نم لما ذكرتم بكفر الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحواء ربنا ظلمنا انفسنا وقال موسى اني ظلمت
نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال لما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم الرابع عشر قوله واما الذين فسقوا فمأواهم النار الآية وثانيها
كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس فيه … واما الذين فسقوا ابانة على
عموم الظالم لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالقيامة وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك
ان كل مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم يدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو ان الآية مسوقة لبيان الظالم … لا يلزم كون كل مجرم مكذبا بيوم الدين فهو باطل قطعا
السادس عشر قوله وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا اذ يعلم منه ان الانسان اما متق يساق الى الجنة او كافر يساق الى النار والجواب عنه قد تقدم مثله و
هو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر قوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا
قلنا الآحاد لا تعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن عشر ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته

كفر قلنا لا نم عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان ولا بد بينهما واسطة فيجوز ان يكون بين ولاية وعداوة واسطة صح

احتج من زعم انه اي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول نقلي وهو قوله عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان قلنا هو متروك
الظاهر لان من وعد غيره ان يخلع عليه خلعة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت ملكة
لشخص كانت علامة النفاق واما اذا لم تكن ملكة فلا الا يرى ان اخوة يوسف وعدوا اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وائتمنهم ابوهم فخانوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب
وما كانوا منافقين اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء ولا تكون قطعية الدلالة يجوز تخلف المدلول عنها الثاني عقلي وهو ان من اعتقد ان في الجحيم … لم يدخل يده فيه

اعتقدهم

فاذا زعم ذلك ثم ادخل يده فيه علم انه قاله لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة قلنا مضرة الجحيم عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لانها آجلة وغير محققة لجواز التوبة
والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اي الصحابة ومن بعدهم من السلف
كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل هو كذلك وايضا فيلزم من
كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر
بارتكاب قذف المحصنة وكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في بيان حقيقة الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع
عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق
عليه قلنا قد مر انه مؤمن قطعا ولا اختلاف فيه ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك

المقصد الخامس

القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه المقصد الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول
كتاب مقالات الاسلاميين اختلف المسلمون بعد نبيهم عم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه
وعليه اكثر اصحابنا وقد نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال لا ارد شهادة احد من اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل ابي الحسين
كفروا الاصحاب في امور … فعارضهم بعضنا بالمثل فكفرهم في امور اخرى يستطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ
ابو اسحق كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا
لفعل العبد او غير متحيز ولا في جهة ونحوها ككونه مرئيا اولا لم يبحث النبي عم عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة

الا الخطابية فانهم يعتقدون حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة انه قال لم يكفر احدا من اهل …

الحق في تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقف عليها وكان الخطأ قادحا في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها
لكن لم ينقل حديث شيء منها في زمانه عم ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله عم عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بانه قادر مع
وجوب اعتقادهم … وما ذلك الا للعلم بانهم عالمون على طريق الجملة بانه تع قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة لانا نعلم ان الاعراب جاءوا اليه عم ما كانوا كلهم
عالمين بانه تع عالم بالعلم لا بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد كلها وانه موجدها باسرها فالقول بانهم كانوا
كلهم عالمين بها مما علم فساده بالضرورة واما العلم بالقدرة فهو مما يتوقف عليه ثبوت نبوته عم لتوقف دلالة المعجزة عليها فكان الاعتراف بها اي بالنبوة دليلا بالعلم بها
ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنها قال الامام الرازي الاصول التي يتوقف عليها صحة نبوة محمد عم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان
لم يكن ثم ورأى عنقود عنب قد اسود جميع حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر الى العلم بان محدثه فاعل مختار لان دلالة
الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرف هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول فثبت ان اصول الاسلام
جلية وان دلائلها اجمالية واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما تخيله
المبطل معارضا لما يصح انه الحق فيها وكل واحد منهما يدعي ان تأويل المطابق اولى بمذهبه فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير اذ فيه خطر عظيم
ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة بعضهم على سبيل التفصيل وفيه ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان صانع العالم ذات موصوفة بهذه الصفات
الكمالية التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظائرها فمنكره اي منكر اتصافه بها جاهل بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة جاهلا به كذلك
فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق للسموات والارض والجهل به من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا فيه
اي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا ايضا
فيها الثاني من تلك الامور انكارهم لايجاد الله فعل العبد وانكروا اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح
مطلقا كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد قادرا على فعله … فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اسندوا الشر الى … لا يقدر احد منهما على مقدور الآخر واما ثانيا
فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال الى الله تع في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم منكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف ما امكن لوجوبه عليه واما
نفس الايمان فليس من فعله تع بل من فعل العبد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا بقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا بغيره وهو قولهم
… معبود وان الله عجز عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه الى الاستعانة بالملائكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار من ضروريات
الدين ثم ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتموه … فذلك الخرق ليس من مذهبهم بل غايته انه لازم منه ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافر الثالث قولهم بخلق القرآن وفي
الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق هو المختلق اي المفترى تعالى عن ذلك والخلق والتخلق الافتراء …
والنزاع في كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم منكرونه حيث يدعون انه قد شاء الله
ولا يكون وقد لا يشاء ويكون قلنا نمنع الاجماع وعلى تقدير ثبوته نمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح … الهيولى …
الاحوال الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم … وعلى ان ثاني الاحوال يلزمه القول بان ذات الشيء غير وجوده فاذا كانت الذوات حاصلة عندهم في الازل بلا فاعل كانت
وجوداتها كذلك فذوات الممكنات موجودة قديمة من غير استناد الى الفاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة الى الفاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام

الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه لا الالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما عرفت قريبا السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن على ان منكرها كافر لانه قال انهم
بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول الى نهاية الشيء وذلك ممتنع في حقه تعالى فلا بد من التجوز فلعل المراد به لقاء ثواب الله او نحوه
فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك الابحاث تكفير المعتزلة لاصحابنا بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب اثبات
الصانع اذ طريقه قياس الغائب على الشاهد اي الطريق الى اثبات صانع العالم في صدوره الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في صدورها الينا فلم يمكن القياس فالقول به يسد
باب اثبات صانع العالم وهذا كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج العالم في صدوره الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه خمسة لا احتياج فيها
الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله لانه يلزم كونه فاعلا للقبائح فجاز اظهار المعجز على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وهو جوز صدوره عنه تعالى
فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي فجاز ايضا الكذب عليه تعالى فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرائع بالكلية قلنا قد اجبنا عنه بان من الافعال ما
قبح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها حسن صدورها عنه ومن اظهار المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه عادة كسائر العاديات اي فرغ
في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات الصفات قول بتعدد القدماء وقد كفرت النصارى بالقول بقدماء ثلثة فكيف بالسبعة قلنا قد مر جوابه في بحث القدم واشير اليه في
مباحث الصفات الرابع قولهم القرآن قديم فانه يقتضي عدم كون المسموع قرآنا لحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود بل يتقدم المتقدم عند وجود المتأخر وقلنا
ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات التي يتكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انعدمت وما يتكلم به حروف واصوات اخرى فما تسمعه ليس كلام الله تعالى فقد لزمكم الكفر ايضا ولا
مخلص لكم الا ان تقولوا ما نسمعه وان لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله تعالى فلا يلزم منا الكفر فنقول نحن مثله فلا امتياز ايضا الثالث من ابحاث التكفير في تكفير المجسمة بوجوه الاول
ان المجسمة جهل به وقد مر جوابه وهو ان الجهل به من بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا لغير الله بل هو معتقد في انه
الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث تكفير الدين قالوا ان الله
هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فلزم الاشراك وهؤلاء المجسمة كذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه هو مستند تقدم
من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله الها حتى يكفر الرابع من تلك الابحاث تكفير الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد
لهم القرآن والاحاديث الصحيحة بالتزكية والايمان تكذيب للقرآن وللرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء عليهم خاصة اي لا ثناء في القرآن على واحد
من الصحابة بخصوصه وهؤلاء قد اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا للقرآن
واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان
بشرط سلامة العاقبة ولم يوجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء
فيكون كافرا قلنا هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلمون كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفرهم الثالث قوله عم من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد
باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني
فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين
وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد عم او الى ذمه او استخفافه او الى استباحة
المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية والى الاشارة بقوله وستنبئك لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس حيث فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم فيه بل هذا

الكتا

المرصد الرابع

المقصد الاول

الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين
اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للعقائد المذكورة
في صدر الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدنيا والدين
لشخص من الاشخاص فبقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما وبقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكل ليس شخصا واحدا
ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج
من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآمر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا
في ان نصب الامام واجب ولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية عقلا وقال
الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل هو عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسمعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه
عليه لحفظ قوانين الشرع من التغيير بالزيادة والنقصان والاسمعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفته من معلم وقالت الخوارج
لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب
عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا فعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما بينا من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في
مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفات النبي عم على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر في خطبته
المشهورة حين وفاته الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة
بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله عم واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام
متبع لذلك اي لم يزل الناس على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغنى
عن نقله بالاجماع فلا توفر للدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي عم
الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا اما انه اي بيان ان نصب الامام دفع
ذلك الضرر فانا نعلم علما يقارب الضرورة ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات
انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما
بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى نصب آخر
بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل واحد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الامام دفع مضرة لا يتصور
اعظم منها بل نقول نصب الامام من اتم مصالح المسلمين واعظم مقاصد الدين فيجب بحكم الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه منفي لقوله عم لا ضرر
ولا اضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني
قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور منه الكفر
والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى محاربة قلنا الاضرار اللازم من تركه اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم

من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واصلح المانع من وجوب نصبه لوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول لو فرض الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم
على اشغالهم الدينية مما يحث عليه طاعتهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من يحكم عليهم فيما يفعلونه ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه السلطان احوال اهل البادية
والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني لا انتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول احاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية
فلا فايدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم ياتوا بالواجب عليهم بل بغيره وان
لا يقيموه اي وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا
عادة لما نرى من توكان العشق والاصلاف عند موشا لولات ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذياب الشاردة والاسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض
ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض ولا يعتد اصل ارهم حمل الشرع ديانتهم ودينهم وليس تقواهم اي تقواهم التي تطلقهم الى العمل موجبة دينهم غالبا فيهم لحجب بعضهم عن رعاية السلطان
عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكفه اكثر مما يزع القران وقيل ايضا السيف والسنان يفعل ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لا نسلم ان الانتفاع بالامام انما يكون
بالوصول اليه فقط بل يكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم ونصبه من يرجعون اليه وعن الثالث انه تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب
عليهم على تقدير التعذر اذ الوجوب اذا وجد الجامع لشرايطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام على الانام عقلا انه دفع المضرة واجب بحكم العقل
قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان يعرف الانسان ان كل مسموم
يجب اجتنابه ثم يظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحائط يسقط فالعقل
الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واجوابه بل هي لا تستفاد الا من الشرع احتج الموجبون لنصب الامام على الله بانه لطف يكون العبد معه اقرب الى الطاعة
وابعد عن المعصية وهو اللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات
ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي يخفى فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي
ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو
ثم احتج الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الاخر فيقع التشاجر والتجاذب ثم امره لذلك
ثم ان اخيار الامة بنصب امير ورئيس يعقلوا امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام
ادل منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب عندنا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع وان تساويا فالاسن فذلك يندفع الفتنة
والتي اي واما الفارقون اي المفصلون منهم فقالوا تارة هو اي نصب الامام حال الفتنة يزيد ما اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في العدل والامن
فيجب نصبه ليتواطأوا على اظهار شعائر الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة
الكتاب وفي ذكر المذاهب اولا يدل على ان القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارتي الابكار والنهاية

المقصد الثاني

المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور
على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل و
احكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو راي وبصارة بتدبير الحرب
والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عم وقف بعد

انهزام

فانما هو

انهزام المسلمين في الصف قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها
لا توجد الان مجتمعة واذا لم يوجد كذلك فاما ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب
لا هذا ولا ذاك فيكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في الظاهر لئلا يجور فان
الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا
لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات التي هي هذه الثماني والخمس شروط
معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه اي في القول الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما تمسك به فيه مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا للامة
ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج
وبعض المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش ثم ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر استدل به يوم السقيفة على الانصار حين نازعوا في الامامة
بمحضر الصحابة فقبلوه واجمعوا عليه فصار دليلا قاطعا يفيد اليقين باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عم السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا
فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله اميرا على سرية وغيرها كنائب له ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع
او نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين
اصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطها الامامية الرابعة ظهور المعجزة على يده اذ به يعلم صدقه في دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه
الثلثة وان شرطها في الامامة انا يدل عن قريب على امامة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه هاشميا ممتنع والاخرين لا يجب له
اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية ويبطله ان ابا بكر لا تجب عصمته اتفاقا مع صحة امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين الاول ان
الحاجة الى الامام انما هي للتعليم اي ليعلم الناس المعارف الالهية كما ذهب اليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين اذ يجوز خطاؤه فيما
علم واما لجواز الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهب اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض منه بل احتاج الى امام اخر ويتسلسل والجواب منع كون الحاجة اليه لاحد ما ذكرتم بل
لما تقوم من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب
لا نسلم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية كبيرة مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح

المقصد الثالث

المقصد الثالث فيما تثبت به الامامة فان الشخص بمجرد صلوحه لها وجمعه شرايطها لا يصير
اماما بل لا بد في ذلك من امر اخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية
من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سياتي احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه الاول الامامة نيابة الله
والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله فلا بد لكل اي لصيرورة اهل البيعة للامام دليل لنيابته الله
ورسوله لنصبه علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة كعلامة ساير الاحكام وتلخيصه ان البيعة ليست عند مثبتيه للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها كا
لاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم يعني انهم لا يملكون التصرف في انفسهم في امور المسلمين
ومن كان كذلك كيف يملك الحكم عليهم بتخصيصهم اذ يتصرف فيهم قلنا لما كان صلحهم ببيعتهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام
اذ نصير بيعتهم حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا ينتقض ما ذكرتموه بالشاهد والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وان

كان الاثر فيها في المشهود عليه والمحكوم عليه نريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى عليه ومع ذلك يحصل القاضي يتصرف فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له الثالث م
حق الاستنابة ومع ذلك يحصل المدعى يستخلف لولا ان القضاء وكذا الحجة بالبيعة امر خفي للخلاف فيه ولا يعقد بالبيعة فكيف يعقد بها الامامة العظمى العامة
لجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقاد القضاء والحجة بالبيعة للخلاف فيه وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في مهماتهم
واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة
يودي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على ائمة في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره فيودي ذلك الى الفتنة ويعود نقضه
ضررا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من تركه اكثر بكثير من الضرر اللازم من نصبه واذا تعارضا وجب دفع اعظمهما الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة و
العلم بجميع مسائل الدين على التفصيل يجب ان يكونا في الامام وهما امران خفيان لا يعلمهما اهل البيعة فلا يثبت الامامة
ببيعتهم وقد مر جوابهما اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة
بالاختيار والبيعة فاعلم ان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل والسمع بل الواحد والاثنان
من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لما علمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع
كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجماع من في المدينة
من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد و
الاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب ان يكون ذلك العقد من واحد او اكثر بمشهد بينة عادلة كفا للخصام
في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه اذا لم يشترط بينة عادلة توجهت الخاصمة بالعقد سرا واذا اشترط اندفعت لان ذلك العقد غير
صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسائل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يودي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد
وتفحص عن المتقدم فامضي ولو امر الاخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف
العقد لمن وجب عليه الاختيار ولا يجوز العقد للامامين في صقع اي جانب متضايق الاقطار لادائه الى وقوع الفتنة واختلال النظام واما في متسعها اي ابا العقد
للامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يتسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله بسبب يوجبه وهو ان يوجد فيه ما يوجب اختلال
احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين قالت الجارودية من الزيدية الامامة
شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام تجب طاعته فلذلك جوزوا تعدد الائمة في صقع
متضايق الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا
مقتضي لثبوتها الا احد امور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو من اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه
ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الاخران فنفاهما الامامية واثبت اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار

طريق اليها ايضا وذهب سائر الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي المقصد الرابع في امام الحق بعد رسول الله وهو عندنا ابو بكر وعند
الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سياتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني الاجماع منعقد على

حقية امامة احد الثلاثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقتضي بالمنازعة في مثل ذلك الامر فى الامام و تقلد خلافة
ولان ترك المنازعة مع امكانها يخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة واسم تو صونها شرط لصحة امامة لا نقال لا نم ان الامامة مكان لهما امكان منازعتهما
ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والصلابة في امور الدين وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه والعباس
مع علو منصبه عمه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه قيل
انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكره بنو هاشم والانصار خلافة
ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم ابو بكر بما روي من قوله عم الائمة من قريش ولو كان لعلي امامة على نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولامكنهم المنازعة
كيف لا وابو بكر عندهم اي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فاني يتصور امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في اثبات امامة علي يدور
على امور احدها ان الامام يجب ان يكون معصوما والعصمة وابو بكر لم يكن معصوما اتفاقا ولما سنذكره وكذا العباس فتعينت امامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم
وثانيها البيعة لا تصلح طريقا الى اثبات الامامة وامامة ابي بكر انما يستند اليها اتفاقا فالجواب ما مر من ان البيعة طريق صحيح لاثبات الامامة وثالثها انها على افضل الخلائق
بعد رسول الله ولا يجوز امامة المفضول مع وجود الفاضل وسياتي ذلك بعد بيانه وجوابا ورابعها نفي اهلية الامامة عن ابي بكر ووجوه الاول انه كان ظالما وقال تعالى
لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالما انه كان كافرا قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون فخص الظلم الكامل بالكافر وايضا فمنع ابو بكر فاطمة ارثها العدل الحقير
فاطمة تسحقه لنصفها لانه قال تعالى وان كانت واحدة فلها النصف وايضا فاطمة معصومة لقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت في معرض الامتنان والتعظيم فوجب
ان ينفي عنهم الرجس بالكلية لان افعاله بعضه يشاركهم فيه غيرهم ولقوله عم فاطمة بضعة مني وانه عم معصوم فكذا البضعة فيكون فاطمة صادقة في دعواها الارث لان الكذب عمدا
رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه قلنا شرط الامامة ما عدم وكان ابو بكر مجتهدا فيما دل عليه كتب السير والتواريخ ولا نم كونه ظالما قولهم كان كافرا قبل البعثة لظلم
فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية يسقط العدالة بلا توبة واصلاح فمن امن عند البعثة واصلح حاله لا يكون ظالما قولهم خالف الاية في منع الارث قلنا لمعارضتها
بقوله عم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وان قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الاحاد ومن بيان ترجيحه على الاية قلنا حجية
خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا اليه ههنا لانه رضي الله عنه كان حاكما بما سمعه من رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم ايضا دلالته على ما حمله عليه من المعنى
لانتفاء الاحتمال التي يتطرق فيها اليه بقرينة الحال فصار عنده دليلا قطعيا مخصصا للعمومات الواردة في باب الميراث قولهم فاطمة معصومة قلنا لم لان اهل البيت
يتناول ازواجه واقرباءه كما رواه الضحاك فانه نقل باسناده عن النبي عم انه قال حين سالته عائشة عن اهل بيته الذي اذهب عنهم الرجس بقوله انما يريد الله بهذه الاية فاطمة
وزينب ورقية وام كلثوم وعليا والحسن والحسين وحفصة وازواج محمد واقرباؤه لم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عم فاطمة بضعة مني مجاز قطعا لا حقيقة فلا يلزم عصمتها
وايضا عصمة النبي عم قد تقدم ما فيه ولا يجب ايضا مساواة البعض الجملة في جميع الاحكام فلعل المراد بها كبعضة مني فيما يرجع الى الخير والشفقة فان قيل ادعت فاطمة انه عم
نحلها اي اعطاها فدكا نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وام كلثوم والصحيح ام ايمن وهي امراة اعتقها رسول الله وكانت حاضنة اولاده فزوجها من زيد فولدت
له اسامة فرد ابو بكر شهادتهم فيكون ظالما قلنا اما الحسن والحسين فللفرعية لان شهادة الولد لا يقبل لاصل ابويه عند اكثر اهل العلم وايضا هما كانا صغيرين في ذلك الوقت
واما علي وام كلثوم فلقصورهم عن نصاب البينة وهو رجلان او رجل وامراتان ولعله اي ابا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لانه مذهب كثير من العلماء وايضا فمذهب بعضهم الى ان شهادة
احد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي اهليته للامامة انه لم يوله النبي عم شيئا من الاعمال المتعلقة باقامة قوانين الشريعة والسياسات العامة لجميع كثيرة وحال حيوته

حيث بعثه الى مكة ليقرأ سورة البراءة على اهلها في موسم الحج عزله عنها بانابة عليا وقال لا يبلغ عني الا رجل مني فلم يره اهلا لتبليغ ذلك فاني يكون اهلا للامامة العظمى
والرياسة العامة الشاملة لكل الامة قلنا لا نم انه لم يؤمر شيئا بل امره على الحجيج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وامره بالصلوة بالناس في مرضه
الذي توفي فيه وانما بعث عليا في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لان عادة العرب في نقض العهود ونبذها ان يتولاه الرجل بنفسه او واحد من بني عمه ولم
يعزله عما ولاه من امرة الحجيج وقولهم عزله عن الصلوة كذب وما نقلوه فيه تخلف والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن ابن عباس انه قال لم يصل النبي
خلف احد من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن ابيه انه قال لما ثقل النبي عم عن الخروج امر ابا بكر
ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي عم بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فصلى ولم يصل خلف احد غيره الا انه صلى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري
باسناده عن انس بن مالك ان ابا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى اذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلوة فكشف النبي عم ستر الحجرة ينظر الينا وهو قائم كان وجهه ورقة مصحف
ثم تبسم يضحك فكدنا ان نفتتن من الفرح فنكص ابو بكر على عقبه وظن ان النبي عم خارج الى الصلوة فاشار الينا ان اتموا صلوتكم وارخى الستر وتوفي في يومه فقوله وارخى الحجاب
فلم يقدر عليه حتى مات واما ما روى البخاري باسناده الى عروة عن ابيه عن عائشة انه عم امر ابا بكر ان يصلي بالناس في مرضه فكان ابو بكر يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله من نفسه
خفة فخرج الى المحراب فكان ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره فهو انما كان في وقت اخر قلنا الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة
بل عالما بجميع الاحكام كما مر ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق فجاءة اما بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع وقال الجدة سالته عن ميراثها لا اجد
في كتاب الله شيئا ولا في سنة رسوله شيئا ارجعي حتى اسأل الناس فاخبره المغيرة ان رسول الله جعل لها السدس قلنا الاصل هو كون الامام عالما بجميع الاحكام واما الواجب الاجتهاد
لا يمكن ان يحصي جميع الاحكام عنده اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتأمل فانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من مسئلة في الغالب الا وله فيه قول مشهور عند اهل العلم واحراق
فجاءة انما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد واداه في المرة الثالثة من السرقة وهو راي الاكثر
من العلماء وتوقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مدارك الاحكام الرابع من الوجوه النافية لصلوحه للامامة ان عمر مع انه حميمه وناصره
وله العهد اي عهد الامامة من قبله قد ذمه حيث شنع عليه عبد الرحمن بن ابي بكر في الخطبة لما انه عم قال ذريته شيئا وهو خير من ابيه وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم قتل خالد
الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا في امرأته لجمالها ولذلك تزوج زوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار
وقال عمر مخاطبا لخالد ان وليت الامر لاقيدنك به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه فلما سمع الموم اليه من الاكاذيب البارده
فان عمر مع كمال عقله ووفور دهنه حتى قيل في حقه هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان امامة بعد ابي بكر اليه والقدح في ابي بكر قدح في امامته فكيف يتصور منه ذلك
قتل خالد اي عدم قتله من انكار المجتهدين بعضهم فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله
عم وخاطب خالدا بانه مات صاحبكم فعلم خالد قصده انه ليس صاحبا له فقتله لردته واما تزوج امرأته فلعلها كانت مطلقة فقد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة
عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان الاقدام الى مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن عليه احد على انه قد اقدمت عليه وتمت
وتقرر الامر بلا فتنة ثم اعلم ان امثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للامامة لا يعارض الاجماع على امامته المستلزم للاجماع على اهليته للامامة
وخامسها اي خامس الامور التي هي مدار كلامهم في اثبات امامته على ادعاء النص على امامة علي اجمالا او تفصيلا اما اجمالا فقالوا الحق نعلم قطعا ويقينا وجود نص جلي
وان لم يبلغنا بعينه وجهها الاول ان عادة الرسول تقتضي استخلافه على الامة عند غيبته عنهم في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند توجهه للغزوات لا يخلي بلده كل الله

ولا

ولا يمكن كل اهل البلد فوضى الى مسافة من لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخلي الامة جميعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا امام يفزعون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا
شفقته على الامة كشفقة الوالد بولده بل اشد حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم امر تنفيس اعضاء الحاجة دقائق ادابه فكيف لا يعين لهم من يصلح امرهم معاشا ومعادا او
من البين ان النص في حق ابي بكر والعباس فيتعين ان يكون في حق علي الثاني انه لما علم النبي عم ان الصحابة يقومون بذلك اليقين ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة اليه كما انه لم
ينص على كثير من الاحكام الشرعية بل وكلها الى اراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادة اذ هو
مما تتوافر الدواعي الى نقله وايضا لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عم الائمة من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة
لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص على متواتر في علي وهو بين قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في الدين مما يشهد له تركهم الاموال والانفس ومهاجرتهم
الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والاباء والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند طول النزاع في امر الامامة ما بالكم تتنازعون
فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوه كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا يلتفت الى زعمه ولا يبالي بمثله واما تفصيلا فالكتاب والسنة
اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والاية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء ذكره ان تعالى الا ان تفعلوا الى اوليائكم معروفا ومنها اي من الامور
التي يعمها الاية الامامة والخلافة وعلي من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارض بصحة التقسيم ذكره ان تعالى بهذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث
او العطف او الشفقة الى غير ذلك من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احديها فقط ولو سلم انها مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه الا
كانت باقية على اطلاقها الثاني قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف
كولي الصبي والمراة واما المحب والناصر يصلحا للاشتراك في لفظ الولي والضالم يعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في هذه الاية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المؤمنين قال الله تع
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره فلا يصح قصرها بكلمة انما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الاية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو
الامام وقد اجمع ائمة التفسير على ان المراد بالذين يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فساله سائل فاعطاه خاتمه فنزلت الاية وللاجماع على ان غيره
كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الاية نصا في امامته والجواب ان المراد هو الناصر والاول نظم الاية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال حيوة الرسول ولا شبهة انه باطل
ولان ما ذكروه صيغة الجمع كيف يحمل على الواحد وكونه نازلا في حقه لا ينافي شموله لغيره ايضا ممن يجوز ان يكون معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي في الاية على الاولى والاحق
بالتصرف غير مناسب لما قبلها وقوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا بمعنى الانصار لا بمعنى الاحقين بالتصرف
وغير مناسب لما بعدها وقوله ومن يتول الله ورسوله والذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على النصرة
ايضا لتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجوه الاول خبر الغدير وهو انه عم جمع الناس بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال
فصعد عليها وقال الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال
ان المراد بالمولى ههنا هو الاولى لتطابق مقدمة الحديث ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والستة الاولى غير مرادة
ههنا قطعا فان الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عم لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل على السادس ممتنع فان كل واحد يعلم من غير ضرورة وجوب
تولي المؤمنين بعضهم بعضا فتعين الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرنا ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك كما في الكلي
اللفظي الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف وقد لم ينقله اكثر اصحاب الحديث كالبخاري ومسلم واضرابهما وقد طعن بعضهم فيه كابي داود

السجستاني وابي حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن ورد هذا بان عدم صحة الحديث الا ان يروى [illegible]
سلمنا صحته قال وان سلم ان الحديث صحيح فرواته اي اكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن ان نتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى فالمراد بالمولى
هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله وال من والاه الى آخره ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى ماواكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى
وبئس المصير وقيل المراد منها ايضا الناصر ويكون مبالغة في نفي الناصر على طريقة قولهم الجوع زاد من لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من
دون مولى من كذا وان يقال اولى الرجلين او الرجال ولا يقال مولى الرجلين او الرجال وان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى
في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابراهيم للذين اتبعوه واراد الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن اولى باستاذنا ويقول
الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف بل في خدمته وتعظيمه والاختصاص اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى او في نصرته او محبته او التصرف فيه وقطعه التعيين بان
يقال كونه اولى يريد اما في نصرته او في ضبط امواله واما في تدبيره والتصرف فيه وجه كما دل الحديث على امامة علي الثاني من وجوه السنة قوله عم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عم اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح
الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي فلو لم يقم مقامه في الخلافة
الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الانبياء الا ان ذلك
العام مقام موسى كان له لحكم الشركة في النبوة واستثنى ههنا بدليل الاستثناء قال الامدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى
الى موسى عم انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى عم لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على
بعد النبي عم عملا بالدليل باقصى ما يمكن والجواب منع صحة الحديث كما منعه الامدي عند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الاحاد وبعد تسليم صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه
على قومه في قوله اخلفني في قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه
اي دوام استخلاف موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المراد استخلافه مدة غيبته ولا يكون عدم دوامه بعد وفاة موسى عم لقصور دلالة اللفظ
من استخلافه فيه عزلا له كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزله اذا انتقل الى رتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة متفرعا عنى ان سلمنا تناول اللفظ لما بعد
الموت وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا عنه وموجبا لنقصانه في الاعين سيما اذا كان عزله عن خلافة موسى بعد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن امره
وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظاهر [illegible] ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون كونه اخا نسبيا ونبيا
والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله ونفاذ امر هرون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة
عن موسى عم كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد نفى النبوة ههنا لاستحالة كون علي نبيا فلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه السنة قوله عم سلموا على
علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة والجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انه اخي ووصيي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام
المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاغضاء المفصلة على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه
وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع
ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي الحق وعد الله بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب

ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وليس الداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام محمدا لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم
النبي عم من هذه الاية انهم لا يتبعونه ابدا ولكنه لم يدعهم الى القتال [illegible] لم يدعوا الى محاربة في حيوته عم ولا عليا لانه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب
الامامة ورعاية حقوقها ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وهم كفار فلا يلحق بهم قوله فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الاية فهو اي ذلك الذي يجب باتباعه الاجر الحسنى
وترك العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه ابو بكر وان القوم المذكورين هم بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كان امامة ابي بكر باطلة
لما كان ابو بكر معظما عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسيرد تحقيقه في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقال تعالى
فيهم اولئك هم الصادقون فحكموا بخلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حقا لعلي ولم تعين الامة عليه كما يزعمون لكانوا اثمة لكنهم خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه نص القرآن
السادس قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا ليس اقل من خبر الطير الذي يتمسكون
به على الافضلية كما سيأتي ولا من خبر المنزلة الذي هم يدعون فيه التواتر وفيما [illegible] الا احادا فلا يمكن ذلك لادعاء [illegible] السابع قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين بالامر في مدة ثلثين سنة بعده موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان القائمين بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا
وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الاربعة الثامن انه عم استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله كما رووه فيبقى بعده اماما فيها فكذا في غيرها اذ لا قائل
تذنيب
بالفصل ولذلك قال علي قدمك رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا تذنيب امامة الائمة الثلثة يعلم مما ثبت منها بعض الوجوه المذكورة [illegible] ما ذكرنا انه لما كان
لا امامة ابي بكر اما امامة الائمة الثلثة الباقية فانت تعلم انها او بعضها منها يمكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى وعد الله الذين امنوا الاية وقوله عم الخلافة بعدي الحديث
وقوله اقتدوا باللذين من بعدي الخ وطريقة المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في عهده من الدنيا
واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي
منقلب ينقلبون وعلى البيعة وفي حق عثمان ان عمر لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة رهط وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة وزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان
ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بينهم لانه لا يتم فضل ممن عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حق غيرهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض
ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر براي غيره في التعيين فلذلك قال ان اختلفوا ثلثة وثلثة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب اقرب وان تساووا
فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا منهم للصلوة عليه كيلا يفهم منه تعيينه بل وصى بها الى صهيب ثم انهم تشاوروا واتفقوا على عثمان وتابعه عبد الرحمن
المقصد الخامس
ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي المقصد الخامس في افضل الناس بعد رسول الله وهو عندنا واكثر قدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة واكثر متأخري المعتزلة علي لنا وجوه
الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال اكثر المفسرين وقد اعتمد عليه العلماء ان الاية نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم
وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه من الامة ولا يصح فيه وما لاحد عنده من نعمة تجزى نفي وعن الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية فان النبي عم ربى عليا وهي نعمة
تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى هو احدهما لا غير الثاني قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر الامة بالاقتداء وقد دخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا
يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سبق الثالث قوله عم لابي الدرداء والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل
من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقدمه في الصلوة مع انها
افضل العبادات وقوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي عم لعبد بن زمعة اخرج فقل لابي بكر

[illegible]

نصلي بالناس فخرج وقام لحد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع صوته قال ذلك ثلث مرات السابع قوله عم خير امتي ابو بكر
ثم عمر الثامن قوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع قوله عم وقد ذكر عنده
ابو بكر وان مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قول علي خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر
ثم الله اعلم وقوله اذا فعلتم ما توصيت ما توصي ما نعين من بعدك مقامك بعدك ما اوصى رسول الله صلعم وصيه ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم

مسلكان

لنا اي للشيعة ومن وافقهم فيه اي في بيان افضليته على مسلكان الاول ما يدل عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول آية المباهلة وهي قوله تعالى فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم
ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به نفس النبي عم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به نفس علي لما دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل
انه عم دعى عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد صلعم فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي الباقي فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل
من الامة وقد يمنع ان المراد بانفسنا علي وحده بل جميع قراباته وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عم داخلون فيه بل صيغة الجمع تنافي حمله عليه وقوله عم حين اهدي اليه طائر مشوي اللهم ائتني
باحب خلقك اليك ياكل معي من هذا الطير فاتى علي واكل معه الطائر والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم فيكون هو افضل واكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة التقسيم وادخال لفظ الكل
والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون اكثر ثوابا في شيء دون آخر فلا يدل على الافضلية مطلقا الثالث قوله عم في ذي الثدية يقتله خير
الخلق في رواية خير هذه الامة وقد قتله علي واجيب بانه يأثر قتله فيكون من باشره من الصحابة خيرا منه ومن سائر الخلق وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبي
المذكور في الحديث والا كان علي خيرا منه ويضعف عمومه للباقي وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله كان افضل الخلق لان قتله اياه كان في زمن خلافته وبعد
الثلثة الرابع قوله عم اخي ووزيري وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل
على انه خير من ترك فاما كونه وصيا ومنجز الوعد وذلك لان قوله يقضي ديني مفعول ثان لاترك وحال من مفعوله وح فلا يتناول الكل الخامس قوله عم لفاطمة اما رضين اني زوجتك من
خير امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية المودة السادس قوله عم خير من اترك بعدي علي واجيب بانه لا يلزم منه
كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد السابع قوله عم فيه انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عائشة كنت عند النبي واقبل علي فقال هذا سيد العرب
فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب واجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخير لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شيء بل في بعض
الاشياء الثامن قوله عم لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانيا واختار منهم بعلك واجيب بان لا عموم فيه فلعله اختاره للجهاد او لبعلية فاطمة
التاسع انه عم لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قلنا لا دلالة للاخاء على افضليته لجواز ان يكون لزيادة شفقة عليه للقرابة وزيادة الالفة والخدمة
العاشر قوله عم يوم بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فرجعا منهزمين لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روي انه عم بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما ويحبه الله ورسوله
وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الراية اليوم فتعرض لها المهاجرون والانصار فقال اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل
في عينيه ثم دفع اليه الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه قلنا فيه منع الحصر [illegible] بل يجوز ان يكون سبعي كونه كرارا غير فرار و
لا يلزم ح الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى
الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل العباد واقربهم الى الله تعالى ثم جبرئيل ثم علي فيدل على كونه افضل من غيره قلنا ذلك على ان المراد به علي معارض بما
عليه الاكثر من العموم الشامل له ولغيره ومما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم

٢٨٤

في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب فهو مساو للانبياء المذكورين وهم افضل من سائر الصحابة اجماعا فكذا من ساواهم واجيب بانه تشبيه لعلي
بكل واحد من تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته ومساواته لكل منهم في فضيلته

المسلك الثاني

واختصاصه بفضيلة الاخوة والانتجاب فعلم كمل ظهور المخالف على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره
انما تكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد عم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده
وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة يتصل
او مرتين ولقوله عم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم منهما جميعا فلا يعارضه افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفصيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط والعلوم
ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية اي حافظة واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن
اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقرت عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها
فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كلا القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين اهل الانجيل
بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة العلم بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ فلا يتجه عليه اعتراض ابي هاشم بان التورية منسوخة قوله صـ
فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا وانا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت ولتأييده ان اول كلام
يشتمل على الغرض والتقرير وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام سائر
الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ تنتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين
تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي علمه اولا وامر ابا الاسود الدؤلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة
وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك التنعم وتخشن في الماكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ
حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه كان يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق
ايضا في ليالي صيامه المنذورة بما كان فطوره ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع الشجاعة تواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل الكفار الى ان قال عم
يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيره الخامس حسن خلقه قد اشتهر حتى نسبه الى الدعابة والمزاح وقد قال علم حسن الخلق من الايمان السادس
حتى قلع باب خيبر وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الاهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو ظاهر وعباس وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب
وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد واولاد من
اتفق الانام على فضلهم على العالمين حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فان معروفا كان
صبيا نصرانيا فاسلم على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متأخر عن معروف ولكنه كان مستفيضا من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه
واذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على الفضيلة واما الافضلية فلا لما عرفت من ان الافضلية التي نحن بصددها بمعنى
كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود الى نصرة الاسلام وما اثر منهم في تقوية الدين ومن العلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم اشتغل
بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن وقاص وعثمان بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار واعلاء دين الله

ان مسئلة

النبي بعد وفاته واعلم ان الافضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسئلة يتعلق
بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على المنصف لانها
باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة ايضا وليس الاختصاص بكثرة اسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل من الله كما عرفته فيما سلف فله ان لا يثيب
المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل
ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض ما هو الحق فيه الى الله قال الامدي وقد يراد بالتفضيل
اختصاص احد الشخصين عن الاخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها لكونه اعلم مثلا وذلك ايضا غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة
الا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون

المقصد السادس

الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا المقصد السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه
قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم الشافعي حضور درس الفقهاء والعمل بفتواه ليعتبر ما قضينا به قبح العقل وجوزه الاكثرون وقالوا لعل المفضول اصلح منه
كما في المثال المذكور يستقبح واما في غيره كما نحن فيه فلا يقبح بل لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاة كل امر والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب
مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا نصب الافضل ان اثار الفتنة لم يجب كما اذا فرض

المقصد السابع

ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول والا وجب المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لان الله عظمهم واثنى عليهم في غير موضع
من كتابه كقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم وقوله والذين معه اشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الايات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله
والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله فيوشك ان ياخذه الى
غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب الصحاح ثم ان من تامل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم
عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك اي تنفعه لحالهم عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانبا للايمان ونحن لا نلوث كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها
فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل
والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئة او تصويب وهم طائفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ قال الشافعي وغيره من السلف
تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا انا لا نعلم او نعلم ولا نقطع بوقوعها قطعا وانه حق بان الشي الثاني من الرد بدنيا في الاعتراف بوقوعها واتفق العمرية
اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجمع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع من الفريقين واما
الواصلية فلانهم يفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا نعلم عدالة شي منهما والذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطئ قتلة عثمان ومحاربوا علي لانهما امامان فحرم القتل والمخالفة قطعا

خاتمة المرصد الرابع

الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطئة لا تبلغ الى حد التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا خاتمة للمرصد الرابع في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه اخرون والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه مندوبا ثم انه

فرض

فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الاخرين لان غرضه يحصل بذلك واشتراط كل طائفة انه لم يعلم به الاخر ثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من
الاصول قال الامدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل لا يجوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب جميع علمائنا
الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب ابو هاشم الى وجوبه شرعا والجبائي وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا سواء تركه حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم
ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي ولا يندفع عنه الا به كان واجبا والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع فان القائل قائلان قائل بوجوبه
مطلقا وقائل باستنابة الامام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة كقوله عم لتامرن بالمعروف
ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعوا خياركم فلا يستجاب لهم واما عدم توقف جوازه على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من احاد الصحابة كان يشتغل بالامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم ولم ينكر فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه شروط منها علمه بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه
منكر وان ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الامر والمامور والناهي والمنهي شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب وكذا اذا ظن
انه لا يفضي الى المقصود بل يستحب اظهارا لشعار الاسلام فوجوبه انما هو اذا جوز حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية فانه يدل على حرمة السعي في اظهار الفاحشة ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما
السنة فقوله عم من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين وقوله عم من اتى شيئا من هذه القاذورات فليستتر بستر الله

تذييل الكتاب

فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله وايضا قد علم من سيرته عم انه كان لا يتجسس عن المنكر بل يستره ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه الصالحين وخير
من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على نبيه محمد واله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذييل للكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عم
بقوله ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما اخبر به قال الامدي كان المسلمون عند وفاة النبي عم على عقيدة واحدة
وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشا الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة مناهج الشرع
القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ائتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا لن تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عم
قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عم جهزوا جيش اسامة لعن الله من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف عنه
انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد
محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وقال عمر كاني ما سمعت هذه الاية الا الان
وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه من ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الامامة وثبوت الارث عن النبي عم وكاختلافهم في قتال
مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها
اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم
في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفرعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع وديات الاسنان
الى غير ذلك من الاحكام وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري فخالفوا في القدر واسناد جميع الاشياء الى تقدير الله
ولم يزل الخلاف يتشعب والاراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية

والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة
يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجون الكباير ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن
وقبل ان يجيب قال واصل انا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود ساير
اعمال الخير فيه فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الاخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا
واصل فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر فيها وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى
باسم القدرية منا وذلك لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه وقول النبي صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة يصح على المثبتين ايضا اذا بالغ في نفيه لانه متلبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين
له لانه يرده قوله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا في قولهم بان الله خالق شيء كله والثابتون له ليس المشركون لهم
تلك الصفة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقا لافعاله ويسمون القبايح والشرور اليه دون الله ويرده ايضا قوله عليه السلام في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة
للقائل بتفويض الامور كلها الى الله تعالى انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريده بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح
ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب عليه اصلا فجعلوا هذا عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات
الحقيقية القديمة القايمة بذاته تعالى احترازا عن اثبات قدماء متعددة فجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة ونفي الصفات
الزايدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف والاصوات وبانه غير مرئي في الاخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكمة و
المصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة
واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى رد جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما صفتان
ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرتهم وامتناع اضافة الشر اليه تعالى وقالوا بالمنزلة بين
المنزلتين على ما فصلناه وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي وقاتلوه وحكموا بان عليا وطلحة و
الزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية مثلهم اي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم
الا انهم فسقوا الفريقين في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث ومعروفا بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية
اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا فناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب
الى ان الجنة والنار يفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة له تعالى اذ لو كانت مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الاخرة وان اهل الخلدين ينقطع حركاتهم
ويصيرون الى خمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ارتكب ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق
بين حوادث لا اول لها وبين حوادث لا اخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى اخر بل تصير الى سكون وتوهم ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي المعتزلة
ابا الهذيل جهمي الاخرة وقيل انه قدري الاولى جهمي الاخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحياة هي ذاته واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين
يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل واول من احدث هذه المقالة هو العلاف

ابن عطاء

يلقب بالغزال والقدرية

ابن عطاء

الواصلية

العمرية

الهذيلية منسوبون الى ابي الهذيل

وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا ارادته تعالى غير المراد
فقيل ان ارادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه للشيء مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فيما مر وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين
فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف
عنه وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومايتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية اصحاب ابراهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط
كلامهم بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان يزيد في الاخرة او ينقص من ثواب وعقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان
غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبايح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل
عبده انه امر به وقالوا الانسان هو الروح والبدن الته وقد اخذه النظام من الفلاسفة الا انه مال الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان
ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم والروايح وغيرها اجسام كما هو مذهب هشام بن الحكم وتارة يحكم بان الاعراض اجسام
واخرى بان الاجسام اعراض وقالوا الجوهر مؤلف من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة
حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بامر خارج هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له وقالوا ان الله خلق الخلق اي المخلوقات
دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق ادم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى اكمن بعض المخلوقات في بعض والتقدم والتاخر في الكمون
والظهور وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة القائلين بالخلط والكمون والبروز وقالوا نظم القران ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب من الامور السالفة والاتية
وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس شيء منهما
بحجة وقالوا بالطفرة وقالوا بالرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت النص من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكوة كمائة وتسعة
وتسعين درهما او دونه من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر
على ما اخبر بعدمه وانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الاخر فتعلق العلم والاخبار من الله على احد الطرفين لا يمنع مقدورية الاخر
للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن حرب
وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم متابعة لان المشركين في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والاجماع من الامة على حد الشرب خطا لان المعتبر في الحد هو النص
وسارق الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية اصحاب المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة وهو الذي احدث القول بالتوليد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها
كالادراكات والسمع والرؤية يصح ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الافات وقالوا انه قادر
على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض اذ حاصله ان الله
يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المردارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المردار هذا لقبه وهو من باب الافعال من الريادة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه وتزهد حتى سمي
راهب المعتزلة قال ان الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قاله علوا كبيرا وجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة وقال والناس قادرون
على مثل القران واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القران وكفر القائل بقدمه ومن لابس السلطان كافر لا يورث ولا يرث ولا يورث
وكذا من قال بخلق الاعمال والرؤية كافر ايضا الهشامية وهو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ في القدر اكثر مما يبالغه ساير المعتزلة فقالوا لا يطلق اسم الوكيل

النظامية

الاسوارية

الاسكافية

الجعفرية

البشرية

المردارية

الهشامية

على انه مع وروده في القران لا يستدعي انه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم بوكيل ولا تعالى الفاه بين القلوب مع انه مخالف
لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على انه ولا على رسوله اي لا تدل على كونه تعالى خالقها ولا يصلح دلالة على صدق مدعي الرسالة انما
الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القران على حلال وحرام والامامة لا تنعقد
مع الاختلاف بل لابد من اتفاق الكل فيلزم ومقصودهم الطعن في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه والجنة والنار لم (ت والجنة)
تخلقا بعد اذ لا فائدة في وجودهما الان ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا ومن قصد صلوة في اخرها وقد افسدها اولا لشروطها فاول صلوته معصية منهي عنه مع
الصالحية
كونه مخالفا للاجماع الصالحية اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه
الحابطية
الصفات اموات وان لا يكون الباري تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحابطية هو احمد بن حابط بنسب اتباعه اليه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم
هو الله تعالى ومحدث هو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الاخرة وهو المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعنى بقوله عم
الحدبية
ان الله خلق ادم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه درع في الاجسام واحدثها قال الامدي وهولاء كفار مشركون الحدبية هو فضل الحدبي ومذهبهم
مذهب الحابطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله تعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به واسبغ
عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمه فاطاعه بعض في جميع ما امرهم في دار النعيم التي ابتداهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار وبعضهم اطاعه في البعض
دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على صورة مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات ابتلاهم بالباساء والضراء والالام واللذات على مقادير ذنوبهم
فمن كان معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن والامه اقل ومن كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه ذنوبه وهذا عين
المعمرية
القول بالتناسخ المعمرية هو معمر بن عباد السلمي قالوا انه لم يخلق غير الاجسام واما الاعراض فمخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة واما اختيارا كالحيوان
للالوان فيلزم ومن العجب ان حدوث الاجسام وفنائها عنده من الاعراض فكيف يقول انهما من فعل الاجسام وقالوا الله لا يوصف بالقدم لانه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه
ليس بزماني ولا يعلم الله نفسه والا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع والانسان لا فعل له غير الارادة مباشرة كانت او توليدا بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الانسان
الثمامية
الثمامية هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين وخلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه اسناد الفعل
الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه ولا الى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى
والمجوس والزنادقة يصيرون في الاخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال والاستطاعة سلامة الالة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذورون والمعارف
كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمهم قدم العالم وكان ثمامة في
الخياطية
في زمان المامون وله عنده منزلة الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجسما او عرضا
اي الذات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حال العدم وان ارادة الله كونه قادرا غير مكره ولا كاره وهي في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي افعال عباده
الجاحظية
الامر بها وكونه سميعا بصيرا معناه انه عالم بمتعلقهما وكونه يرى ذاته او غيره معناه انه يعلمه الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم والمتوكل وقد
طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعبارات البليغة اللطيفة قالوا المعارف كلها ضرورية والارادة في الشاهد اي الواحد منا اي ارادته لفعله عدم السهو اي كونه عالما
به غير ساه عنه وارادته لفعل الغير هي الميل اي ميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات طبائع يحلها اثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون فيمتنع انعدام الجواهر انما تفسد الاعراض والجواهر باقية

على

ن العبد والقران جسد

الكعبية
على حالها كما قيل في الهيولى والنار تحرس اليهما ابا لهما لا ان الله يدخلهما اي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقران محدث مخلوق تارة رجلا وتارة امرأة الكعبية هو ابو القاسم
(يونس ص) محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره اريد انه امر بها وانه لا
الجبائية
نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلمها كما ذهب اليه الخياطية الجبائية هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل وانه مريد بتلك الارادة موصوف
بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله فناء العالم وانه تعالى متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام وحل فيه
ولا يرى الله في الاخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلفه اي للمكلف اكمال عقله وتهيئة
اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء معصومون وشاركه ابو علي فيهما اي في الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان انه عالم لذاته بلا ايجاب
البهشمية
(علام ص) صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به وتجويز الايلام للعوض البهشمية انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب
بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكمة وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه ان لا يصح اسلام الكافر مع اقامته على ذنب اصر عليه ولا توبة مع القدرة
فلا يصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعدما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله تعالى احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا
قديمة ولا حادثة قال الامدي هذا سفسطة اذ لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل اليه الفرقة (ولا انه)
الشيعة
الثانية من الفرق الاسلامية الشيعة اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت
السبائية
فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه او من اولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضا اصولهم ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فثمانية عشر السبائية قال عبد الله بن سبأ
لعلي انت انت حقا فنفاه علي الى المدائن قيل انه كان يهوديا فاسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى مثل ما قال في علي وهو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي
ومنه تشعبت اصناف الغلاة قال ابن سبأ ان عليا لم يمت ولم يقتل وانما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق سوطه وانه ينزل بعد هذا
الكاملية
الى الارض ويملؤها عدلا وهولاء يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين الكاملية قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي ويكفر علي بترك طلب الحق
البنانية
وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل من شخص الى اخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص اخر امامة البنانية قال بنان بن سمعان التميمي النهدي
المغيرية
الله تعالى على صورة انسان ويهلك كله الا وجهه وروح الله حلت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بنان المغيرية قال مغيرة بن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان من
من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة ولما اراد ان يخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد
(الظلام ص) فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه بحران احدهما مالح مظلم والاخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع اي اخذ بعض ظله فخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل
نفيا للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله اخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار من المظلم والايمان اي المؤمنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي عن
(عمر حين ص) الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى
(حاجر بلد بالحجاز) كمثل الشيطان الاية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهولاء يقولون الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يؤمر بالخروج وقيل المغيرة قائل
الجناحية
اصلف اصحابهم فقال بعضهم بانتظاره وقال اخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح تتناسخ وكان روح الله
في ادم ثم شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم الى عبد الله هذا وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان وسيخرج وانكروا القيامة واستحلوا
المنصورية
المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية هو ابو منصور العجلي عزا نفسه الى ابي جعفر محمد بن الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادعى الامامة لنفسه قالوا الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين

ثم اشتغل عنه الى ابي منصور وزعموا ان ابا منصور عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى الارض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا
كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم وكان قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب وقالوا الرسل لا تنقطع ابدا والجنة رجل امرنا بموالاته وهو الامام والنار الضد
اي رجل امرنا بمعصيته وهو ضده اي ضد الامام وخصمه كابي بكر وعمر وكذا الفرائض والمحرمات فان الفرائض اسماء رجال امرنا بموالاتهم والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك
ان من ظفر برجل منهم سقط عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة

الخطابية

الخطابية هم ابو الخطاب الاسدي عزا نفسه الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه
ادعى الامر لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي وفرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابناء الله
وجعفر الصادق اله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهؤلاء يستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتل ابي الخطاب معمر اي ذهب الى ذلك جماعة منهم فعبدوا
معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرائض وقيل الامام بعد قتله بزيع اي ذهب الى ذلك طائفة اخرى منهم وقالوا
ان كل مؤمن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله اليه وقيل في اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل وهم لا يموتون ابدا بل
اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اي الامام بعده اي بعد ابي الخطاب عمر بن بيان العجلي الا انهم يموتون اي يقولون بذلك

الغرابية

الغرابية قالوا محمد اشبه بعلي من الغراب بالغراب فبعث الله
جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل

الذمية

الذمية [illegible] لكنهم ذموا محمدا لان
عليا الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه وقيل بالهيتهما اي قال طائفة بالهية محمد وعلي ولهم في التقديم خلاف فبعضهم يقدم عليا في احكام الالهية وبعضهم يقدم محمدا وقيل بالهية
اشخاص يسمون اصحاب العباء هما وفاطمة والحسنان وقالوا خمستهم شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية لا مزية لواحد منهم على الاخر ولا يقولون فاطمة تحاشيا عن وصمة التانيث

الهشامية

الهشامية اصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم الجواليقي قالوا انه جسم ثم اختلفوا فيه فقال ابن الحكم هو طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه وهو كالسبيكة البيضاء الصافية
يتلألأ من كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة وهي الموضع الذي يحتبيب كانهم يريدون بها النبض قالوا وليست هذه الصفات المذكورة غيره اي غير ذاته تعالى ويقوم ويقعد ويتحرك
ويسكن وله مشابهة بالاجسام لولاها لم يدل عليها ويعلم ما تحت الثرى بشعاع ينفصل عنه اليه وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت بينهما على وجه لا يفضل احدهما على الاخر
واراد ذلك بقوله حركة ما هي لا عينه ولا غيره وانما يعلم الاشياء بعد كونها بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا توصف وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره والاعراض لا تدل على البارئ انما
الدال عليه هو الاجسام لما عرفت من مشابهته بها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيعرب به الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن
سالم هو على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وله وفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما

الزرارية

الزرارية هو زرارة بن
اعين قالوا بحدوث الصفات له تعالى وقبلها اي قبل حدوثها له لا حياة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا

اليونسية

اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على العرش
تحمله الملائكة وهو اقوى منها اي من الملائكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما

الشيطانية

الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق قال الله تعالى نور غير جسماني ومع ذلك
هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها

الرزامية

الرزامية قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم
وترك الفرائض ومنهم من ادعى الالهية في المقنع

المفوضة

المفوضة قالوا فوض الله خلق الدنيا الى محمد وفوض اليه خلق الدنيا وهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي

البدائية

البدائية جوزوا البداء على الله
اي جوزوا ان يريد الله تعالى شيئا ثم يبدو له اي يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له ويلزمهم ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور

النصيرية والاسحاقية

النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني
لم ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة
بباطن الاسرار فلما ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بايديهم ومن هنا اطلقنا الالهية على الائمة الا ترى ان النبي قاتل المشركين وعليا قاتل المنافقين فان النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر

الاسماعيلية

الاسماعيلية

الاسماعيلية ولقبوا بسبعة القاب

الباطنية

بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه دون ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى القشر و
المتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤد الى ترك العمل بظاهره وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهذا القول ضروه
من المتصوفة والجناحية

القرامطة

ولقبوا بالقرامطة لان اولهم الذي دعا الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قريتي واسط

الخرمية

وبالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم

السبعية

وبالسبعية
لانهم زعموا ان النطقاء بالشرائع اي الرسل سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعته ولا بد في كل عصر
من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب امام يؤدي عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدي عنه اي عن الامام ويحمل علمه ويحتج له وذو مصة يمص العلم من الحجة اي
ياخذ منه فهذه ثلاثة وابواب هم الدعاة فاكبر اي اكبرهم وهو الداعي الاكبر يرفع درجات المؤمنين وداع ماذون ياخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم
والمعرفة وهو خامسهم ومكلب قد ارتفع درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب الى الداعي ككلب الصائد حتى اذا احتج على احد من اهل
الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعي الماذون لياخذ عليه العهود وقال الآمدي انما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على الصائد على ما
قاله تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومؤمن يتبعه اي يتبع الداعي وهو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذي ذكرناه
كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور

البابكية

ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طائفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان

المحمرة

وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنائه وقيل لهم
اسمعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغلاة وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم
اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه اسلافهم من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنا نحتال بتاويل شرائعهم الى ما يعود الى قواعدنا
ونستدرج به الضعفاء منهم فان ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة واستدراج الطغام درجات
وهو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذلك منعوا القاء البذر في السبخة اي دعوة من ليس قابلا لها ومنعوا التكلم في بيت فيه سراج اي في موضع فيه فقيه او متكلم ثم
التأنيس باستمالة كل احد من المدعوين بما يميل اليه بهواه وطبعه من زهد وخلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح
نقيضها حتى يحصل له الانس به ثم التشكيك في اركان الشريعة ومقطعات السور بان يقول ما معنى الحروف المقطعة في اوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلوتها اي لم
يجب احدهما دون الاخر ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا وبعضها ثلاثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما شككوهم
في هذه الاشياء ويطوون الجواب عنه ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه بان يقول وقد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك
بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل احد ميثاقه بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا والثاني حوالته على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور العالية فانه
العالم بها وانما يعثر عليها احد حتى يرقى من درجة وسلك الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميلا الى ما ادعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات
يقبلها ويسلمها المدعو ويكون سائقا له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ عن العقائد الدينية اي حين اذا آل المدعو الى ذلك
في الاباحة والحث على استعمال اللذات وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن الناطق الذي
هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام عبارة عن افشاء سر من اسرارهم الى من ليس هو من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد والزكوة تزكية النفس
بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة الدعوة والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والجنة راحة

للاعتقادات ص

الامدان على التكاليف التي يشقّ فعلها ولما كانت التكاليف تصعب على الناس فمنهم من قال انه لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذا
في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات
وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا انه تعالى ابدع بالامر العقل التام وبتوسطه ابدع النفس التي ليست بتامة فاشتاقت النفس الى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت الى الحركة
من النقصان الى الكمال ولا تتم الحركة الا بالة فحدثت الاجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطها الطبائع العنصرية وبتوسطها البسائط حدثت المركبات من المعادن
والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدرا
للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول فيما
يرجع الى ايجاد الكائنات وهو الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي على هذا في كل عصر وزمان قال
الامدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على انه الحجة الذي يؤدي عن الامام الذي لا يخلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاصحاح الى المعلم
ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم انهم يتفلسفون ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا بالحصون
وكثرت شوكتهم وخاف ملوك السوء منهم فاطرحوا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات ملاحدة باطنية دينية ولادينية شرعية نعوذ بالله من الشيطان واتباعه

الزيدية

واما الزيدية وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي في

الجارودية

كفروا

الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة بمخالفته وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي والامامة بعد الحسن والحسين في ولدهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا
في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن حسين بن علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طائفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين صاحب طالقان
الذي اسر في ايام المعتصم وحمل اليه فحبس في داره حتى مات فذهب طائفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق

السليمانية

وقتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طائفة بانه حي وانكروا قتله السليمانية وهو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين ويصح امامة المفضول

البترية

مع وجود الافضل وابو بكر وعمر امامان وان اخطأت الامة في البيعة لهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة البترية هم اصحاب بتر الثومي

الامامية

وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرق الزيدية واكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى ابي حنيفة الا في مسائل قليلة واما الامامية

علي بن موسى

فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده
علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات اوردها الامام في المحصل و

الفرقة الثالثة

وكانت الامامية اولا على مذهب ائمتهم حتى تمادى بهم الزمان فاختلفوا وتشعب متأخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار المتشابهة وهؤلاء
ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظواهرها وسلفية يعتقدون ان ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملتحقة بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية

الخوارج

منهم المحكمة

الخوارج وهي سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عم يحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم
وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا

البيهسية

ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة البيهسية وهو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف
احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم

الا ما وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا وغائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام

الازارقة

٣

وقيل هو اي السكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة
الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وان ابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة
من تقي ما اراد بها الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة اي عثمان وطلحة والزبير وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم
في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل وتجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القران

النجدات

٤

ولا حد للقذف على النساء اي القاذف فان كان امرأة لم تحد لان المذكور في القران هو صيغة الذين وهي للمذكرين وقال الامدي اسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي المقذوف
المحصن ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امرأة يحد قاذفها وهذا اظهر واطفال المشركين في النار مع ابائهم وجوزوا ان يبعث الله نبيا يعلم انه يكفر بعد النبوة ومرتكب الكبيرة كافر النجدات هو نجدة
بن عامر الحنفي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها
ايضا فلما رجعوا الى نجدة اخبروه بما فعلوا فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسوله

الاصفرية

وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا عذر فيه والثاني ما سوى ذلك والجاهل فيه معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا لا حاجة للناس
الى امام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ويجوز لهم نصبه اذا رأوا ان ذلك لا يتم الا بامام يحملهم عليها وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الاحكام

٥

الباقية الاصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين لهم في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم

الاباضية

يقولوا بتخليدهم في النار ومنع التقية في القول اي جوزوا التقية في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق وزان او قاذف ولا يقال كافر وما

٦

لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر فيقال لصاحبه كافر وقيل تزوج المؤمنة اي المعتقدة لما هو دينهم من الكافر المخالف في دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض قالوا
مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم وقالوا تقبل شهادة مخالفيهم عليهم
ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناء على ان الاعمال داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد

الحفصية

الكفار وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف اتباعه فيما يوحى اليه اي يرد دوا ان ذلك جائز او لا وكفروا عليا واكثر الصحابة وافترقوا فرقا
اربعا الاول الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول وجنة ونار او

اليزيدية

بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب يكتب في السماء ينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في القران

الحارثية

وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابع

العجاردة

القائلون بطاعة لا يراد بها الله تعالى اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم احدى السبعة من فرق الخوارج زادوا على النجدات وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرأ عنه حتى يدعى الى الاسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى الميمونية

الميمونية

وهو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدرة العباد وبكون الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة وقالوا اطفال الكفار
في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين والبنات ولا ولاد الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكروا سورة

الحمزية

يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرانا الثانية من فرق العجاردة الحمزية هو حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية فيما ذهبوا اليه من البدع الا انهم قالوا اطفال الكفار

في النار الثالثة منهم الشعيبية هو شعيب بن محمد وهم كالميمونية في بدعتهم الا في القدر الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم وافقوا الشعيبية ويحكى عنهم انهم يقولون في امر كلي — الشعيبية — الحازمية
ولا يصرحون بالبراءة عنه كما يصرحون بالبراءة عن غيره الخامسة الخلفية اصحاب خلف الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران اضافوا القدر خيره وشره الى الله وحكموا بان — الخلفية
اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك السادسة الاطرافية هم على مذهب حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه — الاطرافية
من الشريعة اذا اتوا بما يعرفون لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم وفي نفي القدر اي اسناد الفعل الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة اي
نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل العبد مخلوق — المعلومية
الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا انهم قالوا يكفي معرفته ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد مخلوق له التاسعة الصلتية هو عثمان — المجهولية
الصلتية ٩ بن ابي الصلت وقيل الصلت بن الصامت هو كالعجاردة لكن قالوا من اسلم استجرناه وتولينا وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم
ان الاطفال سواء كان للمسلمين او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة من الفرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن — الثعالبة
عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا ويرون
اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطاها لهم اذا افتقروا ثم تفرقوا اي الثعالبة اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا عنهم بان توقفوا — الاخنسية
فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من علم حاله من ايمانه وكفره وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم انه يجوز تزويج
المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية وهو معبد بن عبد الرحمن خالفوهم اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من المشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة العبيد اي اخذها منهم ودفعها — المعبدية
اليهم الثالثة الشيبانية وهو شيبان بن سلمة قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم بن العجلي قالوا تارك الصلوة كافر لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم — الشيبانية — المكرمية
انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة وكذا كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته للعباد باعتبار
العاقبة وما هم صائرون اليه عند موافاة الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها اذ هي غير موثوق بدوامها فكذا الحكم فمن وصل الى حالة الموت فان كان مؤمنا في تلك الحالة واليناه
وان كان كافرا عاديناه فاذن فرق الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق بضمها الى الست السابقة يصير ستة عشر ويتشعب من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى
فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المقسم لا يعد مع اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشرة اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى عنها بهذه الاربع فيكون الفرق تسع عشرة وايضا اذا اعتبر
فرق الاباضية وفرق الثعالبة معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعين دون الاخرى تحكم محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به — المرجئة
لانهم يرجئون العمل عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجه واخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع
مع الكفر طاعة فهم يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه — اليونسية
الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع له كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان
من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته وكذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما ورد في الحديث ان الله خلق ادم — العبيدية
على صورته الغسانية اصحاب غسان الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا وهو اي الايمان يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان يقول — الغسانية
ان يقول قد فرض الله الحج ولا ادري اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري هو الذي بالمدينة ام غيره وحرم الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة او غيرها فان القائل بهذه المقالات
مؤمن ومقصودهم بما ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك فيها وغسان كان يحكيه اي هذا القول عما ذهب اليه عن ابي حنيفة ويعده من المرجئة

وسموا ارجاءه عليه مقصده غسان ترويج مذهبه بموافقته مذهب رجل كبير مشهور قال الامدي ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك
لان المعتزلة في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئا او لانه لما قال الايمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير العمل عن الايمان و
اليونانية — ليس كذلك اذ عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه الثوبانية اصحاب ثوبان المرجي قالوا الايمان هو المعرفة والاقرار بالله ورسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله واما ما جاز
في العقل ان يفعله فليس الاعتقاد به من الايمان واخروا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس
اسناد — بن عمران والفضل الرقاشي ومولاه كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا في القيامة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا
بخروج المؤمنين من النار واختص ابن غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي الافعال والخروج الى العباد والخروج من حيث
الثومنية — انه قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنية اصحاب ابن معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بما جاء به الرسول وترك
كلا او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا ولا بعضه اي ولا بعض ايمان وكل معصية لم يجمع على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا
كفر لتكذيبه بما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل القتل او اللطم بل لانه دليل على تكذيبه وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالوا
السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه اي الى الارجاء القدر كالصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة من كبار
النجارية — الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار وهم موافقون لاهل السنة في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية
البرغوثية — وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ فهو عرض واذا كتب باي شيء كان فهو جسم
الزعفرانية — الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية وقالوا انه اي كلام الله مخلوق
المستدركة — مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق والاجماع المنعقد عليه في نفيه فاولناه بما هذه الصورة حكايته اي قلنا قولهم غير مخلوق على انه غير مخلوق على هذا الترتيب
والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها وقالوا اقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله فانه كاذب ايضا الفرقة السادسة من تلك الفرق
الجبرية — الكبار الجبرية والجبر اسناد فعل العبد الى الله والجبرية متوسطة اي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض يثبت للعبد كسبا في الفعل بلا تاثير فيه كالاشعرية والنجارية
والضرارية وخالصة لا تثبته كالجهمية وهم اصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا لا قدرة للعبد اصلا لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها فانه لا يعلم الشيء قبل
وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره اذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة ولو ابدل القدرة بالحيوة كما ذكره الامدي لكان اولى لان جهما لا يثبت لغير الله قدرة
المشبهة — والجنة والنار تفنيان بعد دخول اهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله تعالى ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وايجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع الفرقة السابعة
منها المشبهة شبهوا الله بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات ومن اجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم
كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء
وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل انه قال بعضهم اعفوني عن اللحية والفرج و
سلوني عما وراءه ومنهم مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفتحه قيل الفقه مع ابي حنيفة وصيره والدين بن محمد بن كرام وافقوا المشبهة في
معدودة مختلفة غير انها لا تنتهي الى من يعتبر به وبيانه ما يقوله فاقتصر على ما قاله رئيسهم وهو ان الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول والصعود
العرش اعلام الاملاء بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا ابعد متناه او غير متناه ومنهم من اطلق عليه لفظ الجسم واختلفوا هل هو متناه من الجهات

كلها او مشابه من جهة فقط او لا اي ليس مشابها له وغير مساو من جميع الجهات وقالوا لا تحل الحوادث في ذاته وزعموا انه تعالى قادر عليها اي على الحوادث الحالة فيه دون الخارجة
عن ذاته وجب على العبد ان يكون او حلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى امر الله بالتبليغ صح وسوى المعجزة والعصمة
وصاحبها اي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير ارسال وجوزوا على الله ارسال غير الرسول ومنعوا اي منعوا ارسال رسول فكل مرسل رسول
بلا عكس كلي وجوزوا عزله اي عزل المرسل عن كونه مرسلا دون الرسول فانه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول واحد اي لا يجوز الاقتصار على ارسال
رسول واحد بل لا بد من تعدده وجوزوا امامين في عصر واحد كعلي ومعاوية الا ان امامة علي وفق السنة بخلاف امامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له وقالوا الايمان قول في
الازل بلى اي الايمان هو الاقرار الذي وجد من الذريات حين قال الست بربكم وهو باق في الكل على السوية الا المرتدين وايمان المنافق مع كونه كايمان الانبياء لاستواء الجميع
في ذلك الايمان والكلمتان ليستا بايمان الا بعد الردة فهذه هي الفرقة الضالة الذين قال فيهم رسول الله كلهم في النار واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي فيهم هم الذين

الناجية

الثامنة
على ما انا عليه واصحابي فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خال عن بدع هؤلاء وقد اجمعوا على حدوث العالم خلافا لبعض الغلاة القائلين بقدمه
ووجود البارى خلافا للباطنية حيث قالوا لا موجود ولا معدوم وانه لا خالق سواه خلافا للقدرية وانه قديم خلافا للكرامية القائلين بانه لا يوصف بالقدم ويتصف بالعلم والقدرة
وسائر صفات الجلال خلافا لنفاة الصفات لا شبيه له خلافا للمشبهة ولا ضد له ولا ند خلافا للثنوية حيث اثبتوا الهين ولا يحل في شيء خلافا لبعض الغلاة ولا تقوم به حادث خلافا
للكرامية ليس في حيز ولا في جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل والكذب ولا شيء من صفات النقص صح خلافا لمن جوزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الاخرة بلا انطباع ولا شعاع
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء الى شيء ولا يجب عليه شيء ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه لا يوصف فيما يفعل او يحكم بجور ولا ظلم
وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية له الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا الجزاء والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها
وخلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد عم وآل بيعة الرضوان كلهم اهل الجنة والامام يجب نصبه على
المكلفين والامام الحق بعد رسول الله ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب لا نكفر احدا من اهل القبلة الا بما فيه نفي للصانع القادر العليم او شرك او انكار للنبوة او انكار ما علم مجيئه
به ضرورة او انكار المجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته
وان كان قطعيا ففيه خلاف واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا آخر الكلام ولكن هذا اخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله
ان يثبت اقدامنا على دينه ولا يزيغ قلوبنا بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله واصحابه والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان العلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو
والزلل وان يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم والجواد الكريم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله
وتقرير دلائله معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه
من الاسولة وما يمكن ان نتمسك به في دفعها من الاجوبة
نفع الله به الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين
انه خير موفق ومعين

وسوى امر الله بالتبليغ صح
وقالوا الايمان
النقص صح
وخلود اهل الجنة